

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MATHEUS PELEGRINO DA SILVA

HEGEL E A FORMAÇÃO PARA A LIBERDADE

Porto Alegre - RS
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MATHEUS PELEGRINO DA SILVA

HEGEL E A FORMAÇÃO PARA A LIBERDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille

Porto Alegre - RS
2010

FOLHA DE APROVAÇÃO

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado

Hegel e a formação para a liberdade

Elaborada por

Matheus Pelegrino da Silva

Como requisito parcial para a obtenção do título de

Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor Doutor José Pinheiro Pertille

Professor Doutor Oscar Daniel Brauer

Professor Doutor Denis Lerrer Rosenfield

Professor Doutor Nelson Fernando Boeira

Porto Alegre, 15 de setembro de 2010.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor José Pinheiro Pertille, pela orientação desta dissertação de mestrado bem como pelos valiosos comentários ao presente texto;

Ao professor Fernando José Rodrigues da Rocha, por nossos diálogos sempre instrutivos;

À CAPES e à Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, pela concessão da Bolsa de Estudos;

Aos meus colegas de Pós-graduação, pelo companheirismo e pelas interessantes discussões;

À minha mãe, pelo apoio e compreensão.

RESUMO

A presente dissertação analisa o modo como Hegel concebe e defende um modelo de formação do indivíduo para a liberdade. Com tal propósito em vista, a dialética do senhor e do escravo é analisada, inicialmente em um estudo sobre as circunstâncias em que tal situação ocorre, e, posteriormente, com o propósito de apontar de que modo este tema da filosofia hegeliana contribui para a caracterização de sua perspectiva no que diz respeito à questão da formação de um indivíduo livre. Em um segundo estágio, são apresentadas as diferentes instâncias pelas quais passa o indivíduo em seu percurso de formação, e é analisado em que medida tais instâncias cumprem os objetivos a elas atribuídos. Nesse contexto, o trabalho é objeto de especial atenção, sendo apresentado como meio de libertar o indivíduo de suas necessidades. São expostas as relações existentes entre as necessidades e os meios para a satisfação das mesmas, assim como um dos impedimentos à satisfação das necessidades, a pobreza. Em seguida, as soluções propostas por Hegel são apresentadas, e igualmente o são as críticas que lhe podem ser interpostas. Como desenvolvimento subsequente, estuda-se o surgimento da plebe como resultado da pobreza, e, vinculado a este tema, como seria possível combater o comportamento egoísta que se apresenta tanto entre os membros da plebe quanto entre os membros de diferentes grupos da sociedade. Também são avaliados os motivos apresentados para justificar a punição dos criminosos e a possibilidade de que a punição esteja vinculada à formação do indivíduo para a liberdade. Por fim, na conclusão são reunidos os resultados parciais para elaborar uma análise conjunta do projeto de Hegel e igualmente da cogência dos argumentos que o apóiam.

Palavras-chave: Dialética do senhor e do escravo. Liberdade política. Trabalho. Pobreza. Plebe. Representação parlamentar. Punição.

ABSTRACT

The present dissertation analyzes how Hegel conceives and defends a model of formation for freedom of the individual. Taking this purpose in view, the master-slave dialectic is analyzed, initially in a study about the circumstances in which this situation takes place, and, posteriorly, with the purpose of pointing out how this issue of Hegelian's philosophy contributes for a characterization of his perspective regarding the question of the formation of a free individual. In a second stage, are presented the many instances through which the individual goes in his or her journey of formation, and it is analyzed in which extent such instances fulfill the objectives ascribed to them. In this context, the work is an object of especial attention, being presented as a means of freeing the individual from his or her needs. The existing relations between the needs and the means for satisfying them are exposed, as well as one of the impediments to the satisfaction of the needs, poverty. On the sequence, the solutions proposed by Hegel are presented, as well as the critiques that can be interposed to them. As a subsequent development, the emergence of the rabble, as a result of poverty, is studied, and, connected to this issue, how it would be possible to fight the selfish behavior that is presented either in the members of the rabble or in the members of the many groups of the society. Also the reasons presented in order to justify the punishment of the criminals are evaluated, as well as the possibility that the punishment is bonded to a formation of the individual for freedom. At last, in the conclusion the partial results are assembled, in order to elaborate a complete analysis of Hegel's project, as well as of the cogency of the arguments that support it.

Key words: Master-slave dialectic. Political freedom. Work. Poverty. Rabble. Parliamentary representation. Punishment.

LISTA DE ABREVIATURAS

ECF	<i>Enciclopédia das ciências filosóficas.</i>
FD M	<i>Filosofia do direito.</i> Tradução de Marcos Lutz Müller.
FD N	<i>Filosofia do direito.</i> Tradução de H. B. Nisbet.
FD W	<i>Filosofia do direito.</i> Tradução de Allan White.
FE	<i>Fenomenologia do espírito.</i>
FiE	<i>Filosofia do espírito.</i>
Frag. 21	<i>Fragmento 21 do Primeiro sistema.</i>
Frag. 22	<i>Fragmento 22 do Primeiro sistema</i>
HW	<i>Hegel Werke.</i>
SVE	<i>Sistema da vida ética.</i>
TP	<i>Textos pedagógicos.</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 A ESCRAVIDÃO COMO MEIO PARA A DESCOBERTA DA LIBERDADE	11
1.1 <u>Considerações sobre a forma de ler a dialética do senhor e do escravo</u>	11
1.2 <u>A dialética do senhor e do escravo e uma descoberta sobre a liberdade</u>	32
1.2.1 <i>Análise da noção de reconhecimento</i>	32
1.2.2 <i>A relação entre o senhor e o escravo</i>	36
1.2.3 <i>A escravidão na Enciclopédia das Ciências Filosóficas</i>	63
2 FAMÍLIA, ESCOLA E TRABALHO NA FORMAÇÃO PARA A LIBERDADE	70
2.1 <u>O papel da família na descoberta da liberdade</u>	70
2.2 <u>A escola preparando o indivíduo para a liberdade</u>	81
2.3 <u>A efetivação da liberdade através do trabalho</u>	96
3 CORREÇÃO E FORMAÇÃO PARA A LIBERDADE POLÍTICA E SOCIAL	129
3.1 <u>Plebe, egoísmo e liberdade política</u>	129
3.2 <u>O crime, a punição e a liberdade dentro da sociedade</u>	151
CONCLUSÃO	174
REFERÊNCIAS	179
APÊNDICE - SOBRE A TRADUÇÃO DO TERMO “KNECHT”	185

INTRODUÇÃO

A filosofia política de Hegel possui como eixo central a noção de liberdade, que pode ser contemplada como consistindo na liberdade do indivíduo, uma liberdade que se manifesta nas relações deste indivíduo com o estado, com a sociedade e com os demais indivíduos. No presente trabalho enfocaremos a concepção hegeliana da liberdade tendo em vista essa estrutura de realização da liberdade, e nos concentraremos no ponto de vista do indivíduo, uma das perspectivas à disposição do leitor de Hegel para buscar compreender e avaliar seu projeto filosófico. Através da adoção dessa perspectiva particular, conduziremos a investigação tendo sempre em mente uma questão: como as idéias defendidas por Hegel podem contribuir para efetivar a liberdade do indivíduo, para realizar a formação de um indivíduo livre?

A presente investigação divide-se em três capítulos, sendo que cada um deles objetiva tratar de uma de três fases distintas da formação para a liberdade. O primeiro capítulo terá por objeto o surgimento da idéia de liberdade, os elementos que precederam a efetivação da liberdade e de que modo ela começou a se tornar realidade. No segundo capítulo acompanharemos as atividades das diversas instâncias sociais responsáveis pela perpetuação da liberdade, estudaremos as instituições responsáveis pela formação de indivíduos livres e avaliaremos seus propósitos e suas chances de sucesso. Por fim, o terceiro capítulo se ocupará das soluções apontadas por Hegel para lidar com os empecilhos que podem surgir para uma correta formação do indivíduo para a liberdade.

No primeiro capítulo estudaremos um dos principais temas da filosofia de Hegel, a dialética do senhor e do escravo. Inicialmente, haverá uma exposição crítica das várias alternativas disponíveis para abordar a seção “dominação e escravidão” da *Fenomenologia do espírito*. Nessa parte do capítulo, recorreremos a outros textos do período de Iena para explicar o contexto no qual tem lugar a luta que resulta no surgimento do senhor e do escravo, e assim justificar de modo mais fundamentado a escolha de uma perspectiva de leitura da referida seção da *Fenomenologia*. Na seqüência, como preâmbulo para o estudo da relação entre o senhor e o escravo, analisaremos o conceito “reconhecimento”, exposto por Hegel na primeira parte da seção “dominação e escravidão” e que lhe serviu de parâmetro para todo o desenvolvimento subsequente da mesma. Em seguida, iniciaremos a exposição crítica das várias etapas percorridas pelas consciências que ocuparão os papéis de senhor e

escravo. Com esse fim, partiremos da distinção do reconhecimento em duas espécies, o reconhecimento pleno e o reconhecimento chamado por Hegel de unilateral, e conduziremos toda a análise mostrando como as duas noções de reconhecimento precisam estar presentes para podermos explicar os comportamentos das consciências envolvidas em tal relação. Finalmente, concluiremos o primeiro capítulo contestando a idéia comum de que a seção “dominação e escravidão” se encerra com a libertação do escravo. Associado a isso, discutiremos ainda de que modo a escravidão se insere no projeto filosófico de Hegel, bem como quais são os elementos de um estudo geral sobre a liberdade que podem ser rastreados na dialética do senhor e do escravo.

A primeira parte do segundo capítulo estará centrada no papel da família para a formação de um indivíduo livre, e com este intuito veremos que os primeiros passos para a educação das crianças e sua preparação para o convívio em sociedade serão dados na esfera da família. O segundo tópico do capítulo tratará da escola, que está situada entre a família e a vida em sociedade e possui como objetivos continuar aquela formação iniciada pela família e, além disso, preparar os indivíduos para poderem se sustentar quando atingirem a vida adulta. O último tópico do capítulo estará concentrado no estágio final de uma das esferas da liberdade individual, a liberdade de se sustentar. Em um primeiro momento, exporemos a relação entre o trabalho e a satisfação das necessidades, e a partir daí conduziremos a discussão em direção a um problema vinculado ao trabalho, a pobreza. Veremos que Hegel aponta a pobreza como consistindo em um obstáculo à efetivação da liberdade, e, junto à identificação deste problema, apresenta algumas alternativas para tentar solucioná-lo. A parte final desse capítulo será dedicada à análise crítica das propostas explicitamente apresentadas por Hegel, assim como daquelas fornecidas por comentaristas a partir de elementos constantes na filosofia de Hegel.

O último capítulo terá como fio condutor dois casos em que a formação para a liberdade não se concretizou, quais sejam, quando dentro da sociedade surgiu um grupo de indivíduos que não se reconhecem como membros da sociedade e do estado aos quais pertencem, a plebe, e quando indivíduos adotam condutas que implicam no desrespeito da liberdade dos demais, situação na qual crimes são cometidos. No primeiro tópico abordaremos um dos efeitos da pobreza, o aparecimento de uma plebe, assim como o surgimento de um comportamento egoísta, de desconsideração pelos demais, e avaliaremos como a representação dos indivíduos no legislativo poderia funcionar como um meio de conduzir, ou reconduzir, os indivíduos para a situação em que eles podem se reconhecer como membros de

um estado, como seres que são livres *também* por terem sua vontade integrada nos projetos gerais do estado. O tópico final da dissertação se ocupará do crime enquanto um desafio para a efetivação da liberdade, tanto à efetivação da liberdade do indivíduo criminoso quanto da sociedade afetada por sua conduta. Estudaremos essa questão a partir da idéia defendida por Hegel de que a punição é um direito do criminoso, e procuraremos então avaliar qual seria precisamente a função da punição e em que medida ela seria uma alternativa eficiente para a satisfação de sua meta.

Por fim, na conclusão repassaremos os resultados obtidos por meio da avaliação do projeto de Hegel e de sua capacidade de justificar a possibilidade de realizar os objetivos apresentados, e trataremos então de emitir um juízo sobre os resultados obtidos e de que maneira tais resultados estão relacionados a um projeto de formação para a liberdade.

1 A ESCRAVIDÃO COMO MEIO PARA A DESCOBERTA DA LIBERDADE

Neste capítulo trataremos de uma das vias para o aprendizado da liberdade na filosofia de Hegel, a escravidão. Para o estudo desse tema, lançaremos mão de diversas obras de Hegel, tendo como eixo central do capítulo a dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito*, e recorrendo aos demais textos buscando apresentar, de modo mais claro, a concepção hegeliana a respeito da escravidão. Tal propósito será desenvolvido através da discussão relativa à melhor abordagem do texto da *Fenomenologia*, bem como através do esclarecimento de alguns pontos relevantes à caracterização da escravidão e de que modo ela pode funcionar como um caminho para o aprendizado da liberdade, especificamente, o primeiro na evolução das formas de relação entre os seres humanos.

1.1 Considerações sobre a forma de ler a dialética do senhor e do escravo

Esta seção pretende discutir as diversas alternativas de abordagem do texto de Hegel a respeito da relação entre senhor e escravo¹ na *Fenomenologia do Espírito*. Exporemos várias hipóteses de leitura do referido texto, buscando assim determinar sob qual perspectiva, na próxima seção deste capítulo, apresentaremos nossa interpretação do texto de Hegel. É certo que as duas tarefas que pretendemos realizar neste capítulo não possuem, necessariamente, essa ordem, afinal, toda escolha relativa a como ler essa seção da *Fenomenologia* envolve uma determinada interpretação da própria seção, e, por outro lado, toda interpretação da seção envolve uma determinada escolha sobre como abordar o texto. Assim, a ordem por nós adotada não foi decidida em razão de uma *necessária* preferência pela escolha de uma abordagem do texto, bem como não o foi em razão de uma suposta possibilidade de decidir, antes de passar à análise do texto, sob qual enfoque devemos lê-lo. A ordem de apresentação dos conteúdos apenas busca retratar, com maior clareza, um momento da interpretação do texto, aquele onde, após ter analisado a seção relativa à dominação e escravidão, reflete-se sobre qual a melhor abordagem do texto e então se inicia uma nova análise do mesmo texto. A escolha da abordagem não antecede de forma absoluta a análise do

¹ Sobre a utilização do termo “escravo” para traduzir o alemão “*Knecht*”, confira a análise apresentada no apêndice.

texto, nem a análise do texto antecede de forma absoluta a escolha da abordagem, a tarefa de interpretar realiza-se através da alternância de uma e outra tarefa, ambas, em algum momento, desempenham o papel de sucessora ou sucedida. A defesa de uma determinada opção de leitura, ao final, estará pautada pela melhor compreensão do texto, decide-se por aquela alternativa que apresenta o texto de modo mais coerente e justificado, significa dizer, onde as teses defendidas pelo texto são razoáveis, tendo em vista o objetivo geral do mesmo, e pode-se encontrar no texto bons argumentos para defender tais teses. Feito esse esclarecimento sobre os motivos que nos levaram a escolher essa forma de organização, podemos passar ao desenvolvimento da primeira seção do capítulo.

Nesta seção, inicialmente apresentaremos como se desenvolve a discussão em torno da alternativa de interpretação da dialética do senhor e do escravo apresentada por Kelly, segundo a qual tal texto consistiria na apresentação de um conflito duplo, entre duas consciências e entre duas faculdades presentes em uma mesma consciência, bem como as conclusões a que se chega com a análise desta perspectiva. Em um segundo momento, exporemos outra discussão sobre a seção dominação e escravidão, aquela que gira em torno do possível caráter histórico da relação apresentada no referido texto.

Começamos nossa análise da primeira discussão sobre a abordagem da dialética do senhor e do escravo² com a apresentação da posição adotada por Kojève, uma vez que será esta a abordagem criticada por Kelly. Quando estudamos as diversas maneiras de ler a dialética do senhor e do escravo, uma interpretação que não pode ser ignorada é aquela exposta por Alexandre Kojève, seja pela importância de sua leitura da *Fenomenologia do espírito*, seja, especificamente, pelo modo de compreender a dialética do senhor e do escravo. Kojève entende que a dialética do senhor e do escravo possui um conteúdo eminentemente social, o que pode ser verificado na leitura da seguinte passagem de seu estudo: “O homem, em estado livre e autônomo, reconhece que os outros são igualmente livres e autônomos. E inversamente ele não é livre e autônomo a não ser que ele seja livremente reconhecido como tal pelos outros. [...] Este é o homem social, histórico”.³

² A segunda discussão inicia-se na página 19.

³ KOJEVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 2000, p. 51. As traduções desta e das demais citações dos textos que não possuem menção ao tradutor são de minha responsabilidade.

Mais do que social, a interpretação de Kojève pode ser chamada de materialista⁴, pois, a partir da análise da dialética do senhor e do escravo, afirma que este último assume o domínio de si e do mundo, da história mundial, como vemos claramente na seguinte passagem: “O escravo: seu trabalho não é a destruição do objeto, [...] ele o forma, o transforma. Ele transforma a *natur in welt* (o universo em um mundo histórico)”⁵. O traço materialista da leitura de Kojève é reforçado quando ele conclui, a partir da análise da dialética do senhor e do escravo, que “o Mestre não é o homem verdadeiro, ele não é mais que uma etapa. [...] É do Escravo que virá o homem histórico, o homem verdadeiro”⁶.

A posição de Kojève foi alvo de diversas críticas, dentre as quais se destaca a feita por Kelly, que aceita e incorpora à sua interpretação certos aspectos da análise de Kojève e, ao mesmo tempo, nega a conclusão materialista, bem como oferece uma alternativa de leitura da dialética do senhor e do escravo, uma leitura psicológica, que considera a dialética como um processo interno de uma consciência que reconhece a si mesma.

No artigo de Kelly encontramos três tópicos principais:

a) Kojève teria exagerado ao enfatizar a vitória do escravo sobre o senhor. Kelly observa os seguintes aspectos a respeito da maneira de compreender o papel da dialética do senhor e do escravo:

(1) a dialética mestre-escravo é apropriada apenas para um certo estágio da consciência para Hegel, mesmo pensando que ela é ainda cancelada e retida (*aufgehoben*); a história que segue será um registro de formas de alienação mais sutis e compreensivas; (2) ambos os princípios [social e psicológico] são igualmente vitais no progresso do espírito para seu destino.⁷

Prosseguindo na crítica à posição materialista de Kojève, Kelly cita um adendo ao § 57 da *Filosofia do direito* de Hegel: “se um homem é um escravo, é sua própria

⁴ O adjetivo materialista é atribuído à interpretação de Kojève pois esta assemelha-se à leitura que Marx faz da luta de classes e que termina com a vitória do proletariado. A influência de Marx na leitura de Kojève é exposta por Fischbach em um tópico da conclusão de seu livro. Cf. FISCHBACH, Franck. **Fichte et Hegel**: La Reconnaissance. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 112-22. A natureza materialista da leitura de Kojève também encontra referência em Kelly, Stroud e Williams. Cf. KELLY, George Armstrong. Notes on Hegel's 'lordship and bondage'. In: STERN, Robert (Ed.) **G. W. F. Hegel**: Critical Assessments. London: Routledge, 1998. 3. v. p. 163. STROUD, Scott R. *The Historicity of the Master/Slave Dialectic in Hegel's Phenomenology of Spirit*. **Discourse**, n. 9, 2003. Disponível em: <<http://www.usfca.edu/philosophy/discourse/9/stroud.pdf>>. Acesso em: 3 mar. 2007. p. 2. WILLIAMS, Robert R. **Recognition**: Fichte and Hegel on the Other. New York: State University of New York Press, 1992, p. 170.

⁵ KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 2000, p. 56. A tradução da expressão “*natur in welt*”, feita em parêntesis, é do próprio Kojève.

⁶ Id. *Ibid.*, p. 54.

⁷ KELLY, George Armstrong. *Op. cit.*, p. 175.

vontade responsável por sua escravidão, assim como é sua vontade que é responsável se um povo é subjulgado”.⁸ A partir do trecho citado, Kelly conclui que o erro responsável pela escravidão seria causado pelos próprios escravos e senhores, sendo estas considerações o “suficiente para mostrar que ‘o futuro pertence ao escravo’ é uma refração inadvertida e romantizada do pensamento de Hegel”⁹, já que, em verdade, pertencerá o futuro àqueles que conseguirem escapar da situação limitadora da realização da liberdade, àqueles que conseguirem escapar da relação de senhor e escravo.

b) Segundo Kelly, a dialética do senhor e do escravo pode ser lida, também, sob uma perspectiva psicológica, onde a consciência reconhece a si mesma como consciência-de-si através de uma luta interna, uma luta que trava consigo mesma. Dessa forma, seria possível entender a luta entre o senhor e o escravo como uma confrontação interior, e mais do que isto, esta seria a maneira correta de interpretar o texto, visto que, segundo Kelly, “a visão de que o cenário representa um fenômeno puramente social é unilateral e precisa de correção”.¹⁰ A correção sugerida é a seguinte:

No interior da consciência, cada homem possui as faculdades de escravidão e dominação a respeito de si mesmo, que ele luta para trazer à harmonia; a questão surge sempre que a vontade encontra uma ‘diversidade’ resistente que vai além da mera oposição à sua atividade. [...] Por um lado, Hegel está mostrando que a mera dominação política ou sujeição não pode inaugurar a longa aventura da história e da liberdade a menos que as faculdades do espírito subjetivo, necessariamente presentes em todos os homens, criem a possibilidade e condicionem o resultado.¹¹

A melhor indicação de como compreender essa luta psicológica seria, então, considerar que “dominação e escravidão irão resultar, necessariamente, das batalhas de consciência e reconhecimento com o eu”¹², ou seja, que as diversas faculdades de uma consciência travarão uma batalha pelo reconhecimento de que apenas uma das faculdades é, realmente, o eu, a consciência-de-si, apenas uma das faculdades representa o que há de essencial no sujeito, e a outra, não essencial, deve submeter-se.

⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of Right**. Traduzido por T. M. Knox. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1978, p. 122. Optamos citar a passagem de Hegel a partir da tradução para o inglês utilizada por Kelly em sua argumentação.

⁹ KELLY, George Armstrong. Notes on Hegel’s ‘lordship and bondage’. In: STERN, Robert (Ed.) **G. W. F. Hegel: Critical Assessments**. London: Routledge, 1998. 3. v. p. 175.

¹⁰ Id. Ibid., p. 165.

¹¹ Id. Ibid., loc. cit.

¹² Id. Ibid., p. 174.

Cumpra observar que também Stroud critica a interpretação feita por Kojève, e, seguindo a linha de argumentação apresentada por Kelly, ressalta que a leitura de Kojève “faz o conflito mestre/escravo equivalente com a história [mundial]”, e, por isto, tal interpretação “ignora o ponto hegeliano básico de que a história [do desenvolvimento] da consciência vai além da dialética mestre/escravo por desenvolver-se através de uma tal dialética”¹³, ou seja, a dialética do senhor e do escravo não representa, para Hegel, o último estágio do desenvolvimento da história, Hegel entende que tal relação é importante para o desenvolvimento da história, mas não que ela sintetiza todo o desenvolvimento possível da história.

c) Um terceiro aspecto da leitura de Kelly, consequência dos anteriormente mencionados, é a sugestão de que a dialética do senhor e do escravo deve ser lida de duas maneiras, apresentando um processo social, e, também, psicológico, sendo os dois processos de reconhecimento irreduzíveis, significa dizer, o processo social não é uma consequência do processo psicológico e dele dependente, assim como o processo psicológico não é dependente em relação ao processo social. Em razão disso, ambas as leituras seriam necessárias para a completa compreensão do significado do texto.

Seguindo a idéia proposta por Kelly de uma leitura psicológica, mas negando a plausibilidade das demais leituras, a social e a composta pela psicológica e social, Robert Pippin irá sugerir que a única maneira adequada de interpretar a dialética do senhor e do escravo seria considerando-a uma dialética que ocorre em uma consciência apenas, e não entre consciências. Inicialmente, para justificar sua posição interpretativa Pippin afirma que, se seguirmos o percurso apresentado no texto da *Fenomenologia do espírito*, encontraremos grande base para afirmar ser prematuro observar a dialética do senhor e do escravo “através das preocupações sociais de Hegel e fora dos problemas específicos desenvolvidos nos primeiros três capítulos”.¹⁴ Esse raciocínio seria confirmado quando levássemos em conta “o interesse da *Fenomenologia do espírito* como um todo, [investigar] as exigências para conhecer, constitutivas de todas as instituições básicas”.¹⁵ Pippin afirma que o objetivo de Hegel, através da dialética do senhor e do escravo, seria “mostrar porque, na reconstrução de tais práticas fundamentais, consciências-de-si opostas iriam alcançar uma espécie de impasse,

¹³ STROUD, Scott R. *The Historicity of the Master/Slave Dialectic in Hegel's Phenomenology of Spirit*. **Discourse**, n. 9, 2003. Disponível em: <<http://www.usfca.edu/philosophy/discourse/9/stroud.pdf>>. Acesso em: 3 mar. 2007. p. 12.

¹⁴ PIPPIN, Robert B. **Hegel's Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 155.

¹⁵ Id. *Ibid.*, p. 158.

uma barreira para qualquer resolução objetiva bem sucedida de suas próprias lutas violentas”.¹⁶

Porém, parece que Pippin não ficou satisfeito com sua proposta de interpretação, pois sequer analisa a luta pelo reconhecimento em termos psicológicos, não esclarece como é possível um conflito entre as faculdades de uma consciência. Ao final da discussão do tema, Pippin insinua uma desconfiança em relação à sua própria sugestão de leitura, pois afirma ser “difícil ver onde, no relato de Hegel, ele está tentando defender muitas de suas afirmações ou igualmente quais temas ele toma estando em jogo”.¹⁷ Assim, ao final da análise Pippin relativiza a cogência de seus argumentos, tendo em vista a dificuldade de determinar o que Hegel pretendia demonstrar através da dialética do senhor e do escravo.

Stroud, por outro lado, manifesta-se contrário à interpretação psicológica da dialética do senhor e do escravo, e o faz ressaltando a conexão existente entre o desenvolvimento da consciência e o mundo com o qual ela tem contato. Para destacar esse vínculo, observa que o objetivo da *Fenomenologia do espírito* seria “mostrar o desenvolvimento do espírito e do intelecto através de suas experiências”, enfatizando que a concepção que a consciência tem de si mesma “forma estas experiências e estas experiências conseqüentemente formam as formas futuras que ela está para tornar”.¹⁸ Essa maneira de entender o percurso que a consciência realiza mostrar-se-ia ajustada quando considerássemos que “nas seções anteriores da *Fenomenologia*, sobre a certeza sensível, percepção e entendimento, o eu foi posto frente a apenas uma dada parte do mundo”¹⁹, e, agora, na seção referente à certeza de si mesmo, o eu, a consciência, é colocado frente a outras consciências, e “as verdades sobre sua natureza *qua* sendo uma consciência-de-si são descobertas quando seus desejos conflitam com aqueles de outro ser desejante”.²⁰

A partir dessa contextualização sobre o momento em que surge a dialética do senhor e do escravo, Stroud pode, então, criticar as interpretações psicológicas de Kelly e Pippin, ressaltando que o foco da *Fenomenologia* seria “a progressão da consciência através de suas várias formas”.²¹ Portanto, não haveria, de maneira autônoma, sem interação com

¹⁶ PIPPIN, Robert B. **Hegel's Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 158-9.

¹⁷ Id. *Ibid.*, p. 163.

¹⁸ STROUD, Scott R. *The Historicity of the Master/Slave Dialectic in Hegel's Phenomenology of Spirit. Discourse*, n. 9, 2003. Disponível em: <<http://www.usfca.edu/philosophy/discourse/9/stroud.pdf>>. Acesso em: 3 mar. 2007. p. 15.

¹⁹ Id. *Ibid.*, p. 19.

²⁰ Id. *Ibid.*, p. 19-20.

²¹ Id. *Ibid.*, p. 12.

outras consciências, uma consciência-de-si, pois esta se formaria através de um processo de confronto e entendimento entre consciências, e este processo é essencial e não pode ser substituído por qualquer auto-reflexão.

Robert Williams também critica a interpretação psicológica, ao mesmo tempo em que ressalta o vínculo existente entre as relações externas de uma consciência, as relações que ela tem com outras consciências, e sua relação consigo mesma, observando, como faz Stroud, que esta segunda relação possui uma certa dependência em relação à primeira.²²

Williams apresenta, ainda, um outro argumento para recusarmos que a leitura psicológica possa ocorrer independentemente da leitura social.²³ Ele afirma:

Se a consciência é, ela mesma, tanto dependente quanto independente, não há necessidade de interpretar intersubjetivamente [a relação] mestre/escravo, pois a consciência-de-si é ela mesma ambos, mestre e escravo. Kelly não está inteiramente incorreto em compreender as correlações recíprocas, mas ele está errado em focar apenas na correlação em abstração ao outro. Minha perspectiva é que as relações internas não podem ser separadas da [relação] externa. Na perspectiva de Kelly, a consciência é tanto mestre (i.e., legislador de deveres) quanto escrava (subordinada aos deveres legislados). Uma vez que Hegel critica a teoria de Kant como heterônoma – a saber, que cada pessoa é escrava de seus próprios deveres autolegisados – seria surpreendente encontrar o próprio Hegel participando de uma tal visão.²⁴

Para justificarmos a afirmação de que Hegel recusa a interpretação de Kant de um indivíduo que legisla a si mesmo, é oportuno atentar aos parágrafos iniciais da *Filosofia do direito*, onde é apresentada uma crítica à maneira como Kant caracteriza a ação livre, na qual a razão comanda o indivíduo e determina, de acordo com critérios racionais, quais sentimentos podem ser realizados.

²² Cf. WILLIAMS, Robert R. **Recognition**: Fichte and Hegel on the Other. New York: State University of New York Press, 1992, p. 188, nota número 38.

²³ Um terceiro argumento que pode ser alinhado, igualmente recorrendo à *Filosofia do Direito* de Hegel, é a menção feita na observação do § 57 de que a dialética do senhor e do escravo, tema abordado na *Fenomenologia*, é um exemplo de uma luta pelo reconhecimento em um contexto real, pois Hegel no referido texto está tratando do instituto jurídico da escravidão. Portanto, a luta seria real, haveria uma interpretação histórica, ou, melhor dizendo, pré-histórica da luta entre senhor e escravo. Neste sentido é a nota feita por Kervégan na tradução da *Filosofia do Direito*. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Principes de la philosophie du droit**. Traduzido por Jean-François Kervégan. Paris: Quadrige/PUF, 2003, p. 165, nota número 1.

²⁴ WILLIAMS, Robert R. Op. cit., p. 188-9, nota número 38.

Em Hegel temos uma vontade natural, composta de desejos, inclinações²⁵, semelhante aos impulsos de Kant. Também temos uma vontade do entendimento, uma vontade que se torna livre por controlar suas inclinações naturais, por escolher “formas determinadas de satisfação de seus desejos e inclinações”.²⁶ Por fim, surge a vontade racional, que reúne as vontades anteriores em uma nova forma, que não ignora nem suprime as pulsões naturais e as decisões da razão, mas as combina em uma vontade que é, ao mesmo tempo, racionalmente aceita e naturalmente desejada. Portanto, como podemos notar, em Hegel não há, propriamente, uma vontade de senhor e uma vontade de escravo, mas existem ambas as vontades, que são suspensas e incorporadas em uma outra vontade, uma vontade racional.

Antes de nos encaminharmos para a conclusão do presente tópico, é importante referir a análise feita por Fischbach sobre a interpretação de Kojève, que, como vimos, foi objeto de várias críticas. Segundo Fischbach, ao invés de ter cometido um equívoco ao interpretar Hegel, a leitura que Kojève fez da dialética do senhor e do escravo seria justificada levando-se em consideração que o principal objetivo de Kojève não era analisar o que Hegel pretendia expressar. Fischbach observa:

Kojève – a despeito do título que foi dado à edição de suas lições – não fez e sobretudo não quis fazer uma obra de história da filosofia. Nós encontramos na *Introdução à leitura de Hegel* não um comentário dos textos hegelianos, mas sim o desdobramento de um pensamento de onde a autonomia é medida na extensão de sua apropriação do pensamento de um outro, no caso o de Hegel.²⁷

O fato de que o principal foco da atenção de Kojève não seria a interpretação do texto hegeliano pode ser confirmado quando lemos o que Kojève escreveu em uma carta:

[...] minha obra não possui o caráter de um estudo histórico; me importa relativamente pouco saber o que Hegel quis dizer em seu livro; [...] meu curso é essencialmente uma obra de propaganda destinada a fustigar os

²⁵ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Traduzido por Marcos Lutz Müller. § 11. A partir de agora faremos referência à *Filosofia do direito* utilizando, em regra, as traduções de Marcos Lutz Müller para o português, que serão referidas com a sigla FD M. Quando for feito uso de partes da *Filosofia do direito* que não foram traduzidas por Marcos Lutz Müller, utilizaremos a edição inglesa traduzida por H. B. Nisbet, indicando tal uso por meio da sigla FD N. Por fim, na eventualidade de ser feito uso de adendos não apresentados nestas traduções, utilizaremos a tradução de Allan White, referida pela sigla FD W. Todas as edições acima mencionadas encontram-se indicadas na lista de referências localizada no final desta dissertação.

²⁶ ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995, p. 51.

²⁷ FISCHBACH, Franck. **Fichte et Hegel**: La Reconnaissance. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 115.

espíritos. É este o porquê eu conscientemente reforcei o papel da dialética do Mestre e do Escravo.²⁸

A conclusão que se obtém, a respeito da importância da leitura de Kojève, seguindo Fischbach (e Kojève), é que graças a esta leitura ficou ressaltado que a esfera social desempenha uma função essencial no percurso de uma consciência ao seu reconhecimento, sendo o acréscimo da interpretação de Kojève a respeito do texto hegeliano “permitir compreender que a luta para o reconhecimento se desdobra inevitavelmente em um espaço social marcado pela dominação”.²⁹

Tendo em vista as posições acima expostas, em especial as colocações de Robert Williams, podemos sugerir que a maneira mais adequada de encarar o problema da interpretação da dialética do senhor e do escravo, no contexto exposto pela *Fenomenologia do espírito*, é lendo a passagem como dotada de um conteúdo que é primordialmente social, afirmando que indivíduos podem, quando em contato com outros indivíduos, comportarem-se da maneira exposta por Hegel. Assim, é possível entender que Hegel está afirmando algo sobre a realidade, algo que pode ocorrer no mundo e que pode ter as conseqüências apresentadas no texto da *Fenomenologia do espírito*.

Constatamos, com as observações de Williams, que a opção psicológica não atende às necessidades exigidas pelo texto, pois somente há um esclarecimento psicológico, um conhecimento da luta e dos resultados desta, por parte de uma consciência, graças ao que ela observa estar ocorrendo na realidade social. O conhecimento que uma consciência tem dos resultados de uma luta pelo reconhecimento somente surge a partir da observação de uma realidade, jamais podendo resultar do mero auto-refletir da consciência. Também fica ressaltado que de fato a consciência representa, para si mesma, racionalmente, a luta, mas o faz após ter observado esta ocorrer na realidade, e, portanto, fica clara a primazia da leitura social sobre a psicológica, pois a última é dependente da primeira.

Uma vez esclarecida a questão relativa a uma leitura psicológica da dialética do senhor e do escravo, podemos passar à segunda parte desta seção, analisando de que maneira devemos entender esse conflito que Hegel apresenta na *Fenomenologia*. Para

²⁸ Carta de Kojève que integra a seguinte obra: JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996, p. 64. O conteúdo da carta foi apontado por Fischbach. Cf. FISCHBACH, Franck. *Fichte et Hegel: La Reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 116.

²⁸ FISCHBACH, Franck. Op. cit., p. 121.

²⁹ Id. Ibid., loc. cit.

decidirmos como interpretar a seção dominação e escravidão, não basta determinar que o conflito é um conflito entre indivíduos e não entre faculdades de uma mesma consciência, uma vez que ainda restam algumas questões por responder. Ainda não foi esclarecido se de fato, em algum momento histórico, ocorreram tais lutas entre consciências, lutas que resultaram na escravização da consciência derrotada, ou se Hegel possui outro objetivo em mente no texto da dialética do senhor e do escravo. Quanto a essa questão, diversas são as leituras, e abaixo exporemos as principais dentre elas e de que modo entendemos que o problema pode ser solucionado.

Segundo uma primeira forma de compreender a dialética do senhor e do escravo, que possui como defensores Stroud e Hyppolite, a luta entre as consciências é uma luta que resulta do primeiro encontro entre consciências que até então nunca haviam se relacionado com outras consciências, suas semelhantes, mas apenas como objetos. Ou seja, quando lemos a seção dominação e escravidão, estamos lendo o relato de como se realizaria a primeira forma de relação entre duas consciências.

De acordo com a leitura proposta por Hyppolite, Hegel expõe, na *Fenomenologia*, o percurso realizado por *uma* consciência, apontando as diversas etapas e experiências desta consciência.³⁰ O percurso apresentado por Hegel seria organizado de modo linear, significa dizer, teríamos uma apresentação, em ordem cronológica, dos diferentes momentos que participaram do desenvolvimento e da formação da consciência. A posição interpretativa de Hyppolite pode ser melhor percebida no seguinte trecho:

Hegel, que parte da consciência comum, não poderia pôr como primeira essa dúvida universal que é própria somente à reflexão filosófica. É por isso que opõe, a uma dúvida sistemática e universal, a evolução concreta da consciência que aprende de modo progressivo a duvidar daquilo que anteriormente tomava por verdadeiro. O caminho que segue a consciência é a *história pormenorizada de sua formação*. O caminho da dúvida é o caminho efetivamente real que segue a consciência.³¹

Stroud, acompanhando a leitura proposta por Hyppolite, observa que nas seções anteriores da *Fenomenologia* podemos identificar um relato sobre uma consciência que encontra objetos e faz algumas descobertas sobre a verdade a respeito de tais objetos. Assim,

³⁰ Hyppolite compara a *Fenomenologia* de Hegel a um “romance de formação filosófica”, a *Fenomenologia* seguiria “o desenvolvimento da consciência que, renunciando às suas convicções primeiras, atinge através de suas experiências o ponto de vista propriamente filosófico, aquele do saber absoluto”. HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Traduzido por Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 28.

³¹ Id. Ibid., loc. cit. Grifos do autor.

no quarto capítulo, em que Hegel começa a tratar da relação entre duas consciências, e não mais de uma consciência com os objetos, devemos compreender que ele está indicando qual é o passo seguinte de um percurso desenvolvido pela consciência, percurso este que é apresentado ao longo de toda a *Fenomenologia do Espírito*.³²

Não pretendemos refutar de modo pleno a hipótese interpretativa de Stroud e Hyppolite, uma vez que tal tarefa envolveria a análise de toda a *Fenomenologia*. O que podemos fazer é apontar uma dificuldade gerada por essa alternativa de interpretação, dificuldade que acreditamos poder ser evitada com outra hipótese de leitura da dialética do senhor e do escravo. De acordo com Stroud e Hyppolite, a seção dominação e escravidão descreveria como seriam os primeiros momentos de uma relação entre duas consciências que, até então, nunca haviam estado em contato uma com a outra. Assim, após uma luta onde as duas consciências buscam dominar uma a outra, eventualmente uma das consciências seria derrotada e aceitaria submeter-se à outra, aceitaria ser sua escrava. No entanto, se tais fatos ocorrem entre duas consciências que até então apenas lidavam com objetos, como é possível que uma relação de dominação e escravidão se estabeleça entre elas? Se as duas consciências nunca haviam se relacionado com outras consciências, mas apenas com objetos, por que motivo uma delas decidiria poupar a vida da derrotada, e, não apenas isto, mas, de uma hora para a outra, tornar a derrotada sua escrava (cabendo notar que até esse momento nunca havia existido uma relação de dominação e escravidão, logo, tal relação, em princípio, não teria sido imaginada)? Além disso, como era possível essa relação de escravidão e dominação, como uma consciência que até então nunca havia se relacionado com outras consciências conseguiria dar ordens, determinar tarefas, estabelecer em que consistiria o trabalho da consciência dominada? No texto de Hegel não encontramos qualquer menção que possa nos servir de resposta para as questões levantadas, razão pela qual, se for possível, como pretendemos mostrar que efetivamente o é, apresentar outra alternativa de interpretação da dialética do senhor e do escravo, capaz de explicar satisfatoriamente tal texto, devemos recusar a hipótese de leitura proposta por Stroud e Hyppolite.

Outra alternativa de leitura da dialética do senhor e do escravo consiste em compreender este texto como uma espécie de parábola, um texto que possui, como principal objetivo, não descrever de que modo uma consciência se relaciona com as demais, em um

³² Cf. STROUD, Scott R. *The Historicity of the Master/Slave Dialectic in Hegel's Phenomenology of Spirit*. *Discourse*, n. 9, 2003. Disponível em: <<http://www.usfca.edu/philosophy/discourse/9/stroud.pdf>>. Acesso em: 3 mar. 2007. p. 15.

determinado período de sua evolução, mas sim ensinar algo sobre como as consciências *deveriam* se relacionar. Essa hipótese de leitura é defendida por Labarrière e Jarczyk, em seu comentário da seção “dominação e escravidão” da *Fenomenologia*, e também por Henrique de Lima Vaz, em um artigo que analisa esta mesma seção da *Fenomenologia*. Segundo os primeiros, a dialética do senhor e do escravo seria “uma espécie de parábola que visa tornar mais clara a *essencial reduplicação de toda autoconsciência*, a qual não é capaz de se reconhecer a não ser experienciando-se, ela mesma, como outra que ela mesma”.³³ De modo ainda mais enfático, na conclusão do livro encontramos a seguinte afirmação:

[...] ninguém, decididamente, pode ver nela [na dialética do senhor e do escravo] a descrição ou a análise de uma situação proto-histórica ou sócio-política; pois o que está em jogo através da parábola que estamos explicitando é antes e acima de tudo a colocação em jogo das dimensões da autonomia e da inautonomia, da interioridade e da exterioridade, do por-si e do em-si, que são necessários para que a autoconsciência, acendendo à experiência do pensamento, se descubra capaz de conhecimento e reconhecimento autênticos.³⁴

Seguindo na mesma direção da leitura proposta por Labarrière, Henrique de Lima Vaz sustenta o seguinte a respeito da dialética do senhor e do escravo:

Para Hegel, Senhor e Escravo não são personagens de uma espécie de situação arquetipal da qual procederia a história. São apenas figuras de uma parábola com as quais Hegel pretende designar momentos dialéticos entrelaçados rigorosamente no discurso que expõe a formação do indivíduo para o saber. Esse saber deve apresentar-se como fundamento para a exigência histórica de uma sociedade do reconhecimento universal.³⁵

Ou seja, apresentando de que modo o indivíduo forma-se para o saber, Hegel estaria contando uma história que pretende ensinar sobre qual o fundamento “de uma sociedade do reconhecimento universal”. O objetivo do texto, nesse caso, seria mostrar, determinar, a partir de um relato, de que modo as consciências devem se relacionar para que haja um “reconhecimento universal”.

O ponto comum e subjacente às leituras de Labarrière e Jarczyk e de Henrique de Lima Vaz consiste em compreender que Hegel não está, no texto da seção “dominação e escravidão”, apresentando de que modo ocorreu a evolução concreta de uma

³³ LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline. **Les premiers combats de la reconnaissance**. Paris: Aubier – Montaigne, 1987, p. 41. Grifos do autor.

³⁴ Id. Ibid., p. 131-2.

³⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. **Revista Síntese**, s. l., n. 21, 1980, p. 23.

consciência, quais etapas ela percorreu e de que modo estas etapas contribuíram para sua evolução, mas possui um compromisso bem menor, o de ensinar, através de um exemplo, de que maneira as consciências devem se relacionar. Com relação a essa alternativa de leitura, a crítica mais forte, capaz de negar tal alternativa, envolve o recurso aos escritos do período de Iena, que podem auxiliar na interpretação do texto da *Fenomenologia*, mostrando, portanto, que Hegel efetivamente busca descrever e justificar de que maneira ocorre a evolução das consciências, bem como os motivos pelos quais as consciências devem se reconhecer. Se tal tarefa for realizada, e é a ela que nos dedicaremos a seguir, então a alternativa de leitura da dialética do senhor e do escravo segundo a qual ela consistiria em uma parábola resulta negada, pois torna o texto de Hegel menos comprometido com questões que envolvem justificação, e não apenas apresentação, bem como por exigir uma separação absoluta do texto da *Fenomenologia* em relação aos outros textos do período de Iena que o antecederam.

O marco inicial da nossa proposta de leitura da *Fenomenologia* pode ser encontrado na seguinte passagem do livro de Robert Williams intitulado *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*:

Hegel inicia [a seção “dominação e escravidão”] com uma descrição de um encontro concreto entre duas consciências aparentemente primitivas ou provinciais. Cada uma é o que é excluindo todas as outras e observando todas as outras como meramente acidentais ou inessenciais. Isso não precisa ser construído como uma ficção elaborada. Harris nota que nos primeiros manuscritos de Iena a família é o contexto social para a consciência, e o encontro aparentemente abrupto pode ser compreendido como ocorrendo no plano da família e do clã como unidades sociais primárias. A outra consciência-de-si confrontadora é externa, estrangeira, uma representante de outra família, defensora de suas propriedades e [de sua] honra.³⁶

Propomos, a partir do texto de Williams, interpretar a dialética do senhor e do escravo como a apresentação de uma etapa na evolução da interação entre as consciências. Entendemos que tal texto tem de ser lido como contendo *uma* etapa, que não é a primeira, mas

³⁶ WILLIAMS, Robert R. **Recognition**: Fichte and Hegel on the Other. New York: State University of New York Press, 1992, p. 171. A passagem de Harris que aponta para esta leitura de Hegel afirma o seguinte: “Em separação a essa concepção da personalidade da família, a luta por reconhecimento não pode surgir como um fenômeno estritamente *individual*. Empiricamente isto nunca é uma experiência estritamente individual, pois a gênese efetiva da sociedade política não está na família nuclear ou na economia familiar, mas na família ampla ou na economia tribal, que vem a ser unida com outras como está no *Volk*. Portanto nem aqui, nem na *Fenomenologia*, Hegel pretende oferecer uma abordagem histórica da gênese da sociedade política. A transição do ‘estado de natureza’ à ‘sociedade política’; aquilo que é exposto em ambas as obras, é uma construção ideal designada a mostrar-nos a função e o sentido da agressão e do medo resultante da ofensa e da morte no desenvolvimento da consciência racional, e particularmente na formação das instituições sociais racionais.” HARRIS, H. S. The Concept of Recognition in Hegel’s Jena Manuscripts. In: O’NEILL, John (Org.). **Hegel’s**

constitui, isto sim, um momento essencial ao desenvolvimento das consciências. Williams, assim como Harris, afirma que a luta entre as consciências ocorre em uma circunstância onde as consciências que lutam já interagem com outras consciências, dentro de suas famílias. Tal afirmação, entretanto, não encontra uma justificativa nas obras dos referidos autores, que se limitam a enunciá-la. Nessa medida, pretendemos, a seguir, apresentar, indicando trechos de escritos de Hegel anteriores à *Fenomenologia do espírito*, elaborados no período de Iena, de que maneira a alternativa proposta por Williams e Harris se justifica como a melhor hipótese de leitura da dialética do senhor e do escravo.

Antes de iniciar a exposição dos textos de Hegel, é fundamental mencionar alguns elementos do ambiente em que as consciências se encontram quando ocorre a luta pelo reconhecimento. Nos escritos de Iena anteriores à *Fenomenologia*, quando Hegel introduz a luta pelo reconhecimento, ele o faz após ter apresentado uma outra espécie de relação entre os indivíduos.³⁷ Essa relação inicia-se com o encontro e a união de um homem com uma mulher, que formam uma família, têm filhos e realizam tarefas, trabalham, buscando a manutenção desta forma de união entre os indivíduos. É nesse contexto, em que temos famílias já formadas, que existem enquanto totalidades, grupos fechados, que ocorrerá a luta entre os indivíduos. Consideremos, inicialmente, a seguinte passagem:

O aparecimento de um singular contra o outro é um múltiplo ter, o bem (*das Gut*), o meio exterior. Este é, segundo sua natureza, enquanto um exterior, um universal, e nele os singulares irrelacionados se relacionam uns aos outros. Mas é o bem de um deles; a relação de vários àquele [bem] é uma [relação] negativa, que exclui.³⁸

Nesse trecho está indicado que um indivíduo, um membro de uma família, tem algo como seu bem, algo que ele possui e toma como seu, uma coisa que foi fruto de seu trabalho em prol de sua família. Quando um outro indivíduo, que não integra aquela família, pretende tomar como seu o objeto em questão, temos então o primeiro contato entre indivíduos que não pertencem a uma mesma família. Nessa circunstância, “ambos estão na

Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary. New York: State University of New York Press, 1996, p. 246. Grifos do autor.

³⁷ Neste momento do texto apresentaremos de modo muito superficial a caracterização da família, uma vez que trataremos tal tema, com a profundidade exigida, no primeiro tópico do capítulo 2. Dessa maneira, a caracterização da família que aqui se encontra não é, neste momento, justificada, mas o será no capítulo seguinte.

³⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. O Fragmento 22 dos *Jenaer Sytementwürfe* (1803/1804). Traduzido por Erick C. de Lima. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Ano 5, n. 8, jun. 2008. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/reh8/erick.pdf>> Acesso em: 6 jun. 2010. p. 88. A partir de agora esse texto será referido com a sigla Frag. 22.

relação (*Im Verhältnisse*) em que se põem um frente ao outro (*gegeneinander*) como singularidade absoluta negativa, como totalidade”³⁹, e cada um diz para si mesmo: “Eu quero ser reconhecido nesta extensão de minha existência, em meu ser e minha posse”⁴⁰. Nesse mesmo sentido aponta o seguinte trecho da *Filosofia do espírito* de 1805-06:

As duas individualidades plenas se referem por sua vez uma à outra e se encontram em tensão recíproca. Sua existência imediata é excludente. Uma se apoderou, com suas terras, de um pedaço do solo [...]. O outro, por conseguinte, se encontra excluído do que *ele é*, o ser deixou de ser geral.⁴¹

Podemos, a partir dos textos acima apresentados, perceber qual a causa do conflito entre os indivíduos, a saber, o tomar para si, excluindo de todos os demais, tudo aquilo que é importante para a manutenção da família. Quando duas consciências, após terem formado famílias, tentam afirmar a posse de um mesmo objeto ou porção de terra, então surge o conflito, pois nenhuma das consciências está disposta a conceder a posse à outra, as duas agem como sempre agiram até então, elas pretendem se afirmar, cada uma, como única possuidora de tudo o que pretendem possuir; este comportamento é, para elas, o único comportamento adequado.

Essa disputa, se considerarmos que ela é uma disputa por algo estimado pelas consciências, em princípio poderia ocorrer mesmo antes da formação de uma família, uma vez que mesmo antes de integrar uma família uma consciência já precisa trabalhar para obter os objetos que necessita, tudo o que ela consome precisa ser obtido antes de ser consumido. Entretanto, nos textos de Hegel tal alternativa não é contemplada, uma vez que ele sustenta que o conflito ocorrerá entre as famílias.⁴² Essa leitura de Hegel, é preciso que se destaque, parece ser arbitrária, pois apresenta a luta pelo reconhecimento tendo lugar *apenas após* a formação da família, uma vez que os indivíduos que lutam sempre são membros de famílias. Contudo, por qual razão a luta entre as consciências apenas pode ocorrer após tais

³⁹ Frag. 22, p. 89.

⁴⁰ Frag. 22, p. 90.

⁴¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do espírito**. In: *Filosofia real*. Traduzido por José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 175. Grifos do autor. A partir de agora essa obra será referida com a sigla FiE.

⁴² Existem dois trechos na *Filosofia do espírito* que atestam essa afirmação: 1º) “A família como um *todo* se opõe a outro *todo* fechado em si”. FiE, p. 175. Grifo do autor; 2º) “o movimento não começa aqui pelo positivo, sabendo-se no outro e intuindo assim a negação do outro por si mesmo. [...] o silogismo começa com a autonomia do ser-para-si dos extremos, ou com o fato de que a autonomia de cada um deles é para o outro. E mais precisamente primeiro pelo lado do excluído, pois, se está *sendo para si*, é porque não é para o outro, porque é excluído do ser pelo outro; por sua vez o outro – a outra família – é para si tranqüila e espontaneamente. O excluído vulnera a posse do outro, introduz seu excluído ser-para-si, seu *me*, deforma algo nela”, FiE, p. 178. Grifos do autor.

consciências terem constituído famílias? Se o motivo da luta é definido como o desejo, por ambas as consciências, de um mesmo objeto, que é importante para a sobrevivência da família, por qual motivo eles não poderiam lutar para obter o objeto que cada um, individualmente, necessita para sua sobrevivência? O fato de Hegel ter determinado que a luta pelo reconhecimento apenas ocorre após a formação da família parece ser algo totalmente injustificado, se levarmos em conta o motivo que produz a luta entre as consciências.

Uma vez que duas consciências, que pertencem a famílias diferentes, se encontram e buscam reivindicar a posse de um determinado bem, surge o conflito, quando então as duas consciências pretendem impor a sua vontade uma à outra: “As duas individualidades plenas se referem por sua vez uma à outra e se encontram em tensão recíproca. Sua existência imediata é excludente. Uma se apoderou, com suas terras, de um pedaço do solo [...]. O outro, por conseguinte, se encontra excluído do que *ele é*.”⁴³ O indivíduo que se encontra excluído da posse, através da luta, do conflito com o possuidor, busca obter a posse que deseja.

[...] cada um tem de se pôr numa tal relação frente ao outro, por meio do que isto vem à luz: ele tem de lesá-lo, e cada um somente pode saber do outro se ele é totalidade, ao impeli-lo até a morte. E cada um somente se revela, da mesma forma, como totalidade para si, ao se dirigir consigo mesmo para a morte. Se ele em si mesmo se demora nos limites da morte (*innerhalb des Todes*), se ele se revela ao outro somente como pondo em jogo nisso a perda (*Verlust*) de uma parte ou de toda a posse, como chaga e não como a vida mesma, então ele é para o outro imediatamente uma não-totalidade, ele é não absolutamente para si, e se torna o escravo do outro. Se ele, nos limites da morte, se demora contíguo ao outro (*wenn er an dem andern innerhalb des Todes stehenbleibt*) e suspende o conflito antes da morte [medo], então ele nem se revelou como totalidade, nem conheceu o outro como tal.⁴⁴

Se o indivíduo que não detém a posse de algo pretende continuar a se afirmar como aquele que tudo possui, então ele tem de enfrentar o outro indivíduo, que está afirmando ser o possuidor deste algo. Quando os dois indivíduos envolvidos na relação agem desta maneira, o conflito entre eles apenas poderá ter um fim, a morte daquele que perde a luta, uma vez que nenhum deles está disposto a recuar em sua pretensão de se reconhecer como o único que deve ser possuidor de tudo.⁴⁵ Contudo, a luta pode ter outro resultado, pode

⁴³ FiE, p. 175. Grifos do autor.

⁴⁴ Frag. 22, p. 90.

⁴⁵ Nesse sentido Hegel afirma: “E aquela colisão tem e deve surgir, pois que o singular como tal seja uma indiferença racional somente pode ser sabido ao ser posta nela cada singularidade de sua posse e de seu ser, relacionando-se [o singular] a ela como um todo. Isto somente pode se mostrar ao empregar ele, por sua con-

ocorrer que um indivíduo, durante o conflito, recue em sua pretensão de se afirmar como possuidor, quando então este indivíduo, dando-se por derrotado, é escravizado pelo vencedor da luta. Os possíveis resultados da luta, a escravização do derrotado ou sua morte, já encontram menção no *Sistema da vida ética*, quando Hegel afirma, pouco após ter tratado do roubo, ou seja, da situação na qual um indivíduo se apodera de algo que pertencia a outro, que haverá um conflito entre os envolvidos, o qual poderá ter como desfecho ou a escravização ou a morte do derrotado.

A violência, ou antes a violência posta como individualizada: a força decide a subsunção, e aqui onde toda a personalidade real é o sujeito, deve introduzir-se imediatamente a relação de dominação e escravidão, ou se se pressupõe a igualdade absoluta, a impossibilidade de uma tal relação, portanto, a impossibilidade de um ser o indiferente e o outro o diferente, então, há que conservar a indiferença no combate enquanto ele é a diferença absoluta e a negação recíproca, e o litígio pode apenas resolver-se pela morte, na qual a conquista é absoluta, e é precisamente em virtude do ser-absoluto da negação que se afirma sem mais o seu contrário.⁴⁶

Por meio dessas passagens, de três textos anteriores à *Fenomenologia*, em que a luta entre os indivíduos ocorre após os mesmos terem se relacionado com outros indivíduos, dentro de uma família, podemos perceber que existe um ponto em comum entre os três textos e a seção “escravidão e dominação” da *Fenomenologia*, uma vez que neles encontramos a referência a um conflito, que tem por motivo a pretensão dos indivíduos de se afirmarem como possuidores de algo, e que resulta na morte ou na escravização do derrotado. Assim, ao que parece, tendo em conta os textos acima analisados, é legítimo afirmar que na *Fenomenologia do Espírito* a dialética do senhor e do escravo apresenta um conflito entre consciências que já haviam se relacionado com outras consciências, com os demais membros de sua família, e, em algum momento, ao buscar afirmar sua posse sobre algo, têm essa afirmação negada por outra consciência, situação a partir da qual ocorre o conflito entre elas, que pretendem se reconhecer, cada uma, como a única possuidora de tudo.

Um argumento adicional, em favor da interpretação por nós defendida, é encontrado quando atentamos ao fato de que na *Filosofia do Espírito* de 1805 Hegel denomina a relação conflituosa entre as consciências de “estado de natureza”, afirmando:

servação, toda a sua existência, ao não se dividir ele pura e simplesmente. E a prova tem seu término somente com a morte.” Frag. 22, p. 88.

⁴⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sistema da vida ética**. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 48. Substituí o termo “servidão” pelo termo “escravidão”. A partir de agora esse texto será referido com a sigla SVE.

“esta relação é o que correntemente se chama de o *estado de natureza*”.⁴⁷ Essa passagem pode ser relacionada ao adendo do § 432 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que está inserido dentro da seção que corresponde àquela da dialética do senhor e do escravo na *Fenomenologia*, no qual a circunstância em que os indivíduos lutam entre si é denominada como consistindo no “estado de natureza”: “a luta pelo reconhecimento na forma levada ao extremo, que foi indicada, só pode ter lugar no estado-de-natureza”.⁴⁸ Além disso, é relevante que se mencione, por ocasião da referência ao § 432 da *Enciclopédia*, a leitura de Kervégan da dialética do senhor e do escravo, uma vez que, tomando em conta o mencionado texto, ele afirma:

Para que as coisas fiquem claras, Hegel explicita verbalmente que “a luta pelo reconhecimento [...] só pode ocorrer no *estado de natureza*” (*Encycl.* 3 § 432 A, 533). A “dialética do senhor e do escravo” descreve sem dúvida a origem proto-histórica da sociedade; ela não indica nem o princípio racional da relação política de subordinação, nem o modo de constituição da humanidade do homem, em sua inteireza; pois esta envolve, para Hegel, toda a esfera do espírito, aí compreendido o espírito absoluto.⁴⁹

É certo que no texto da *Fenomenologia* que estamos discutindo não há qualquer menção ao fato de que as consciências que lutam pertenciam a famílias, mas isso, por si só, não basta para que essa alternativa seja excluída. Quando lemos a dialética do senhor e do escravo, devemos entendê-la como a descrição de *um aspecto* das relações entre as consciências, e, como se trata da descrição de um aspecto, é compreensível que não seja encontrada a apresentação dos diversos aspectos que compõem a situação que está sendo descrita no texto da *Fenomenologia*. Nessa medida, da ausência da descrição de todos os aspectos não se segue que tais elementos não existam, mas apenas que não são referidos, sendo esta omissão produto da perspectiva adotada na descrição. Seguindo essa direção, podemos apontar as posições de Philip Kain e Alexander Kojève. Kojève afirma que “o que evolui na história é o homem integral (concreto) que implica todos os elementos descritos nos

⁴⁷ FiE, p. 175. Grifos do autor.

⁴⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Traduzido por Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. 3. v. § 432, Ad. A partir de agora esse livro será referido com a sigla ECF.

⁴⁹ KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o hegelianismo**. Traduzido por Mariana Paolozzi Sérvulo Cunha. São Paulo: Loyola, 2008, p. 26. Grifos do autor. Também podemos citar outro comentário de Kervégan sobre o tema em discussão, desta vez feito em uma nota à observação do § 57 da *Filosofia do Direito*: “Hegel defende uma interpretação *histórica* – ou pré-histórica, pois este combate tem lugar ‘antes do início de uma história efetiva’ (FD, § 349, Obs), ou ‘no estado de natureza’ (Encl, III, p. 533) – do combate pelo reconhecimento”. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Principes de la philosophie du droit**. Traduzido por Jean-François Kervégan. Paris: Quadrige/PUF, 2003, p. 165, nota à observação do § 57. Grifos do autor.

cinco primeiros Capítulos da Fenomenologia”.⁵⁰ Já Kain, acompanhando essa maneira de abordar o texto da *Fenomenologia*, escreve: “Hegel interpreta cada estágio e pinça os problemas específicos que ele quer focar. Os próprios estágios não nos mostram todos os problemas que eles podem ou efetivamente possuem”.⁵¹

Como síntese do que foi até aqui analisado, pode-se então defender que a dialética do senhor e do escravo, da forma como ela é apresentada na *Fenomenologia*, não expõe, em realidade, como seria o primeiro contato entre duas consciências, mas, considerando o pano de fundo constante nos textos de Iena anteriores à *Fenomenologia*, podemos dizer que ela apresenta de que modo se desenvolveram efetivamente, realmente, os primeiros conflitos entre indivíduos. Na seção “dominação e escravidão”, conseqüentemente, encontraremos a descrição de como ocorreram os primeiros contatos entre indivíduos que pertenciam a diferentes famílias, encontraremos uma descrição do modo como indivíduos pertencentes a diferentes famílias se relacionaram inicialmente, em seus primeiros contatos.

Quando consideramos a dialética do senhor e do escravo a partir da base estabelecida pelos textos de Iena que precederam a *Fenomenologia*, sua capacidade explicativa torna-se mais forte do que seria se seguíssemos a alternativa proposta por Hyppolite e Stroud.⁵² Entretanto, a forma como Hegel descreve de que maneira se desenvolveriam os primeiros contatos entre os indivíduos pode ser questionada no tocante às suas bases de justificação, e é a tal tarefa que dedicaremos o restante deste tópico do presente capítulo.

Inicialmente, cabe atentar ao fato de que Hegel compreende que quando duas consciências, que já integram duas famílias distintas, se encontram, elas *necessariamente* lutam, enfrentam-se buscando derrotar uma a outra. Mas qual seria a justificativa para defender essa alternativa, que exclui de modo absoluto outra alternativa, a de que as duas consciências, ao se encontrarem e perceberem que ambas pretendem obter a posse de um único objeto, de alguma maneira entrassem em um acordo sobre como decidir a questão de maneira pacífica. Subjacente à recusa dessa última alternativa parece estar uma compreensão particular dos seres humanos, a de que eles tendem, primária e necessariamente, a agir de

⁵⁰ KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 2000, p. 40.

⁵¹ KAIN, Philip J. **Hegel and the Other**. Albany: State University of New York Press, 2005, p. 11. Também é relevante o seguinte comentário do mesmo autor: “Através da parte I [relativa aos primeiros cinco capítulos] temos apenas a consciência individual. Ainda não tomamos em conta a consciência cultural ou a consciência religiosa. Consciência individual, consciência cultural e consciência religiosa foram separadas, isoladas, assinaladas a diferentes partes do texto. A separação é artificial – para propósitos da análise.” Id. Ibid., p. 4.

⁵² Cf. p. 20-1.

modo egoísta, auto-interessado. Mas qual o fundamento, qual a justificativa para afirmar que no início histórico (ou pré-histórico, se quiser utilizar a categoria hegeliana) das relações entre os seres humanos os mesmos agiam dessa maneira? Quando se adota essa interpretação, o que se está fazendo, aparentemente, é projetar certos traços típicos de seres humanos adultos de um período histórico, o atual, que se encontram em um determinado ambiente, a outros seres humanos, separados por milhares de anos e que se encontravam em circunstâncias completamente distintas das atuais. Não podemos afastar a possibilidade de que haja tal constância no comportamento humano ao longo de toda sua história, é possível que o comportamento humano tenha se conservado da mesma maneira. Entretanto, o aspecto realmente importante para a discussão é que não existem dados suficientes para justificar qualquer das alternativas apresentadas, seja a alternativa de que há tal constante no comportamento humano, seja a de que não há. É em razão da insuficiência de informações conclusivas que estamos autorizados a rejeitar *qualquer* afirmação incondicional sobre como seria, originariamente, o comportamento humano. Quando estamos analisando a posição específica de Hegel, se de fato o que ele faz para encontrar uma caracterização da natureza humana é projetar traços específicos dos seres humanos de seu tempo, torna-se claro que a conclusão a que se chega não pode ser aceita, uma vez que não é suficientemente justificada, o mero fato de que as circunstâncias ambientais são completamente distintas pode nos servir de argumento para contestar a validade da projeção.

Não menos problemática é a concepção de que a primeira forma de organização dos seres humanos seja a família nuclear (pai, mãe e filhos), bem como a compreensão de que haveria um estágio anterior àquele das famílias nucleares, onde os indivíduos não estariam incluídos em nenhum grupo. Sobre esse último tema, pode-se alegar que os indivíduos isolados seriam os filhos das famílias, que haviam se separado das mesmas, o que podemos aceitar. O problema está no fato de sustentar que inicialmente tenha sido esta a estrutura da interação humana, a saber: indivíduos isolados se encontram, formam famílias, têm filhos, os quais, posteriormente, se separam de suas famílias de origem e encontram outros indivíduos, formando, então, novas famílias. Podemos deixar de lado a questão de saber se inicialmente, regredindo na evolução histórica, encontraríamos indivíduos dispersos ou famílias dispersas, uma vez que parece completamente impossível decidir-se em favor de uma ou outra alternativa, e devemos nos ocupar da seguinte questão: por qual motivo é necessário optar pela compreensão da origem da humanidade a partir de seres humanos individuais dispersos, ou famílias dispersas, e não de grupos de seres humanos? Ao que parece,

igualmente válida é a alternativa de que a origem da humanidade não é encontrada em indivíduos ou famílias particulares, mas sim em grupos de indivíduos, grupos que até certo estágio da evolução eram não-humanos e, convencionalmente, passam, em um estágio posterior, a serem considerados seres humanos. Aceitando como uma hipótese válida essa alternativa, podemos apresentar outra leitura da relação entre os indivíduos e os objetos que eles desejam.

Quando consideramos que a origem dos indivíduos ocorre no interior de um grupo, isto é, de uma forma de associação que inclui a família mas não se reduz a ela, pois envolve mais de uma família e também indivíduos não incluídos em qualquer família, podemos entender que há, de alguma forma, uma certa concepção mínima daquilo que consideramos uma propriedade de alguém. É possível que haja um costume estabelecido, o costume de que certas coisas são comuns e certas outras são propriedades de alguém, e, conseqüentemente, é possível que haja o costume do respeito à propriedade alheia. Se, em tal circunstância, houvesse um conflito sobre quem deveria ter como seu um determinado objeto, tal conflito possivelmente seria decidido de acordo com os hábitos daquele grupo, que decidiria com qual dos indivíduos deveria ficar a coisa que disputavam. Se essas considerações são válidas, então é igualmente equivocado afirmar, como uma verdade inquestionável, que a propriedade apenas teria se originado a partir da não-propriedade, da negação da propriedade do outro. Há um erro que consiste em não reconhecer a alternativa de que a propriedade tenha uma origem não conflitual, mas sim por meio de uma convenção pacífica, que posteriormente foi utilizada para resolver eventuais conflitos.

As questões que acima apresentamos, a título de objeção, não precisam ser respondidas, bastando que elas sejam aceitas como questões válidas, para que a maneira como Hegel apresenta as primeiras formas de interação entre os seres humanos seja considerada insatisfatória. Percebemos, então, que a tentativa, feita por Hegel, de apresentar um modelo que descreve as primeiras formas de interação entre os homens, carrega desde o início o defeito de se sustentar apelando apenas a uma *suposição*, suposição válida, mas insuficiente para servir de fundamento de uma análise sobre o comportamento humano.

1.2 A dialética do senhor e do escravo e uma descoberta sobre a liberdade

O segundo tópico do presente capítulo desenvolve-se em três partes, sendo que na primeira apresentaremos de que modo a noção de reconhecimento é abstratamente caracterizada por Hegel, na segunda será exposto como os indivíduos se relacionam e as formas de reconhecimento que eles desenvolvem e na terceira parte apontaremos a maneira como aquela noção abstrata de reconhecimento se realiza concretamente, e também indicaremos os elementos essenciais ao aprendizado da liberdade através da escravidão.

1.2.1 *Análise da noção de reconhecimento*

Com o intuito de posteriormente verificar a extensão da aplicação da noção de reconhecimento no estudo da relação entre senhor e escravo, faremos em separado a análise da referida noção para identificar, de forma mais precisa, seu significado. Subseqüentemente, em uma segunda etapa, buscaremos demonstrar que a noção de reconhecimento será apenas em parte concretizada na exposição desta relação, pois o desfecho da relação entre senhor e escravo na seção que trata da questão da escravidão não apresenta as consciências reconhecendo-se de maneira plena.⁵³ Esse resultado, o reconhecimento pleno, como veremos, apenas será apontado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

No primeiro parágrafo da seção “dominação e escravidão” obtemos alguns esclarecimentos sobre as noções de “reconhecimento” e “consciência-de-si”, bem como de sua relação. Hegel afirma:

A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. [...] O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determi-

⁵³ Confira, a respeito dessa forma de analisar a noção de reconhecimento, as conclusões obtidas a partir da análise da seção relativa à dialética do senhor e do escravo nas seguintes obras: WILLIAMS, Robert. R. **Recognition**: Fichte and Hegel on the Other. New York: State University of New York Press, 1992, p. 143. LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline. **Les premiers combats de la reconnaissance**. Paris: Aubier – Montaigne, 1987, p. 133.

dade na qual foi posta. O desdobramento do conceito [...], em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*.⁵⁴

A consciência-de-si somente é “*em si e para si*”, ou seja, somente é consciência-de-si para si mesma, quando ela se reconhece como tal, quando é capaz de reconhecer a si mesma, e, ao mesmo tempo, ver-se reconhecida em uma outra consciência-de-si, e ser reconhecida pela outra consciência-de-si. Assim, para que a consciência-de-si se auto-reconheça ela deve, necessariamente, ser reconhecida, não bastando que ela afirme conhecer-se. “O conhecimento de si próprio imediato é de fato consciência falsa”, a consciência, o eu, “depende do outro para sua autodescoberta. [...] O eu não pode ser simplesmente para si mesmo, mas precisa e depende do outro em sua própria autorelação”.⁵⁵

Neste momento Hegel está afirmando que o reconhecimento de uma consciência-de-si é duplamente dependente, dependente do reconhecimento feito pela própria consciência-de-si e do feito por uma outra consciência-de-si. Conseqüentemente, o reconhecimento de uma consciência-de-si enquanto consciência-de-si é diferente do conhecimento que a consciência obtém através de objetos, pois este último apenas depende de sua capacidade de dominar os objetos, já que estes sempre são passivos em relação à consciência. A dupla dependência que está presente quando uma consciência busca reconhecer-se ocorre pois “nem o eu nem o outro [i.e., nem uma consciência nem a outra] tem uma absoluta prioridade ou privilégio”.⁵⁶ Portanto, ao contrário do que ocorre na relação entre a consciência e os objetos, onde a consciência possui “uma absoluta prioridade” frente aos objetos, que simplesmente deixam que a consciência se reconheça como dominadora através do domínio que exerce sobre eles, na relação de reconhecimento entre as consciências não é possível um simples fazer-se reconhecer de uma consciência, pois para reconhecer-se a consciência depende do assentimento da outra consciência.

A razão apresentada por Hegel para que existam tais condições refere-se à essência da consciência-de-si, que é identificada como sendo a capacidade que ela possui de

⁵⁴ FE, p. 142-3, HW, 3/145-6. Grifos do autor. As referências da *Fenomenologia do espírito* são feitas tendo por base a paginação da edição brasileira, a partir de agora citada com a sigla FE, e da edição alemã da *Hegel Werke*, citada com a sigla HW. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Traduzido por Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. **Hegel Werke**: Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden. Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM. Utilizaremos a edição da *Hegel Werke* para facilitar a identificação dos textos citados que não foram originalmente divididos em parágrafos numerados e que podem ser encontrados nesta edição que reúne os textos de Hegel.

⁵⁵ WILLIAMS, Robert. R. **Recognition**: Fichte and Hegel on the Other. New York: State University of New York Press, 1992, p. 151.

⁵⁶ Id. Ibid., loc. cit.

sempre negar sua determinação atual, ou seja, enquanto consciência-de-si ela não é estática, não se reduz à sua condição atual, ela é em-si-mesma, pois não é dependente de nada, sequer de sua determinação atual, “o seu ser é agora justamente aquela fluida substância simples do puro movimento em si mesmo”.⁵⁷ Como a consciência não pode ser estática, devendo estar em permanente mudança, não é capaz de reconhecer-se sozinha, pois quando se observa, observa aquilo que é agora, sua determinação atual, não sua verdadeira essência. Sua verdadeira essência somente pode ser observada através de uma outra consciência-de-si, e apenas na medida em que esta outra consciência-de-si for observada enquanto tal, enquanto livre, independente de sua determinação atual, pois, como Williams observa, “apesar do reconhecimento incluir autoco incidência ou satisfação, isto não ocorre através da eliminação do outro, mas através da parceria e sociedade com o Outro”.⁵⁸

É por observar uma outra consciência como consciência dinâmica, e afirmar-se como semelhante a esta consciência, que a consciência-de-si é capaz de reconhecer-se. Portanto, o “movimento do *reconhecimento*” ocorre através de um “desdobramento”⁵⁹, quando uma consciência desdobra-se em outra consciência para observar-se e reconhecer-se. A consciência irá concluir, a respeito de si mesma: “Somente sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo”.⁶⁰

Para que a consciência observe-se, reconheça-se, ela precisa reconhecer como sua semelhante uma outra consciência, e, então, deve observar esta outra consciência não como um mero objeto, totalmente capturado e compreendido, em outras palavras, não-livre, estático. O que for observado deve ser observado como algo capaz de mudança, de se determinar, possuindo uma natureza dinâmica. Mas não basta isso, a consciência observada deve adotar a mesma postura frente à consciência que a observa, deve também reconhecer a outra consciência como sua semelhante, pois somente assim estará na mesma condição que a consciência que a observa e será um bom reflexo desta. Se a consciência observada não se reconhecesse como semelhante à consciência que a observa, esta última consciência não poderia se reconhecer, pois não estaria observando uma consciência que é como ela é. Encontramos confirmação a essas conclusões quando lemos os seguintes trechos:

⁵⁷ FE, p. 138, HW, 3/140.

⁵⁸ WILLIAMS, Robert. R. **Recognition**: Fichte and Hegel on the Other. New York: State University of New York Press, 1992, p. 155.

⁵⁹ FE, p. 143, HW, 3/145-6. Grifo do autor.

⁶⁰ HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Traduzido por Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 180.

O meio-termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto. Como porém é consciência, cada extremo vem mesmo para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu ser-*fora-de-si* é retido em si; é *para-si*; e seu ser-*fora-de-si* é *para ele*. [...] Cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem* como *reconhecendo-se reciprocamente*.⁶¹

No final do texto acima citado há o destaque de um traço do reconhecimento, a reciprocidade, essencial para que uma consciência possa reconhecer-se através de outra consciência. Outro traço essencial do reconhecimento é o fato dele implicar, necessariamente, a ação das consciências, que devem agir, interagir, e não apenas observar uma a outra, pois sem o agir recíproco das duas consciências o reconhecimento não se realiza, eis que ele exige que cada consciência reconheça a outra e mostre para a outra que a reconhece. Tal aspecto pode ser notado na observação feita por Williams: “Reconhecimento não é apenas um conceito e estrutura, ele é também uma *ação*, um *fazer*, que é inerentemente bilateral. Reconhecimento não é meramente algo a ser contemplado, mas algo a ser feito”.⁶²

A consciência possui em sua essência o fato “de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta”⁶³, significa dizer, ela possui como elemento integrante de sua essência a liberdade, a capacidade de determinar-se de outra forma que não sua forma atual. Tendo em vista que a consciência é livre, podendo ser algo outro do que é em um determinado momento, ela apenas pode reconhecer-se quando toma outra consciência como um ser livre, um ser que pode ser diferente do que atualmente é. Dada essa especificidade do próprio ser da consciência, ela apenas pode se reconhecer caso, de modo contínuo, ela reconheça outras consciências como suas semelhantes. O reconhecimento que uma consciência realiza não será pleno a menos que seja exercitado constantemente. Se uma consciência reconhece outra consciência como sua semelhante, e, em seguida, afasta-se da consciência reconhecida, então ela deixa de reconhecer-se como consciência. O reconhecimento pleno envolve um reconhecimento mútuo, as duas consciências envolvidas devem reconhecer-se mutuamente. Uma consciência não pode continuar a se reconhecer se ela universaliza, toma como válido para sempre, o reconhecimento que outra consciência lhe deu em um determinado momento.

⁶¹ FE, p. 144, HW, 3/147. Grifos do autor.

⁶² WILLIAMS, Robert. R. **Recognition**: Fichte and Hegel on the Other. New York: State University of New York Press, 1992, p. 157. Grifos do autor.

⁶³ FE, p. 143, HW, 3/145.

Tendo em conta a importância da ação para que o reconhecimento ocorra, passamos então a considerar as ações das consciências em seus primeiros contatos e de que maneira o processo de reconhecimento se desenvolve concretamente.

1.2.2 *A relação entre o senhor e o escravo*

No presente tópico trataremos da relação entre senhor e escravo, tendo por base o estudo da seção “dominação e escravidão” da *Fenomenologia do Espírito* e apresentando a gênese e os efeitos dessa relação entre as consciências. Inicialmente, apontaremos as razões que desencadeiam a luta entre as consciências, e, em seguida, trataremos do desfecho da luta e de suas conseqüências para as partes envolvidas. Tendo em vista o resultado da luta, a partir da noção de reconhecimento exposta no tópico anterior deste trabalho será discutida a extensão do reconhecimento que senhor e escravo obtêm através de sua relação.

Em um primeiro momento devemos considerar um problema interpretativo concernente à origem da luta entre as consciências, se o *motivo gerador* é o desejo que uma consciência tem de ser reconhecida como consciência ou o desejo de dominar os objetos e reconhecer-se como dominadora. Nos próximos parágrafos buscaremos apontar algumas passagens que indicam ser a segunda hipótese acima mencionada mais ajustada ao texto de Hegel.⁶⁴ Nesse instante é importante destacar que os desejos referidos logo acima possuem propósitos essencialmente distintos, o primeiro é o desejo de obter um conhecimento sobre si através do outro tomado como semelhante, o segundo é o desejo de obter algo, o objeto desejado, e, quando obtém o objeto, a consciência irá reconhecer-se como a dominadora do objeto dominado. Nesse segundo caso a consciência tem por propósito principal dominar o objeto, e, quando ela alcança este objetivo, ela se reconhece como dominadora observando o objeto dominado como produto de sua ação enquanto consciência dominadora.

A primeira passagem que aponta para a interpretação de que o desejo da consciência inicialmente é desejo de dominar os objetos, e não de ser reconhecida, é a

⁶⁴ Stern aponta três maneiras de tratar da transição do desejo à luta de vida e morte, e conclui sua análise não se filiando plenamente a nenhuma das hipóteses elencadas. A interpretação que exporemos busca oferecer uma alternativa às leituras sugeridas por Stern, tentando solucionar alguns problemas apontados pelo referido autor através de uma maior ênfase ao fato de que as consciências arriscam suas vidas. Cf. STERN, Robert. **Hegel and the Phenomenology of Spirit**. London: Routledge, 2002, p. 75-83.

seguinte: “A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo, o que tem é um objeto independente”.⁶⁵ Assim, o desejo da consciência em relação à outra consciência é, inicialmente, desejo da outra consciência como objeto, a outra consciência é vista como um objeto, algo que pode ser dominado, e não como uma consciência, como uma semelhante. Dessa forma, o que a consciência busca através da luta não é o reconhecimento de que ela é uma consciência, através da observação da outra consciência como semelhante, mas sim dominar a outra consciência, que é vista como um objeto e não como uma consciência.⁶⁶ Dominando a outra consciência, que é vista como um objeto, a consciência reconhece a si mesma como dominadora através do objeto dominado, através de uma outra consciência, a qual, neste momento, é observada como objeto e não como uma consciência capaz de oferecer reconhecimento pois é semelhante à outra consciência.

Outra passagem que também fornece indícios para sustentar a hipótese adotada é a seguinte: “Sua operação [a operação do senhor sobre o escravo] é a negação abstrata, não a negação da consciência, [esta última espécie de negação é aquela] que *suprassume* de tal modo que *guarda e mantém* o suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser-suprassumido”.⁶⁷ Mais uma vez, a impressão que se tem é de que a outra consciência é vista como um mero objeto, e, então, não é exigido que ela reconheça a consciência que domina como dominadora, mas sim que ela se deixe dominar.

Por fim, um terceiro trecho pode ser referido para justificar a interpretação adotada: “O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma *coisa* como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial”.⁶⁸ Aqui são dois os relacionamentos do senhor, um com a coisa e o outro com a consciência. Essa passagem parece indicar que, essencialmente, o que valia para a consciência dominadora era apenas o desejo de dominar a coisa, o desejo que a consciência tinha de reconhecer a si mesma como a dominadora através dos objetos que ela dominou. Somente após surgirá o desejo de ser reco-

⁶⁵ FE, p. 143, HW, 3/146.

⁶⁶ No sentido da interpretação de que inicialmente uma consciência observa a outra como um objeto é a leitura de Labarrière e Jarczyk: “duas consciências que se encontram uma face à outra não valem uma para a outra a não ser como os ‘objetos comuns’”. LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline. **Les premiers combats de la reconnaissance**. Paris: Aubier – Montaigne, 1987, p. 98. Na mesma direção estão as interpretações de Hyppolite e Kojève. Cf. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Traduzido por Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 180. KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 2000, p. 17-8.

⁶⁷ FE, p. 146, HW, 3/150. Grifos do autor.

⁶⁸ FE, p. 147, HW, 3/150-1. Grifo do autor.

nhecida *pela* outra consciência, e tal desejo somente aparece na medida em que uma consciência percebe que aquele ser que ela pretende dominar é capaz de oferecer uma outra forma de reconhecimento que não o simples deixar-se dominar.

Nesse momento é oportuno observar que o termo “reconhecimento”, quando utilizado para referir o que uma consciência obtém na sua relação com os objetos que domina, possui uma acepção diversa daquela dada por Hegel nos primeiros parágrafos da seção que trata da dominação e da escravidão. Nesse último caso, o termo “reconhecimento” designa uma relação em que duas consciências, considerando-se mutuamente como consciências, conhecem a si mesmas observando uma a outra e afirmando uma da outra que a outra é uma semelhante; conhecem a si mesmas reconhecendo-se na outra consciência. No contexto em que estamos estudando, em que as consciências encontram-se pela primeira vez, é correto afirmar que ambas lutam pelo reconhecimento se com isto queremos dizer que cada uma das consciências luta para reconhecer a si mesma como dominadora. Não parece ser possível, neste momento do texto, e considerando o contexto no qual a luta tem lugar⁶⁹, entender que a luta entre senhor e escravo é uma luta por reconhecimento de si através de uma outra consciência que é vista como semelhante. É nesse sentido que aponta o texto de Hegel ao afirmar que as “consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro *ser-para-si*, ou seja, como consciência-de-si”.⁷⁰ A afirmação de Hegel parece muito razoável para o contexto do encontro entre as consciências, é difícil imaginar como duas consciências, que até o momento de seu primeiro encontro sempre estiveram em uma relação de pura negação em relação a tudo no mundo, podem, simplesmente ao verem uma a outra, passar a desejar obter um conhecimento preciso de si mesmas, e já saberem que só obteriam tal conhecimento através de uma outra consciência.

Quando pela primeira vez uma consciência encontra outra consciência, ela não identifica esta outra consciência como uma consciência, sua semelhante, mas sim como um objeto entre os demais, como os que já havia encontrado. Até então a consciência não havia encontrado nada senão objetos passivos em relação a ela, e estes eram conhecidos e dominados plenamente pela consciência, pois, no princípio, “cada sujeito [...] encontra o outro primeiro como um ‘objeto’ em seu campo prático, como uma ‘coisa’ a ser integrada nos

⁶⁹ Cf. tópico 1.1, p. 23 e seguintes.

⁷⁰ FE, p. 145, HW, 3/148. Grifo do autor.

planos e projetos do primeiro sujeito”.⁷¹ No início, as consciências são, uma para a outra, meros objetos, elas são consciências que não se reconhecem, e, portanto, não são, ainda, consciências-de-si uma para a outra, não são consciências que se reconhecem através do reconhecimento de outra consciência tomada como semelhante. Não muito diferente disso, e evidenciando que a primeira forma de interação entre os sujeitos não ocorre em uma relação de igualdade, é o que ocorre quando se formam os casais, uma vez que ao encontrar e tentar dominar uma mulher, a mesma se deixa dominar.⁷² Apenas quando uma consciência encontra outra consciência, que não é uma mulher, mas sim um homem, ela está frente a um ser que se comporta de modo diferente do usual.

É tendo em vista o fato de as consciências não se observarem como semelhantes que Hegel afirmará, a respeito da noção de reconhecimento apresentada nos parágrafos iniciais da seção, o seguinte:

Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso [obter a verdade de si como consciência-de-si] não é possível a não ser que cada um [cada consciência envolvida] leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si; ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro.⁷³

No trecho citado Hegel mostra-se empenhado em destacar que a noção de reconhecimento que havia sido exposta não se realizará enquanto os indivíduos mantiverem uma posição em que se consideram diferentes de tudo no mundo.⁷⁴ “Os dois ‘eus’ concretos que se defrontam devem reconhecer, um e outro, como não sendo apenas coisas viventes, e este reconhecimento não deve ser inicialmente um reconhecimento apenas formal”.⁷⁵ O trecho citado também é importante pois confirma a hipótese levantada, o desejo que move as consciências para a luta não pode ser o desejo de reconhecerem-se como consciências-de-si, pois no momento em que elas se encontram não buscam o reconhecimento de si como consciência-de-si.

⁷¹ PINKARD, Terry. **Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 55.

⁷² Cf. capítulo 2, p. 71-2.

⁷³ FE, p. 145, HW, 3/148.

⁷⁴ Labarrière e Jarczyk observam, a respeito do texto do nono parágrafo: “Nessa perspectiva, um detalhe de estilo carrega todo o seu sentido. Hegel, ao início desta figura, no § 9, havia sublinhado que não se pode falar da relação das duas consciências ‘uma *para* a outra’, ou de sua ação ‘uma *pela* outra’. Ele sela agora sua separação de fato suprimindo entre elas, seja sobre o modo de uma negação, todo particular que marcaria a destinação ou a reciprocidade, escrevendo simplesmente: ‘uma *e* a outra’, ou ‘as duas’”. LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline. **Les premiers combats de la reconnaissance**. Paris: Aubier – Montaigne, 1987, p. 104. Grifos do autor.

⁷⁵ HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Traduzido por Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 184.

Uma outra passagem do texto da *Fenomenologia* é ainda mais esclarecedora a respeito de como devemos entender o uso do termo “reconhecimento”: “para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual”.⁷⁶ Podemos notar a preocupação que Hegel tem em apontar que o reconhecimento nem sempre é o reconhecimento que ocorre da forma apresentada nos primeiros parágrafos da seção dominação e escravidão. Enquanto as consciências não se observam como semelhantes, o reconhecimento que uma consciência pode obter é sempre um reconhecimento que ela obtém observando a si mesma, ou seja, “unilateral”, e este reconhecimento ocorre por meio de um outro ser que é tomado como diferente, logo, “desigual”.

Na leitura do nono parágrafo da seção relativa à dominação e escravidão encontramos Hegel empregando os termos “certeza” e “verdade” para qualificar o conhecimento que uma consciência tem de si mesma. Ele afirma que “cada uma [das consciências] está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente”.⁷⁷ A “verdade”, para Hegel, em oposição à “certeza”, no contexto caracteriza-se por ser uma certeza que o sujeito possui e que é confirmada pelo mundo, confirmada por um “objeto independente”.⁷⁸ Uma consciência-de-si possui a certeza, e não a verdade, a respeito do fato de ser uma consciência-de-si, pois ela não encontrou nada no mundo que confirmasse a sua certeza de que ela é uma consciência-de-si. Nesse sentido aponta o comentário de Vaz ao afirmar que no mundo humano “a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque [aqui] o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência-de-si”.⁷⁹

As duas consciências, quando se encontram pela primeira vez, trazem consigo a verdade de que são seres capazes de dominar os objetos. Essa verdade elas obtiveram ao observarem-se atuando no mundo e alterando o mundo, elas confirmaram sua

⁷⁶ FE, p. 148, HW, 3/152.

⁷⁷ FE, p. 145, HW, 3/148.

⁷⁸ Confira, quanto ao significado do termo “verdade”, o seguinte texto: Dialética do reconhecimento e consciência de si. In: MIRANDA, Nilson; FRANCISCHELLI, Leonardo A. (Orgs.). **Cruzamentos: Psicanálise, filosofia, política e ética**. Porto Alegre: Criação Humana, 2000. p. 74-5.

⁷⁹ VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. **Revista Síntese**, s. l., n. 21, 1980. p. 17.

certeza subjetiva enquanto ser dominador ao observar um objeto, aquele objeto que elas desejavam, dominado, de modo que atestava esta certeza. Mas essa verdade diz respeito ao fato de que as consciências são capazes de dominar os objetos do mundo, não ao fato de serem capazes de dominar tudo o que há no mundo. A consciência vive em uma situação em que sua certeza de sujeito capaz de tudo dominar é a todo momento questionada, pois, se quando ela domina um determinado objeto ela volta a confirmar a certeza que possuía de si mesma, como ela consome o objeto dominado a verdade que possuía de si enquanto dominadora se dissolve e ela volta para sua certeza subjetiva. A consciência que busca afirmar-se como dominadora vive em um mundo que a todo instante põe em dúvida sua certeza, o reconhecimento que ela obtém de ser dominadora pelo objeto dominado é a todo momento dissolvido, ao dominar o objeto ela o consome e perde aquela confirmação que havia obtido de si como dominadora do objeto.

Será com a introdução do escravo na relação que a consciência dominadora tem com o mundo que ela poderá finalmente alcançar a verdade de que ela é dominadora. Quando o senhor interpõe o escravo entre ele e o mundo, e obriga o escravo a trazer-lhe os objetos do mundo, ele torna-se independente do mundo, e sua certeza de ser dominador agora não é mais posta em dúvida com o consumo do objeto, pois ele tem um escravo que lhe providencie novos objetos para serem consumidos.⁸⁰ Vaz parece estar seguindo essa interpretação ao afirmar que “o escravo e a coisa exercem respectivamente a função mediadora que permite à consciência-de-si do Senhor afirmar-se na independência reconhecida do seu ser-para-si”.⁸¹ Com a interposição do escravo entre ele e as coisas no mundo, o senhor finalmente consegue libertar-se dos desejos que possuía e que a todo instante colocavam em dúvida sua condição de dominador. A esse respeito Hegel escreve:

[...] para o senhor, através dessa mediação [a mediação do escravo], a relação imediata *vem-a-ser* como a pura negação da coisa, ou como *gozo* – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se

⁸⁰ Esse argumento é em parte de Pinkard, na medida em que observa a introdução do escravo na relação que o senhor tem com o mundo possui a capacidade de libertar o senhor da necessidade de buscar no mundo os objetos que confirmam sua certeza enquanto consciência dominadora. Nosso argumento distancia-se do apresentado por Pinkard pois ele entende que a luta entre as consciências teria se originado do interesse que ambas as consciências possuíam em interpor um escravo em sua relação com o mundo. Cf. PINKARD, Terry. **Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 50-2.

⁸¹ VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. **Revista Síntese**, s. l., n. 21, 1980. p. 22.

conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha.⁸²

O senhor também obterá a verdade da certeza de que ele é o dominador pois seu domínio sobre o escravo não se exerce da mesma maneira que seu domínio sobre os demais objetos. Ao dominar o escravo, o senhor não o destrói, ele o deixa viver, sob a condição de que o escravo libere o senhor da necessidade que ele tem de ir ao mundo confirmar a certeza que possui de si através da dominação dos objetos do mundo. A dominação do escravo é de uma espécie diferente daquela que ocorre em relação aos demais objetos do mundo, a verdade da certeza que o senhor tinha de si como dominador não é dissolvida logo após ele dominar o objeto (o escravo), agora, o objeto dominado permanece existindo, e, ainda assim, existe apenas enquanto objeto dominado, não por sobreviver à tentativa de dominação.

É importante que se faça um esclarecimento sobre a natureza da verdade que o senhor obtém através do escravo, tendo em vista as seguintes observações de Hegel: “A consciência inessencial [o escravo] é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a *verdade* da certeza de si mesmo. Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito”.⁸³ Hegel está preocupado em destacar que a verdade obtida pelo senhor, através de sua relação com o escravo, não é uma verdade plena, uma verdade de acordo com o conceito dos sujeitos envolvidos. Quando o senhor descobre a verdade de que ele é independente de tudo, ele o faz através do escravo, ele obtém esta certeza reconhecendo-se em um objeto, o escravo, que não está sendo observado de acordo com seu conceito, o conceito de uma consciência. É porque a consciência que é escrava é observada como um objeto, e não como uma consciência, que o senhor obtém a verdade de que ele é independente do mundo. Como essa verdade é obtida através de uma concepção equivocada da consciência escrava, uma concepção que a observa como objeto, e não como consciência, a verdade é transitória, ela não se apóia no conceito do objeto, mas apenas na atual manifestação da consciência que é escrava.

A respeito da interposição do escravo entre o senhor e o mundo, resta ainda observar que no texto de Hegel não encontramos uma explicação sobre como o senhor descobriu que com um escravo ele poderia conquistar a verdade de sua certeza de ser dominador. Teria o senhor, ao conquistar o escravo, imediatamente se dado conta de que com o

⁸² FE, p. 148, HW, 3/151. Grifos do autor.

⁸³ FE, p. 149, HW, 3/152. Grifo do autor.

escravo ele alcançaria uma verdade estável de sua certeza enquanto dominador do mundo, ou ele apenas descobriria isto com o passar do tempo? Ou, ainda, o que parece menos provável, e foi sustentado por Pinkard, como indicamos logo acima: teria o senhor iniciado a luta buscando atingir a verdade quanto à sua certeza de dominador através da dominação deste objeto de uma espécie particular, o escravo? Ademais, a consciência que vence a luta podia possuir mulher e filhos que trabalhavam, mas neste caso, ela sabia que aqueles seres que se deixaram dominar podiam trabalhar. Entretanto, partindo dessa constatação ela não poderia concluir que o escravo, uma consciência que resistiu à dominação, seria apto ao trabalho.

A hipótese levantada por Pinkard é a que parece estar mais distante do texto, pois ela envolve a pressuposição de que as consciências iniciam a luta buscando algo diferente do simples reconhecimento de que elas são dominadoras através do domínio dos objetos. Acima foram apontados os motivos para sustentar essa posição interpretativa, e se esses motivos estão corretos, então não é possível aceitar a leitura de Pinkard, pois ela comete o equívoco de pressupor que a luta se inicia por uma razão diferente da apontada anteriormente em nossa interpretação.⁸⁴ A leitura de Pinkard também é equivocada pois pressupõe que as consciências, mesmo antes de terem se relacionado de qualquer maneira com outras consciências, já saibam que uma consciência dominada pode ser interposta entre a consciência que domina e o mundo.

Entre as duas outras interpretações apontadas, parece-nos mais adequada a alternativa de que com o transcurso da relação o senhor dê-se conta de que com o escravo ele finalmente é independente em relação ao mundo. O senhor interpõe o escravo entre ele e o mundo pois assim ele pode dominar, a um só tempo, os objetos do mundo e o escravo, ele recebe do escravo os objetos do mundo sem ter de ir ao mundo buscá-los, e, ao mesmo tempo, domina o escravo, forçando-o a trabalhar. Em um determinado momento o senhor dá-se conta de que não mais precisa preocupar-se em afirmar sua certeza enquanto dominador buscando no mundo os objetos e os dominando, agora ele confirma sua certeza através do escravo. Entendemos que o senhor não sabia, desde o início de sua relação com o escravo, que ele se tornaria independente em relação ao mundo interpondo o escravo entre ele e o mundo. Parece que supor tal conhecimento do senhor implica entender o senhor preocupado, fundamentalmente, em adquirir a verdade de sua certeza enquanto dominador. Por razões de coerência com a apresentação inicial das duas consciências, que buscam o reconhecimento de que são

⁸⁴ Cf. p. 24-6.

dominadoras através do objeto dominado, estando preocupadas essencialmente em dominar o objeto, e apenas de forma indireta em como observam a si mesmas, não parece razoável a alternativa de que o senhor saberia (usamos aqui a noção de “saber” no sentido hegeliano), desde o instante em que interpôs o escravo entre ele e o mundo, que assim atingiria a verdade de sua certeza.

Voltemos, agora, ao momento da luta entre as consciências.

A consciência afirma-se como consciência e não reconhece tal condição à outra consciência, ela inicialmente busca a outra consciência não como uma consciência, mas como um objeto a ser dominado, busca o reconhecimento de que ela é, e apenas ela é, uma consciência, ela é aquela que tudo domina. O reconhecimento que a consciência espera obter não é o reconhecimento que uma outra consciência poderia oferecer, o reconhecimento de que ela é uma consciência, mas, isto sim, a consciência busca o reconhecimento de que ela é a dominadora, e ela reconhece a si mesma desta maneira quando os objetos se deixam dominar. A luta das consciências surge do desejo de se reconhecer como dominadora, desejo este que está presente em ambas as consciências, e no momento da luta as consciências não se observam como semelhantes, pelo contrário, observam uma a outra como um objeto de desejo, que através da dominação servirá para afirmar sua identidade de dominadora.

Nesse momento, então, as consciências “se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte”.⁸⁵ A luta travada é de “vida ou morte” pois é movida por uma exigência unilateral feita por ambas as consciências, elas não estão dispostas a reduzir suas pretensões de reconhecimento unilateral. Portanto, ou há o reconhecimento, ou a negativa de reconhecer implicará na morte daquela consciência que se nega a prestar tal reconhecimento. Não há qualquer espécie de negociação entre as consciências, elas não admitem que se estabeleça um meio-termo entre seus interesses individuais.

No confronto a consciência descobre uma resistência ao seu desejo de dominar, e, lutando, busca quebrar esta resistência e afirmar-se. Ela não teme a resistência, ela acredita que ao final a resistência será superada e ela vencerá, pois sempre foi assim, todos os objetos com os quais ela lidou acabaram por ceder e se deixaram dominar.⁸⁶ Afirmamos que as consciências não temem a morte pois, quando pensamos a relação de uma destas consciên-

⁸⁵ FE, p. 145, HW, 3/149. Grifo do autor.

⁸⁶ Essa certeza da consciência foi confirmada inclusive quando ela tentou impor sua vontade a uma mulher. Cf., capítulo 2, p. 71-2.

cias com o mundo, vemos que, se no passado a consciência havia tido sua vida posta em risco e sobreviveu, então ela não passou a ter consciência de que pode morrer, o que ocorreu foi uma confirmação daquela certeza que ela tinha de que nada deveria temer. Ao superar a adversidade, a consciência afirma que não deve temer nada. Se a consciência perdesse, ela morreria, e, então, não aprenderia que deve temer a própria morte. Somente quando perde a luta para outra consciência, em uma luta até a iminência da morte, e tem sua vida poupada, é que a consciência aprende a temer a própria morte. Apenas aqui o temor não é seguido da própria morte, apenas aqui o medo da morte não se extingue junto com o sujeito que teme.⁸⁷

Na luta de vida ou morte cada consciência enfrenta a outra em busca do reconhecimento de que ela é dominadora através do objeto dominado, e o produto final da luta, se ambas as consciências mantiverem esta posição de enfrentamento total, será a morte de uma das consciências. Na medida em que uma consciência não aceita ser dominada, ela é forçada a isto de todas as formas, e a mais drástica das maneiras de dominar um objeto é negando a ele qualquer reação, qualquer possibilidade de escapar da dominação que lhe é imposta, matando-o. Mas esse não é o único desfecho possível para a luta, pois pode ocorrer que uma consciência, frente à inevitável derrota que se lhe apresenta, recue e abandone sua posição unilateral de exigir o reconhecimento e não se deixar dominar, e então ela se comportará como um objeto, proporcionará ao dominador o reconhecimento de que ele é dominador, aceitará realizar o desejo da consciência vencedora, aceitará a condição de objeto dominado através do qual a consciência dominadora se reconhece.

Uma questão que se coloca, a respeito da interpretação do texto, é o que levaria a consciência a aceitar a condição de escrava e preterir a morte que assegura até o fim a liberdade. Uma resposta possível, mais próxima ao texto⁸⁸, é a de que a consciência, quando presencia o risco iminente de perder a vida, descobre que ela valora a vida acima de tudo, inclusive de sua liberdade, e, temendo a perda deste seu valor supremo, aceita submeter-se e deixa-se dominar.

Outra alternativa seria a de que a consciência derrotada prefere reconhecer que a outra consciência é dominadora, comportando-se como objeto dominado, a morrer. Ela

⁸⁷ Nesse sentido é interessante referir que Rousseau, em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*, afirma que no estado de natureza o homem não possui qualquer motivo para temer a morte. Cf. ROUSSEAU, Jean Jacques. **On the Origin of Inequality**. Traduzido por G. D. H. Cole. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 335.

⁸⁸ Hegel afirma: “Nessa experiência [da luta], vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si”. FE, p. 147, HW, 3/150.

teria percebido que, se por um lado, com sua morte estaria afirmando que ela é uma consciência livre, algo que não se deixa dominar como os objetos, por outro lado esta afirmação seria inútil, pois “a morte é a negação *natural* desta mesma consciência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento”.⁸⁹ Com a morte, o objetivo de ser reconhecida como dominadora é totalmente negado à consciência, ao passo que, se continuar a viver, a consciência poderia ter, no futuro, novas oportunidades de enfrentar a consciência dominadora e, vencendo, obter a condição de dominadora.

A crítica que pode ser feita a essa interpretação é que ela pressupõe que a consciência derrotada possa pensar que no futuro irá ter a oportunidade de vencer a consciência dominadora. Em razão desse problema, e do fato de o texto não fornecer suporte a essa interpretação, parece ser mais razoável a primeira hipótese de leitura, apesar de também possuir um defeito, a pressuposição não explicada pelo texto de que a consciência vencida dê-se por derrotada para sempre, que, ao aceitar a condição de escrava, a consciência não vislumbra a possibilidade de, no futuro, escapar desta condição de dominação. Ao final das contas, e tendo em vista os problemas que essas duas alternativas apresentam, talvez o mais adequado seja simplesmente pensar que no texto apresenta-se *uma* situação, em que *uma* consciência, por *um* motivo completamente desconhecido, deixou-se dominar. Dessa maneira, o texto apresentaria *um* evento, que ocorreu certa vez e teve como resultado a submissão de uma consciência à outra, tendo isto ocorrido por algum motivo desconhecido. Hegel não faz isso, mas aponta um motivo, a descoberta para a consciência-de-si derrotada de “que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si”.⁹⁰ Entretanto, esse motivo, como observamos acima, mostra-se insatisfatório como fonte de explicação para o comportamento da consciência derrotada.

A consciência vencedora, por sua vez, *pode* aceitar a rendição da consciência vencida, quando então, ao invés de matá-la, deixa que ela viva, pois assim obterá o reconhecimento que desejava quando iniciou a luta. Seguindo uma das hipóteses que acima levantamos, a respeito de quando o senhor perceberia que interpondo o escravo entre ele e o mundo alcançaria a certeza de que ele é o dominador do mundo, podemos supor que o senhor deixaria a outra consciência viver pois, assim, tornaria verdade a certeza que possuía de si como dominador, quando então, mesmo não destruindo o objeto dominado, ainda assim seria dominador deste objeto. Tratar-se-ia de uma forma de dominação que não se dissolve quando

⁸⁹ FE, p. 146, HW, 3/149. Grifo do autor.

⁹⁰ FE, p. 147, HW, 3/150.

se realiza, até então, quando a consciência dominava um objeto ela o consumia, agora, a consciência domina o objeto e, ao mesmo tempo, o conserva, sem que com esta conservação perca o domínio do objeto.

Da luta pelo reconhecimento resultam duas consciências distintas, “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, a outra é o *escravo*”.⁹¹ É importante observar que, se por um lado sabemos que a consciência escrava temeu a morte e preferiu viver a morrer conservando sua liberdade até o fim, não podemos, a partir desta informação, inferir de modo simples que o senhor não temeu a morte e que graças a isto ele vence a luta, como afirmam Hyppolite e Robert Williams⁹². Há dois pontos a serem tratados, um relativo ao que leva à vitória de uma das consciências, e o outro quanto a existência ou não de um temor da morte por parte do senhor.

O primeiro ponto mencionado, de que seria a ausência de medo do senhor o que lhe teria assegurado a vitória, parece não exigir uma grande análise. Para responder à afirmação feita por Hyppolite e Williams parece que basta procurar no texto destes autores alguma explicação a respeito de como o simples fato de que uma das consciências não teme a própria morte garante que esta consciência seja vitoriosa na luta. Se observarmos os textos dos dois autores perceberemos que eles não oferecem uma resposta à questão levantada, limitando-se a afirmar que o escravo é escravo em razão de seu medo da morte, e, por oposição, é senhor aquela consciência que não teme a morte, o que, claramente, não é uma conclusão válida, pois do fato do escravo temer a morte não se deduz que o senhor não teme a morte.

Quanto ao segundo ponto, se pensarmos em duas consciências que nunca haviam se encontrado em uma situação de dominação, ou seja, que nunca haviam sido escravas de outra consciência, então, como já argumentamos em um momento anterior deste texto⁹³, de fato elas não temeriam a morte ao iniciar a luta, e, dado que a consciência que agora ocupa a posição de senhor venceu a luta, esta consciência não esteve na iminência de

⁹¹ FE, p. 147, HW, 3/149. Grifos do autor.

⁹² Robert Williams afirma: “O senhor não tem nenhum medo da morte”. WILLIAMS, Robert R. **Recognition: Fichte and Hegel on the Other**. New York: State University of New York Press, 1992, p. 175. Jean Hyppolite afirma: “O senhor não teve medo da morte e elevou-se imediatamente acima de todas as vicissitudes da existência”. HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Traduzido por Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 190.

⁹³ Cf. p. 44-5.

perder sua vida, e, portanto, não temeu a morte. É importante destacar que o senhor não temeu a morte pois sua vida não esteve ameaçada a ponto de perdê-la, o senhor não teme a morte pois ele vence a luta. Williams e Hyppolite apresentam o senhor assumindo esta condição de senhor em razão da ausência do medo da morte, mas em verdade trata-se do inverso, é porque o senhor venceu a luta que ele não teme a morte, é porque não teve sua vida ameaçada e poupada que ele não tem medo da morte. O senhor não venceu a luta por não temer a morte, se ele venceu a luta ele sequer tomou conhecimento da possibilidade de morrer. Não se trata de não temer a morte, trata-se de ignorar a possibilidade da morte.

Se considerarmos a hipótese de que uma das consciências envolvidas na luta já havia sido escrava, e, portanto, já havia tomado ciência da possibilidade de morrer, já havia temido a morte, ainda assim não bastaria a ciência de que pode morrer para fazer com que ela perdesse a luta com outra consciência. A consciência que já havia sido escrava poderia vencer a luta, a ciência da possibilidade de morrer não precisa ser encarada como um temor paralisante, em algumas situações específicas a consciência que foi escrava pode entrar em uma luta com outra consciência pois acredita que, nas circunstâncias em que se encontra, a outra consciência não oferece risco à sua vida. Ter consciência da própria mortalidade não é razão suficiente para se supor que uma consciência não irá lutar.

As afirmações feitas acima, a respeito da possibilidade de que os envolvidos na luta temam a própria morte, podem ser confirmadas se levarmos em consideração as seguintes passagens:

Esta aplicação é o agir *duplicado*: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do *Outro*, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, *o agir por meio de si mesmo*, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*, nem o modo *imediato* como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente.⁹⁴

O que Hegel parece estar afirmando, com esses trechos, é que as consciências precisam lutar para dominar a outra consciência e assim “elevantar à verdade [...] sua certeza

⁹⁴ FE, p. 145-6, HW, 3/149-50. Grifos do autor.

de ser-para-si”. Tendo em vista esse traço das consciências, e que a dominação ocorre por meio da morte da outra consciência, é correto afirmar que cada consciência arrisca sua vida quando enfrenta a outra consciência. Das afirmações feitas por Hegel, porém, não se segue que as consciências devam saber que ao lutar estão arriscando suas vidas. Observando de um ponto externo à luta Hegel pode afirmar que as consciências estão arriscando suas vidas ao enfrentarem-se, mas em nenhum momento ele afirma que as consciências sabem que estão arriscando suas vidas. Se considerarmos as experiências que as consciências tiveram antes de se encontrarem, como o fizemos anteriormente, parece mais razoável pensar que as consciências não sabem que estão arriscando suas vidas quando elas se enfrentam.

Além disso, considerando o fato de Hegel afirmar que as consciências arriscam suas vidas, é certo que ambas não temem a morte, portanto, é despropositado afirmar que o senhor vence porque não teme a morte. Ambos, senhor e escravo, no início da luta não temiam a morte, se um deles temesse tentaria fugir da luta. Hegel afirma que “assim como arrisca sua vida, cada um [dos envolvidos na luta] deve igualmente tender à morte do outro”⁹⁵, logo, cada um dos envolvidos arrisca sua vida, nenhum deles teme a morte. O senhor não vence por não temer a morte, e conclui-se isto pelo simples fato de que ambos os envolvidos não temem a morte, portanto, ambos deveriam vencer, se o que decide o vencedor da luta é a ausência de medo diante da possibilidade de morrer.

Um outro problema, aparentemente não solucionado no texto da *Fenomenologia* que estamos analisando, concerne a como o senhor descobre que aquele ser com quem se defrontou não é igual aos demais objetos, que aquele ser possui desejos, assim como o senhor. Uma hipótese de solução que podemos levantar seria a de que por meio da luta o senhor dá-se conta de que aquele ser com quem lutou não é uma mera coisa entre as demais, que é dominada sem oferecer grande resistência, mas algo que tem de ser dominado, vencido. Surge, com a luta, um conhecimento para o senhor, ele passa a saber que aquele ser com quem lutou não é simplesmente um objeto que se deixa dominar, este objeto é, isto sim, algo que deve ser dominado, vencido na luta. O escravo não é um simples objeto, ele é observado pelo senhor como possuindo algo de semelhante ao senhor. O escravo lutou, assim como o senhor, buscando dominar, mas, ao contrário do senhor, perdeu a luta, e não estando disposto a perder sua vida para manter a imagem que faz de si mesmo como ser dominador, deixou-se dominar.

⁹⁵ FE, p. 146, HW, 3/149.

A hipótese que acima apresentamos, porém, não é plenamente satisfatória, ela pressupõe que seria uma diferença de grau de resistência o que permitiria a uma consciência perceber que aquele objeto com o qual está lutando é um semelhante a ela no que se refere à posse de desejos. Porém, outros objetos, animais ferozes, poderiam ter oposto à consciência uma resistência de igual grau, e, portanto, não poderia ser isto o que distingue os animais de um ser que possui desejos e é semelhante à consciência.

Os problemas quanto aos primeiros contatos, porém, não acabam aqui, Hegel tampouco esclarece, na seção relativa à dominação e escravidão, como o senhor irá observar o escravo após vencê-lo na luta, nem como se daria a mudança do modo de observar aquele objeto com o qual o senhor lutou; não fica claro no texto porque o senhor decide poupar aquele objeto. O que podemos supor, e que parece ter sido a hipótese assumida por Hegel, é que foi com a luta que o escravo mostrou-se diferente dos objetos que o senhor até então havia encontrado, o escravo, a partir de então, será observado como um objeto que busca dominar, e, a partir da ciência que o senhor obtém desta peculiaridade do escravo, ao observar o comportamento do escravo na luta, a dominação que o senhor impõe sobre o escravo será diferente daquela que ocorre quando o senhor se relaciona com os demais objetos. Os objetos que o senhor havia encontrado até então nunca haviam se comportado como se pretendessem dominar o senhor, nunca haviam apresentado um desejo de dominar. O senhor perceberá, no comportamento do escravo, que ele possui desejos, e então, ao dominar o escravo, o senhor dominará não só o escravo enquanto um objeto, mas também os desejos do escravo, inclusive o desejo de continuar a viver, pois o senhor tem o poder de tirar a vida do escravo. Com o escravo, o senhor tem diante de si uma nova forma de dominação, que não tinha antes, pois o que ele dominava eram objetos que não mostravam possuir desejos.

O senhor, como vimos, irá reconhecer-se como independente em relação ao mundo e capaz de tudo dominar através do escravo, que afirma tais características como pertencentes ao senhor quando se submete ao senhor e é dominado. O senhor reconhece-se como senhor por meio do escravo, é ao observar o dominado como dominado que o senhor se reconhece, identificando-se como aquele que domina o dominado. É necessário observar que o senhor não se reconhece como dominador através do reconhecimento que o escravo lhe dá, de que ele é o dominador, o senhor não exige do escravo que ele o reconheça, o reconhecimento que ele obtém através do escravo não ocorre por um reconhecimento oferecido pelo escravo, mas sim através da condição de dominado que o escravo representa. Mas o senhor se reconhece como dominador não apenas pela condição de dominado do escravo, mas também

pois o senhor controlará os desejos do escravo, o que ele fará exigindo do escravo que realize seus desejos. Assim, o senhor reconhece-se como dominador também dos desejos do escravo, e se reconhece assim ao observar no trabalho do escravo a realização daqueles desejos que ele impôs ao escravo.

O escravo, ao perder a luta, ficou preso em sua condição de ser no mundo, tornou-se um ser não-livre, um objeto de dominação do senhor, o temor da morte aprisionou o escravo, não fosse a presença deste medo, o escravo aceitaria morrer livre. Tendo isso em vista, Hyppolite afirma que “o escravo não é propriamente escravo do senhor, mas da vida; é escravo porque recuou diante da morte, preferiu a escravidão à liberdade na morte”.⁹⁶ O escravo escolheu a vida em detrimento da imagem que fazia de si como um ser independente, e, dominado, ele perdeu sua liberdade e se tornou escravo do senhor. O senhor domina o escravo e dele pode exigir tudo, e, então, como o senhor deseja usufruir os objetos, ele se vale do escravo para obter tais objetos. Como vimos anteriormente, o senhor, não tendo que obter os objetos do mundo, poderá finalmente dedicar-se ao gozo destes objetos, que lhe foram trazidos pelo escravo, o senhor passa da certeza à verdade de sua independência do mundo graças à interposição do escravo entre ele e o mundo.

O escravo é obrigado pelo senhor a proporcionar-lhe os objetos de seu desejo, e, assim, o escravo trabalhará para o senhor e seu trabalho consistirá em levar o que existe no mundo ao senhor, para que este satisfaça seus desejos. O escravo não goza dos objetos que obtém com seu trabalho, ele possui contato com a realidade apenas na medida de sua necessidade, não de seu prazer. Ao contrário do seu comportamento em relação ao mundo quando era livre, agora o escravo não consome o objeto que obteve do mundo como o resultado de seu desejo de dominação, o seu desejo de dominação não conta mais, o que importa é o desejo do senhor. O escravo é forçado pelo senhor, pelo medo de ser morto, a suspender seus desejos e realizar os desejos do senhor. A ação do escravo não é mais guiada por seus desejos, mas sim pelos desejos de um outro, o senhor.

Hegel afirma que o trabalho “é desejo *refreado*, um desvanecer *contido*, ou seja, o trabalho *forma*”.⁹⁷ A formação que advém do trabalho é a formação produzida na consciência do escravo, o escravo forma-se através do trabalho. Até estar sob o domínio do senhor, o escravo nunca havia tido a necessidade de refrear seus desejos, ele sempre buscava

⁹⁶ HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Traduzido por Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 188.

⁹⁷ FE, p. 150, HW, 3/153. Grifos do autor.

realizá-los; é somente quando é dominado, e sabe que se tentar realizar seus desejos será morto, que o escravo realiza a experiência de refrear os seus desejos. Com o trabalho, a consciência do escravo é formada a partir da “retenção do desejo”⁹⁸, trabalhando os objetos para seu senhor o escravo é forçado a refrear seus desejos em favor da realização dos desejos do senhor, e, portanto, acaba por libertar-se de seus desejos ao aprender que pode refreá-los. Apesar de parecer muito forte a conclusão de que o escravo liberta-se de seus desejos com o trabalho, ela é perfeitamente adequada ao contexto se tivermos em conta que, caso o escravo não contenha seus desejos, o senhor não hesitará em fazer valer sua superioridade e matará o escravo. Assim, dada essa expectativa de comportamento por parte do senhor, é razoável afirmar que o escravo, trabalhando, liberta-se de seus desejos, seja do desejo de consumir os objetos, seja, de acordo com a conclusão expressa por Hegel em outro momento do texto, e que trataremos a seguir, do desejo de manter sua vida a todo custo.

A consciência do escravo, através do trabalho, não será “só essa universal dissolução em geral, mas ela se implementa *efetivamente* no servir. Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando, o elimina”.⁹⁹ O que se pretende afirmar, nessa passagem, é que quando trabalha a consciência do escravo irá eliminar aquele seu desejo primitivo, aquele desejo que possuía quando se encontrava aderida “ao ser-aí natural”, aquele desejo que representava uma “universal dissolução em geral”, o desejo que fazia o escravo consumir e destruir o objeto consumido. Ao trabalhar, a consciência do escravo se altera, deixa de ser a consciência que acredita ser capaz de tudo dominar, e passa a ser a consciência de um ser que é capaz de dominar não só alguns objetos do mundo, mas inclusive seu próprio desejo de dominação dos objetos. Instaura-se uma nova espécie de dominação, a dominação dos próprios desejos.

Antes do surgimento da relação de dominação, aquele que agora ocupa a posição de escravo realizava seus desejos sempre que estes surgiam, sua relação com as coisas era puramente negativa, o desejo o movia para a destruição das coisas e à afirmação de si mesmo como único ser subsistente. Mas essa relação com o mundo não correspondia à realidade, a consciência, então, ficava na esfera da certeza de si, não atingia sua verdade em relação ao mundo. Com o trabalho, a consciência do escravo irá conter seus desejos, não mais terá com as coisas uma relação de pura destruição e auto-afirmação, agora o escravo não pode

⁹⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. **Revista Síntese**, s. l., n. 21, 1980. p. 22.

⁹⁹ FE, p. 149-50, HW, 3/153. Grifo do autor.

destruir as coisas, ele precisa conservá-las e alterá-las, para que, então, elas satisfaçam seu senhor.

A partir dessa nova relação da consciência com a coisa surge a possibilidade de que a consciência finalmente venha a reconhecer-se de modo mais adequado, não apenas como uma certeza de si que se identifica como sendo o simples ato de negar e consumir tudo a sua volta, mas identificar-se como um ser que está *no* mundo e é capaz de modificar o mundo. Esse conhecimento será exibido à consciência pelos objetos que ela transforma, pelos objetos em que ela põe sua forma individual quando trabalha, e, reconhecendo nos objetos a forma que impôs neles, a consciência reconhece que sua identidade não consiste no simples ato de negar, tampouco consiste na mera submissão a um senhor. A partir da observação de sua forma nos objetos a consciência reconhece que parte de sua natureza é ser um objeto no mundo, é estar no mundo e nele atuar, seja alterando-o, seja negando-o. Nesse sentido é o comentário feito por Bourgeois em relação à função formadora do trabalho: “O sujeito afirma então o objeto – como matéria – ao afirmar-se ele próprio nela – como forma – e para afirmar-se ele próprio em sua realidade verdadeiramente humana, pois a realidade é, primeiro, objetividade”.¹⁰⁰

Entretanto, cabe destacar, o conhecimento que a consciência escrava obteve observando os objetos que carregam sua forma subjetiva não se constitui ainda a verdade do ser no mundo da consciência escrava. Observando os objetos que estão no mundo e carregam sua forma subjetiva, a consciência pode ter a certeza subjetiva de que ela é um ser no mundo, pois aqueles objetos apontam nessa direção, e mostram, em sua forma, a impressão que a consciência neles colocou. O escravo não pode ter acesso à verdade de que ele é um ser no mundo através da observação dos objetos trabalhados, estes objetos não o reconhecem como um ser no mundo, é ele que irá se reconhecer como ser no mundo ao observar as alterações que ele provoca no mundo. O escravo não encontrou um outro ser no mundo que ele considerasse seu semelhante, e, ao mesmo tempo, considerasse como um ser no mundo, os objetos não são semelhantes do escravo. O senhor não se considera um ser no mundo, portanto, o escravo não pode tomá-lo como um semelhante que está no mundo e que reconhece o escravo como um ser no mundo. Somente se duas consciências, uma para a outra, se considerarem como seres no mundo, é que elas podem chegar à verdade de que são seres no mundo. O que o escravo obtém, através da observação dos objetos trabalhados por ele, é apenas uma

¹⁰⁰ BOURGEOIS, Bernard. **Hegel – Os atos do espírito**. Traduzido por Paulo Neves. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004, p. 79.

certeza, não a verdade, os objetos não afirmam que o escravo é um ser no mundo, é o escravo que afirma de si mesmo esta condição, trata-se de uma certeza subjetiva, o objeto modificado apenas indica uma verdade parcial, a verdade de que o escravo é capaz de alterar o mundo.

Hegel afirma que “a consciência trabalhadora [...] chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma”¹⁰¹, ou seja, a consciência do escravo intui a si mesma, como um objeto independente, por meio dos objetos independentes que agora carregam sua forma, a forma que ele impôs aos objetos com seu trabalho. O escravo dá-se conta de que ele encontrará sua identidade ao atuar no mundo, interagir com as coisas como uma entre elas e as modificar, e nas modificações reconhecer-se enquanto consciência que não é pura negação do mundo, mas que está no mundo o alterando, e, desta maneira, em parte permanecendo nele por meio dos objetos que transforma.

A formação produzida pelo trabalho não reside apenas na libertação do escravo de seus desejos, ela vai além, é uma etapa da formação da própria consciência-de-si do escravo. Com o trabalho, o escravo toma ciência do fato de que sua existência no mundo não se esvaia com sua morte, pois, na medida em que os objetos agora exibem a forma pessoal que lhes foi imposta pelo escravo, o aspecto subjetivo da consciência sobreviverá à sua morte, sobreviverá na forma subjetiva imposta aos objetos do mundo. Quando a consciência torna-se independente de seu existir atual, ela nega o medo que antes possuía e que a colocou na condição de dominada por um senhor. Neste sentido, Kojève afirma que “o homem que trabalha reconhece no mundo efetivamente transformado por seu trabalho sua própria obra: ele reconhece a si mesmo; ele vê aí sua própria realidade humana”.¹⁰² De modo ainda mais explícito, encontramos a seguinte afirmação de Hyppolite:

A coisidade diante da qual o escravo tremia é eliminada, e o que aparece no elemento da coisidade é o puro ser-para-si da consciência. Logo, o ser-em-si, o ser da vida, já não está separado do ser-para-si da consciência, mas o trabalho da consciência de si eleva-se à intuição de si mesma no ser.¹⁰³

Agora chegamos a um ponto sensível do argumento sobre o papel formador do trabalho, pois Hegel afirma que através do trabalho o escravo perderá o medo da morte¹⁰⁴, mas não indica o que levaria a tal perda. Apresentaremos, a seguir, algumas alternativas de

¹⁰¹ FE, p. 150, HW, 3/154.

¹⁰² KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 2000, p. 31.

¹⁰³ HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Traduzido por Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 191.

¹⁰⁴ Cf. FE, p. 150, HW, 3/154.

solução do problema, e buscaremos apontar como nenhuma das alternativas parece ser plenamente satisfatória.

Segundo a interpretação de Pinkard, com o trabalho o escravo aprenderia que os objetos somente têm valor para o senhor quando lhe são dados por ele, escravo, pois o senhor deseja obter tais objetos de maneira incondicional e sem qualquer esforço de sua parte. Pinkard afirma:

Porque o escravo internalizou o ponto de vista *subjetivo* do mestre a respeito das coisas como a “verdade”, como o ponto de vista *objetivo* nos termos do qual ele deve julgar seu próprio ponto de vista subjetivo, ele entende que estes objetos contam como algo de valor na medida em que *ele*, o escravo, os trabalha.¹⁰⁵

Surge para o escravo um novo ponto de vista, ele aprende que seu trabalho é valioso ao senhor, que o senhor depende dele para gozar dos objetos que deseja. Agora, o escravo sabe que as coisas valem apenas na medida em que são trabalhadas por ele, o escravo aprende que “os objetos naturais do mundo contam como coisas de valor apenas na medida em que *ele*, o escravo, os integra em *um* esquema de satisfação de desejo”.¹⁰⁶ Podemos supor, considerando as afirmações de Pinkard, que o escravo perderia o medo da morte pois saberia, ou suporia, que o senhor, por dar valor aos objetos que o escravo lhe fornece, não mataria o escravo para não perder aquela condição de gozo em que ele se encontra graças ao escravo. Assim, o escravo perderia o medo da morte pois acreditaria que, ao lutar, caso perdesse, não seria morto; como seu trabalho tem valor, o escravo acreditaria que com a luta ou ele se libertaria de sua condição de dominação, ou continuaria nesta condição, não haveria risco à sua vida, ele não deveria temer a morte.

Mas o argumento de Pinkard não parece resistir a uma maior análise. Uma primeira crítica que pode ser feita à sua interpretação refere-se ao fato de que Hegel não aponta, em nenhum momento do texto, que o escravo, através do trabalho, dá-se conta de que o senhor valora seu trabalho, assim como não aponta que o escravo descobre que seu trabalho tem valor para o senhor. A segunda crítica que pode ser apontada, e que parece ser mais forte, é que mesmo se aceitarmos que o senhor valora o trabalho do escravo, e que o escravo sabe isto, não se segue que o senhor atribui ao trabalho do escravo um valor absoluto. O senhor, até

¹⁰⁵ PINKARD, Terry. **Hegel's Phenomenology**: The Sociality of Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 61-2. Grifos do autor.

¹⁰⁶ Id. *Ibid.*, p. 62. Grifos do autor.

então, valorava acima de tudo sua auto-imagem como ser dominador, e não parece razoável supor que ele abandone esta disposição quando o escravo manifeste seu desejo de libertar-se da dominação. O que parece mais razoável é que o senhor não hesite em matar o escravo que negou a sua condição de dominador ao negar-se a continuar a servir.

Outra interpretação de qual seria o motivo para que o escravo perdesse o medo da morte é apontada a partir da seguinte passagem da *Fenomenologia*:

Esse meio-termo negativo ou *agir* formativo é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma.¹⁰⁷

Segundo essa interpretação, o que Hegel estaria afirmando na passagem acima citada é que o escravo aprenderia que ele permanecerá no mundo através de seu trabalho, através da forma subjetiva que colocou nos objetos que trabalhou. Tendo aprendido que ele permanecerá por meio dos objetos por ele trabalhados, o escravo deixaria, então, de temer a morte. Seguindo essa linha de interpretação podemos citar Gadamer, pois ele afirma, após mencionar a passagem da *Fenomenologia* que citamos, o seguinte:

[...] a consciência que trabalha chega a “ver o ser independente como a si mesmo”. O significado é claro. Nós temos aqui a autoconsciência da habilidade, que vê a si mesma continuamente e por fim confirmada naquilo que ela “forma” e formou. Através do trabalho, a consciência-de-si que é para-si-mesma estabelecida no “elemento da permanência”.¹⁰⁸

Parece ser no mesmo sentido que se desenvolve o argumento de Bourgeois quando ele analisa o papel desempenhado pelo trabalho na formação da consciência. No texto, porém, não é apresentada a razão para que o indivíduo perca o medo da morte, mas podemos apontar alguns indícios de qual seria a posição de Bourgeois. Inicialmente, em sua exposição, Bourgeois cita um grande trecho do § 195, e, a seguir, aponta o papel que o trabalho cumprirá:

[...] promover sua significação intelectual, portanto universalizante, isto é, reconciliadora em sua visão da existência mundana dos homens. O sujeito que trabalha, que se afirma ele próprio através do desvio assim forçado do

¹⁰⁷ FE, p. 150, HW, 3/153-4. Grifos do autor.

¹⁰⁸ GADAMER, Hans Georg. Hegel's Dialectic of Self-Consciousness. In: O'NEILL, John (Org.). **Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary**. New York: State University of New York Press, 1996. p. 164.

reconhecimento do objeto, tende por seu sentido, ontologicamente falando, a objetivar-se num objeto que trabalha.¹⁰⁹

Não fica explicado no texto o que realiza a perda do medo da morte, mas, ao que parece, Bourgeois está insinuando que, ao “objetivar-se num objeto que trabalha”, o sujeito que trabalha perderia o medo da morte. Nessa altura do texto ocorre a passagem da *Fenomenologia* para os escritos de Iena, e, então, Bourgeois cita um destes escritos: “a ferramenta é ‘aquilo em que o [fato de] trabalhar tem sua permanência, é a única [coisa] que resta do trabalhador e do que é trabalhado, e aquilo em que a contingência deles se eterniza’”.¹¹⁰ A respeito do emprego dessa citação, podemos pensar que seriam as ferramentas que garantiriam uma espécie de “imortalidade” do sujeito que trabalha, mas, mesmo que isto seja verdadeiro quanto à posição de Hegel nos escritos de Iena, não é respondida a questão inicialmente posta, sobre como o sujeito, no contexto da relação entre senhor e escravo, perde o medo da morte. Bourgeois não explica que motivos levariam o leitor a aceitar o recurso aos escritos de Iena para explicar a relação entre senhor e escravo, e, dado que o trabalho surge em contextos muito diversos nos dois textos, a tentativa de explicar o que leva à perda do medo da morte fica frustrada, ou, ao menos, depende de maior justificação.

Aproxima-se da interpretação de Bourgeois a leitura feita por Hyppolite da questão sobre como o trabalho produz a perda do medo da morte. Hyppolite afirma:

[...] nessa operação que parece inessencial [o trabalho] o escravo torna-se capaz de dar a seu ser-para-si a subsistência e a permanência do ser-em-si; o escravo forma-se a si mesmo não somente ao formar as coisas, mas também imprime no ser essa forma que é a da consciência de si, e assim o que encontra em sua obra é ele mesmo. [...] O trabalho do escravo atinge a contemplação do ser independente como sendo de si mesmo.¹¹¹

Assim como Bourgeois, Hyppolite não apresenta, claramente, uma resposta à questão relativa a como ocorre a perda do medo da morte. Ao que parece, tendo em vista os dois trechos acima citados, a interpretação de Hyppolite sustentaria que o medo da morte é perdido pois, trabalhando, o escravo reconhece a si mesmo nos objetos que trabalhou e colocou a sua forma subjetiva, e, como estes objetos permanecem à sua morte, ele, de certo modo, também permanecerá vivo, através da forma subjetiva posta nos objetos.

¹⁰⁹ BOURGEOIS, Bernard. **Hegel – Os atos do espírito**. Traduzido por Paulo Neves. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004, p. 79-80.

¹¹⁰ Id. Ibid., p. 82.

¹¹¹ HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Traduzido por Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 191.

Por um lado podemos destacar um mérito da exposição de Hyppolite, ressaltar que com o trabalho a consciência escrava assume uma nova postura em relação a si mesma, não se reconhecendo como simples negação de tudo que lhe é externo, mas sim como um ser no mundo, algo que possui uma realidade objetiva. Por outro, deve-se questionar como seria possível, pelo simples fato de uma consciência ter abandonado uma visão subjetiva inteiramente dissociada da realidade externa, que esta consciência pudesse deixar de temer sua morte. Como ocorreria a passagem do simples reconhecer nos objetos a forma que lhes foi imposta à idéia de que o sujeito iria sobreviver à sua morte biológica? Seguindo esse mesmo enfoque, e objetando tanto à explicação de Hyppolite quanto à de Bourgeois, é importante apontar que também resta sem solução a questão de se não seria esperar muito, de uma consciência em um estágio inicial do desenvolvimento de sua subjetividade, que ela fosse capaz de superar seu medo da morte através de pensamentos tão elaborados como a idéia de que ela sobreviverá à sua morte nos objetos que trabalhou.

O trabalho inicialmente parecia cumprir o papel de alienador da consciência escrava, colocando-a em uma circunstância de pura negação de seu ser como consciência, ele aniquilava sua vontade própria e sua liberdade, sua natureza de consciência, e a reduzia a um mero objeto no mundo. Ao final da seção dedicada à dominação e escravidão, porém, Hegel irá destacar que com o trabalho a consciência do escravo poderá refletir sobre si mesma e descobrir a si mesma em sua atividade; o trabalho, no final, cumprirá uma função desalienadora da consciência escrava, ele ensinará ao escravo que ele não está submetido àquilo que determinam seus desejos, e que seu ser não é identificado com o puro negar tudo que lhe é alheio. O trabalho, que inicialmente era alienador, por negar à consciência do escravo a liberdade que lhe pertence segundo seu conceito, eis que o escravo é uma consciência, produzirá uma aproximação da consciência do escravo de sua verdade enquanto consciência-de-si. Porém, Hegel se apressa em destacar, não basta que o escravo trabalhe para que ele abandone a condição de alienação em que se encontra, é necessário, para que o escravo reflita sobre si mesmo adequadamente, que estejam presentes dois elementos, “o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar”.¹¹²

Exigindo a presença dos dois elementos, simultaneamente, para que o escravo reflita sobre si mesmo de modo adequado, Hegel busca destacar a importância da condição de escravidão, é apenas sendo escravo que a consciência pode atingir um novo está-

¹¹² FE, p. 151, HW, 3/154.

gio de reflexão sobre si mesma, se ela houvesse realizado os dois momentos em circunstâncias distintas, não teria ocorrido a reflexão necessária para o avanço da maneira como a consciência percebe a si mesma. Hegel indica a existência de uma mútua dependência dos elementos para a formação da consciência da seguinte maneira:

Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se forma sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade *em si*, e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência.¹¹³

Se a consciência trabalhasse sem ter vivenciado o medo da morte, o “medo absoluto”¹¹⁴, sua concepção de si mesma como dominadora não seria totalmente negada; sua auto-imagem como consciência dominadora somente será posta em dúvida, de forma definitiva, caso ela vivencie a experiência de estar prestes a perder sua vida. O trabalho que a consciência realiza, quando apenas vê questionada de maneira relativa a imagem que faz de si como dominadora, não pode ser formador de uma consciência que se sabe como um ser no mundo e não como um ser em oposição ao mundo. Sem o “medo absoluto”, observa Hyppolite, “o trabalho não imprime a verdadeira forma da consciência nas coisas, o eu permanece mergulhado no ser determinado e seu sentido próprio não é ainda senão um sentido vazio”.¹¹⁵ Se uma consciência não vê plenamente negada a imagem que ela faz de si mesma como dominadora, ao alterar o mundo a consciência apenas observa, em seu agir sobre o mundo, a confirmação daquela imagem que fazia de si mesma, ela não é capaz de perceber sua condição de ser no mundo. Somente quando for plenamente negada aquela imagem que a consciência fazia de si ela poderá aprender algo sobre sua real natureza enquanto consciência-de-si.

Por outro lado, se a consciência temeu sua morte, mas não trabalhou, o medo não poderia ser superado, é somente pelo trabalho que a consciência deixa de temer a morte. Já tratamos do papel formador do trabalho, e apontamos que o trabalho possui um “significado negativo”¹¹⁶, negar o medo que o escravo tem de perder sua vida. Não nos parece possível desenvolver ainda mais a necessidade do trabalho para negar o medo, pois, como

¹¹³ FE, p. 151, HW, 3/154-5. Grifos do autor.

¹¹⁴ FE, p. 151, HW, 3/155.

¹¹⁵ HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Traduzido por Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 191.

¹¹⁶ FE, p. 150, HW, 3/154.

acima foi afirmado, não foi possível identificar no texto de Hegel motivos satisfatórios para aceitar que o trabalho opere tal negação do medo da morte.

Passamos, agora, a considerar como a noção de reconhecimento, que foi apresentada nos primeiros parágrafos da seção da *Fenomenologia* dedicada à dominação e escravidão, se relaciona com o desenvolvimento do restante da seção.

A seção da *Fenomenologia* dedicada à dominação e escravidão encerra-se com os esclarecimentos que Hegel faz sobre a necessidade da presença dos dois elementos acima citados para que a consciência do escravo venha a refletir sobre si mesma e reconhecer-se como uma consciência que está no mundo, e não como uma consciência que existe em oposição ao mundo, que é a maneira como o senhor observa a si mesmo. No final da seção que estamos analisando, portanto, Hegel não afirma que o escravo liberta-se de seu senhor, não basta que o escravo não mais tema a morte para que se liberte do domínio de seu senhor. Se por um lado foi o medo que colocou o escravo em tal condição, nem sempre bastará a negação deste medo para que ele possa sair da condição em que se encontra; o escravo pode estar sob uma situação de dominação tão bem organizada que as circunstâncias não permitam a ele libertar-se plenamente. Nesse sentido, Wood afirma:

O argumento de Hegel mostra apenas que dominar os outros não é o caminho que leva a alcançar a autocerteza como um ser livre. O argumento de Hegel não me dá nenhuma razão para respeitar os direitos dos outros se eu preferir a liberdade no sentido ordinário da autocerteza ou a liberdade absoluta no sentido hegeliano. A dominação pode igualmente prover-me com uma aparência de autocerteza se minha concepção de livre auto-suficiência é suficientemente não desenvolvida a ponto de eu ainda confundir a dominação sobre os outros com a autocerteza que me foi proporcionada através do reconhecimento pelos outros.¹¹⁷

Na mesma linha de interpretação do tema, Pinkard afirma que o conhecimento adquirido pelo escravo através de sua submissão não leva, necessariamente, a uma “mudança nas relações sociais de dominação, [...] pois o escravo pode contingentemente não possuir os meios práticos necessários para livrar a si mesmo do mestre”.¹¹⁸ Considerando a apresentação feita por Hegel, o que se pode afirmar com certeza é que “o ponto de vista do mestre não pode mais ser o ponto de vista dominante para o qual o escravo imediatamente adapta seu próprio ponto de vista”¹¹⁹, ou seja, o senhor não mais pode impor ao escravo sua

¹¹⁷ WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 92.

¹¹⁸ PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 62.

¹¹⁹ Id. *Ibid.*, loc. cit.

visão do mundo, segundo a qual o escravo é um objeto, pois o escravo agora sabe que ele é uma consciência.

No início deste tópico do trabalho defendemos que o motivo da luta entre as consciências foi o desejo que ambas possuíam de dominar as coisas, e, que através da dominação, elas se reconheceriam como dominadoras. Cabe agora, então, fazer algumas observações sobre o tema do reconhecimento, analisando como e em que medida ele ocorreu, tendo em vista a concepção de reconhecimento exposta no tópico 1.2.1.

Vimos que Hegel fez uma distinção entre “o reconhecimento propriamente dito”, qual seja, aquele identificado nos primeiros parágrafos da seção dominação e escravidão, e o “reconhecimento unilateral e desigual”.¹²⁰ Ao longo deste último tópico, apresentamos algumas formas de reconhecimento que cada uma das consciências envolvidas tiveram. As consciências, inicialmente, reconheciam a si mesmas como dominadoras. Após lutarem, uma delas venceu e foi reconhecida pela outra como dominadora, esta consciência tornou-se senhor. A consciência que perdeu a luta, por sua vez, reconheceu-se como dominada através do senhor, que lhe impôs esta condição. Senhor e escravo reconheciam-se, mas não como semelhantes, e sim como diferentes, o reconhecimento que ocorreu através da relação entre senhor e escravo foi, como afirmou Hegel, “desigual”. No final do texto analisado, o escravo passa a reconhecer-se como um ser no mundo, mas tal reconhecimento não se dá graças à sua relação com o senhor, e sim de sua relação com os objetos trabalhados. Novamente, o reconhecimento que se opera é desigual, o escravo reconhece-se como um ser no mundo observando outros seres que estão no mundo, o que o escravo obtém através desta observação é a certeza de seu ser no mundo, não a verdade, pois esta só ocorreria quando o escravo reconhecesse a si mesmo como um ser no mundo observando outro ser no mundo que é seu semelhante. O “reconhecimento propriamente dito”, portanto, não se opera na relação entre senhor e escravo, os envolvidos na relação em nenhum momento observam-se como semelhantes.

Tendo em vista os resultados obtidos a respeito da noção de reconhecimento, podemos seguir Williams quando este afirma que “não há reconciliação neste estágio da análise fenomenológica de Hegel. Hegel observa que [a relação] mestre/escravo é um modo deficiente do conceito de reconhecimento [propriamente dito], que se autodestrói”.¹²¹ Trata-se de um modo deficiente de reconhecimento pois, quando temos em vista a noção de reconheci-

¹²⁰ FE, p. 148, HW, 3/152.

¹²¹ WILLIAMS, Robert R. **Recognition: Fichte and Hegel on the Other**. New York: State University of New York Press, 1992, p. 180.

mento exposta nos primeiros parágrafos da seção, observamos que aquela noção não foi realizada na relação entre senhor e escravo, ambos não agiram como deveriam agir as consciências que se reconhecem verdadeiramente. O gérmen da “autodestruição” da forma de reconhecimento que se estabelece entre senhor e escravo pode ser percebido quando atentamos às observações que Hegel fez sobre a relação entre senhor e escravo. O senhor, ao dominar o escravo, pode reconhecer-se como independente em relação ao mundo, mas esta verdade obtida pelo senhor é transitória, a consciência escrava é uma consciência que *está* escrava, logo, uma consciência que pode não ser escrava, a escravidão é uma condição em que se encontra a consciência, não faz parte de sua essência. Na medida em que trabalha, a consciência escrava deixará de se reconhecer como um objeto, este modo de reconhecimento será negado em prol de uma forma de reconhecimento que melhor corresponde ao fato de ela ser uma consciência. Partindo de um reconhecimento de si como objeto, por parte do escravo, e de um reconhecimento que o senhor faz de si como independente, pelo trabalho, uma condição necessária para que se sustentem tais formas de reconhecimento, escravo e senhor terão, ao final, negadas aquelas imagens que têm de si mesmos. Pelo trabalho o escravo passará a se reconhecer como um ser no mundo, como uma consciência e não como um objeto.

Pela dependência que o senhor tem de seu escravo podemos perceber que aquele reconhecimento que ele tem de si como independente em relação ao mundo é provisório, possivelmente, em algum momento, o escravo poderá por fim à dominação que o senhor lhe impõe. Contudo, cabe ressaltar que é de uma perspectiva externa à relação entre senhor e escravo que se pode afirmar a dependência do senhor, ele mesmo não possui tal conhecimento, quando está na condição de senhor ele vê a todo instante confirmada aquela idéia que tem de si como independente. O senhor somente poderia reconhecer-se como dependente se o escravo se negasse a realizar os desejos do senhor e se libertasse de sua dominação. Essa situação não pode ocorrer enquanto o senhor for senhor, pois a sua certeza de ser independente somente pode ser negada caso o escravo o enfrente e consiga se libertar da dominação que lhe foi imposta. Porém, nessa circunstância o senhor não mais será senhor. As outras alternativas de desfecho da luta, quando o senhor vence, são a morte do escravo ou o prosseguimento da relação de dominação, e em ambos os casos o senhor tem confirmada sua imagem de ser dominador. O único aprendizado que o senhor poderia obter, caso matasse o escravo, é o de que ele depende de um escravo para confirmar a certeza que tem de si como

ser independente, o senhor não aprenderia que ele depende do escravo para afirmar sua identidade como *dominador*.

É importante destacar que não estamos afirmando que a relação entre senhor e escravo efetivamente irá se dissolver, o que se está afirmando é que esta dissolução está no horizonte da relação entre senhor e escravo, é um resultado do modo de reconhecimento que os envolvidos na relação estabeleceram. Nesse sentido, é oportuno mencionar a seguinte observação: “Hegel não oferece uma saída filosofante ou histórica para a dominação [...]. A solução é antes lógica, quer dizer, consiste na mudança do paradigma, com o silogismo da dominação sendo substituído pelo silogismo do reconhecimento recíproco”.¹²² Significa dizer, o senhor, de fato, depende do escravo para ser senhor, portanto, sua condição de senhor existirá enquanto o escravo não se der conta dessa dependência e decidir desafiar o senhor na busca de sua liberdade.

1.2.3 A escravidão na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*

Recorremos, agora, à parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* relativa à *Fenomenologia*, onde encontramos alguns elementos adicionais para a apresentação da concepção da escravidão de Hegel. Nesse texto encontra-se a caracterização daquilo que seria a realização da verdadeira liberdade, a saber, uma situação na qual dois sujeitos se põem e se reconhecem “em seu *ser-aí*, em seu *ser-para-outro*, tais como são *em si* ou segundo o seu conceito – a saber: não como seres simplesmente *naturais*, mas como seres *livres*”.¹²³ A verdadeira liberdade apenas ocorre quando os dois indivíduos reconhecem a si mesmos e um o outro como livres, o que não ocorre imediatamente. Como já vimos, na exposição da *Fenomenologia*, os indivíduos, na primeira vez que se encontram, não se reconhecem imediatamente, ao contrário, eles buscam negar no outro a liberdade que este outro pretende afirmar, e isto conduz à luta. Em razão dessa postura dos sujeitos, um frente a um outro, conclui-se: “Só pela luta pode-se, portanto, ganhar a liberdade: a asserção de ser livre não basta para isso: só quando põe a si mesmo, como [põe] os outros, no *perigo* de morte o

¹²² SANTOS, José Henrique. **Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 122.

¹²³ ECF, § 431, Ad. Grifos do autor.

homem prova, desse ponto de vista, sua aptidão para a liberdade”.¹²⁴ Após encontrar outro sujeito, tendo em vista que ambos buscam afirmar a própria liberdade negando a liberdade do outro, escravizando o outro, é adequado dizer que apenas através da luta um sujeito pode adquirir a liberdade. É apenas confrontando aquele que pretende negar sua liberdade que um sujeito pode afirmar-se como livre, caso ele não confronte o outro sujeito, ele será escravizado, perderá sua liberdade. Diante de uma situação onde os dois indivíduos pretendem afirmar a própria liberdade negando a liberdade do outro, a luta, a violência, é a única maneira que um sujeito dispõe para continuar a afirmar sua liberdade.

A luta entre os sujeitos pode ter dois desfechos, a rendição de um dos lutadores ou a morte. Com a morte, o sujeito derrotado na luta preserva sua liberdade, ele não se deixa dominar, não permite que o outro lutador o transforme em um escravo. Cabe, porém, fazer uma especificação a respeito da liberdade preservada com a morte, tendo em vista duas passagens. Na primeira passagem, Hegel afirma: “pela morte a naturalidade é negada de fato, e, por isso, ao mesmo tempo é resolvida sua contradição com o espiritual, com o Eu. Essa resolução, contudo, é só totalmente *abstracta*; só de um gênero *negativo*, não de um gênero *positivo*”.¹²⁵ Para entendermos o que significa o termo “naturalidade” é preciso recuar um parágrafo no texto da *Enciclopédia*, onde consta o seguinte: “os dois sujeitos conscientes-de-si se referem um ao outro, por terem um ser-aí imediato, [por] serem *naturais*, *vivos*, e, portanto, existirem à guisa de coisas *submetidas* a uma *potência estranha*, e como tais se encontrarem um ao outro”.¹²⁶ O que se pretende dizer, ao afirmar que a morte nega a naturalidade, é que com a morte a ausência de liberdade, que é determinada pela natureza dos seres que estão em conflito, é negada. Por estarem submetidos a inclinações naturais, os indivíduos não eram livres, eles eram determinados por sua natureza primária, e esta natureza os inclinaria a permanecerem vivos, alimentando a esperança de uma futura realização de seus desejos naturais. Quando um indivíduo aceita a morte como única alternativa à submissão, ele não permite que sua inclinação natural prevaleça, ele afirma ao outro sujeito sua verdadeira natureza, sua natureza de ser livre que exige, a todo custo, que sua liberdade seja reconhecida. Porém, quando morre, um sujeito afirma sua liberdade apenas de modo “*negativo*”, ele não efetiva, na realidade, sua liberdade. A liberdade produz outro resultado, ela não permite que se torne realidade a negação da liberdade que um sujeito afirma possuir. Em razão disso, quando um sujeito morre para manter sua liberdade, esta manutenção da liberdade não se

¹²⁴ ECF, § 431, Ad. Grifo do autor.

¹²⁵ ECF, § 432, Ad. Grifos do autor.

¹²⁶ ECF, § 431, Ad. Grifos do autor.

efetiva na realidade, ela não é uma afirmação positiva da liberdade, é, isto sim, uma efetivação negativa da liberdade.

Feitas essas considerações, podemos passar ao estudo do outro desfecho, a rendição e conseqüente escravização daquele sujeito que perde a luta, iniciando com a análise da seguinte passagem: “embora possa também *nascer* mediante *violência*, o Estado não repousa sobre ela: a violência somente trouxe à existência, em sua eclosão, algo legítimo em si e para si”.¹²⁷ Essa passagem é importante pois pela primeira vez encontramos uma afirmação, indireta, cabe destacar, de que a escravidão é uma etapa necessária e importante para que a liberdade se realize plenamente; neste contexto, a escravidão cumpre dois papéis, o de momento logicamente necessário para o desenvolvimento da consciência e o de etapa inafastável à realização plena da liberdade. Hegel afirma que o estado nasce da violência pois ele nasce da luta entre sujeitos que buscam afirmar a própria liberdade através da negação da liberdade do outro, o que ocorre através da escravização do outro. Como é apenas através da escravidão que os sujeitos descobrem em que consiste, verdadeiramente, a liberdade, é válido afirmar que a escravidão é uma etapa necessária para que a liberdade se realize plenamente.¹²⁸ Os indivíduos apenas podem aprender que devem respeitar a liberdade do outro, pois somente assim podem ser livres, caso tenham vivenciado a situação de tentar afirmar a própria liberdade negando a liberdade do outro. Ao ter uma tal experiência, o indivíduo que acreditou nessa forma de liberdade aprende, ao perceber que ele não é livre, pois depende de seu escravo para ser livre, que sua idéia de liberdade é falsa e tem de ser abandonada. A escravidão, que representa uma negação da liberdade, opera como o motor da afirmação da liberdade, pois ensina aos envolvidos em uma relação de dominação que tal forma de relação não é sustentável, que eles não podem, conscientemente, desejar uma tal forma de relação.

Ainda tratando da escravidão como elemento necessário para que a liberdade plena se realize, Hegel afirma, na observação do parágrafo 433, o seguinte:

A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*. A *violência*, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário* e *legítimo* na passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado

¹²⁷ ECF, § 432, Ad. Grifos do autor.

¹²⁸ Neste sentido é a interpretação de Williams e Tinland. Cf. WILLIAMS, Robert R. **Recognition**: Fichte and Hegel on the Other. New York: State University of New York Press, 1992, p. 77 e 79. TINLAND, Olivier. **Hegel, Maîtrise et servitude**: Phénoménologie de l'esprit B, IV, A. Paris: Ellipses: 2003, p. 43.

da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio substancial*.¹²⁹

Nessa passagem encontramos outra vez a afirmação de que a violência é um momento necessário ao surgimento dos estados. A violência a que Hegel se refere é a escravidão, a submissão de um indivíduo e a conseqüente perda de sua liberdade. A violência, e portanto a escravidão, é caracterizada como “o momento *necessário e legítimo*” para que se abandone uma concepção de liberdade individual em prol de uma concepção da liberdade como algo que se realiza, necessariamente, em comunidade. É da violência e escravidão que surgem os estados, afirma Hegel, que se apressa em destacar que não é por ter surgido da escravidão que o estado deve tê-la como princípio orientador. A escravidão se caracteriza pela existência de uma liberdade individual, a liberdade do senhor, que se realiza através da não-liberdade de outro indivíduo. O estado deve realizar a idéia de liberdade, mas não deve fazê-lo em acordo com a forma como a liberdade se realizava no estado de natureza. O recurso ao estado de natureza serve para nos mostrar a origem do estado, não seu princípio ordenador, “seu *princípio substancial*”. O recurso ao estado de natureza nos mostra o início fenomênico do estado, aponta de qual fenômeno surge o estado, mas não serve de base para que identifiquemos o “*princípio substancial*” do estado. Tal princípio apenas pode ser conhecido quando percebermos que é preciso, para que o estado se realize plenamente, que a liberdade dos indivíduos seja plenamente reconhecida.

Uma última etapa a ser cumprida, na descrição da caracterização do escravo feita na *Enciclopédia*, concerne à análise da maneira como a noção de reconhecimento é aplicada na relação entre senhor e escravo. Quando analisamos a exposição dessa relação, feita na *Fenomenologia do espírito*, apontamos a existência de uma diferença entre a caracterização da noção de reconhecimento, feita por Hegel nos primeiros parágrafos da seção que tratava da dialética do senhor e do escravo, e a sua aplicação à referida relação. Nessa exposição da relação entre senhor e escravo, o texto terminava sem que escravo e senhor se reconhecessem como iguais, a seção terminava sem que o reconhecimento abstratamente caracterizado nos primeiros parágrafos se concretizasse. No texto abaixo citado, que possui como tema a realização da liberdade, completa-se a exposição da relação entre senhor e escravo.¹³⁰

¹²⁹ ECF, § 433, Obs. Grifos do autor.

¹³⁰ Robert Williams aponta essa diferença entre as exposições da dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia* e da *Enciclopédia*. Cf. WILLIAMS, Robert R. **Recognition**: Fichte and Hegel on the Other. New York: State University of New York Press, 1992, p. 73-80.

[Na condição de escravo] se apresenta simplesmente *um* momento da liberdade, a *negatividade* da singularidade egoísta; enquanto o lado *positivo* da liberdade só recebe efetividade quando: [1] de um lado, a consciência-de-si escrava, ao livrar-se tanto da singularidade do senhor como de sua própria singularidade, capta o que é *racional em si e para si*, em sua *universalidade* independente da particularidade dos sujeitos; e quando, [2] de outro lado, a consciência-de-si do senhor é levada – pela *comunidade* existente entre ele e o escravo, da necessidade e do cuidado para a sua satisfação; como também pela intuição da suprassunção que se lhe torna objetiva no escravo, da vontade singular imediata – a reconhecer como o verdadeiro também em relação a ele mesmo essa suprassunção, e por conseguinte a submeter a sua própria vontade egoísta à lei da vontade essente em si e para si.¹³¹

Quando na condição de escravo, uma consciência apenas realiza um momento da liberdade, o momento da liberdade negativa, ela contém seus desejos, e em razão disto podemos dizer que ela é relativamente livre, pois é livre de seus desejos. Mas essa liberdade é parcial, a consciência é livre de seus desejos, mas não dos desejos em geral, pois está subordinada aos desejos de seu senhor. A liberdade plena apenas se realiza quando a consciência liberta-se da dominação de todos os desejos, dos seus desejos e dos desejos de outra consciência. Nessa situação, a consciência pode tornar-se livre, pois ela já era capaz, enquanto escravo, de prover seu sustento, era livre em relação às necessidades naturais, e o que lhe faltava era a liberdade em relação à dominação exercida pela vontade de seu senhor. O que falta à consciência que era escravo, para vir a reconhecer-se como um ser livre, é que ela reconheça e seja reconhecida, por outra consciência igualmente livre, como uma consciência livre. Para que tal situação ocorra, é preciso que aquela consciência que era senhor abandone sua postura de senhor. Isso ocorrerá, aponta Hegel, quando o senhor perceber que há uma comunidade entre ele e seu escravo, que ele depende de seu escravo para sustentar-se e que, portanto, em verdade ele não é livre, mas dependente de seu escravo. Quando perceber isso, a consciência que é senhor abandonará a forma de relação que até então mantinha com a outra consciência, caso ela tenha como objetivo último reconhecer-se como um ser livre. A idéia é que se o senhor pretende reconhecer-se como um ser livre, e percebe que não poderá obter este reconhecimento através de uma relação de dominação e escravidão, ele deve abandonar esta forma de relação com a outra consciência.

Nesse momento é oportuno destacar que a argumentação de Hegel sobre a dissolução da relação de dominação e escravidão é dependente de uma aceitação, por parte da consciência que ocupa a posição de senhor, de que buscar a verdade sobre sua condição de ser livre é mais importante que ser beneficiada com o trabalho de um escravo. A outra hipótese de

¹³¹ ECF, § 435, Ad. Grifos do autor. Os números entre colchetes são do tradutor.

interpretação, que não pode ser descartada, é aquela que entende que as duas consciências alternam-se nas posições de senhor e escravo. A consciência que era escravo, e consegue libertar-se do domínio de seu senhor, sempre pode escolher a condição de novo senhor e possuidor de um escravo, em detrimento da obtenção do conhecimento de qual seria a verdade sobre sua condição de ser livre. Não podemos convencer uma tal consciência de que ela não deve escravizar o antigo senhor, apenas podemos apontar que sua condição de novo senhor é instável e pode resultar em um retorno à escravidão. Além disso, resta apenas dizer que é condição necessária, para que ela alcance a *verdade*, e não a mera *certeza*, sobre sua condição de ser livre, que ela reconheça a outra consciência como um ser igualmente livre.

Uma última observação, de caráter geral, sobre o papel pedagógico da escravidão, se faz oportuna, tendo em vista as considerações apresentadas sobre a realização da noção de reconhecimento. Através da análise exposta neste capítulo verificamos que a escravidão é caracterizada como um passo necessário à evolução da realização da liberdade. Sem a escravidão as consciências não podem se reconhecer como seres livres, elas não podem confirmar a certeza que tinham de sua liberdade. Em nossa exposição da relação de senhor e escravo, tal como ela é apresentada na *Fenomenologia*, verificamos que é apenas negando a condição de ser livre que uma consciência pode tornar-se um escravo. Apenas quando uma consciência não afirma de si a condição de ser livre ela se torna escravo, caso ela mantenha a idéia que tinha de si como um ser livre ela lutará e apenas aceitará a morte como alternativa à liberdade. A liberdade que essa consciência afirma de si, como vimos, é uma liberdade imediata, natural, e não a liberdade em sua plenitude. O senhor é livre apenas em um certo sentido, ele é livre de seus desejos, pois o escravo o libertou deles. Porém, o senhor não é completamente livre, ele depende de seu escravo para ser livre de seus desejos. Para que a liberdade seja conhecida em sua plenitude, as duas consciências precisam aceitar que ambas são livres, elas têm que reconhecer, uma na outra, uma liberdade que é igual à sua. Mas para que as consciências obtenham tal conhecimento, é preciso que, inicialmente, quando da luta, uma das consciências negue o valor absoluto da liberdade. A consciência que se torna escrava não sabe, ao tornar-se escrava, que somente pode ser verdadeiramente livre se a ela continuar viva e a outra consciência a reconhecer. Uma consciência torna-se escrava, isto sim, por temer a morte e negar o valor absoluto da liberdade. Assim, percebemos que a realização plena da liberdade envolve, em um certo estágio de seu desenvolvimento, a negação da liberdade, apenas através da negação do valor absoluto da liberdade torna-se possível descobrir, em sua

plenitude, a verdadeira liberdade, é unicamente através da escravidão que a própria noção de liberdade pode se desenvolver. Podemos verificar aqui um interessante aspecto da dialética do senhor e do escravo: será partindo dessa primeira forma de ensino da liberdade que se engendrarão elementos essenciais para pensar como devem ser configuradas tanto as relações entre os indivíduos, nas diferentes formas que estas assumem, quanto as relações entre os indivíduos e o estado.¹³²

¹³² Não desenvolveremos a temática dos reflexos da dialética do senhor e do escravo para a filosofia política de Hegel, uma vez que o objetivo do presente capítulo é apresentar de que maneira a escravidão contribui para que o indivíduo aprenda algo sobre sua liberdade. Entretanto, cabe referir que as conseqüências da dialética do senhor e do escravo são apontadas nas seguintes obras: Cf. LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline. **Les premiers combats de la reconnaissance**. Paris: Aubier – Montaigne, 1987, p. 131-2. VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. **Revista Síntese**, s. l., n. 21, 1980. p. 23.

2 FAMÍLIA, ESCOLA E TRABALHO NA FORMAÇÃO PARA A LIBERDADE

Este capítulo estará centrado em três elementos que oferecem contribuições fundamentais para a formação de um indivíduo livre, a saber, a família, a escola e o trabalho. Buscaremos, através do estudo da maneira como Hegel apresenta esses elementos, apontar uma sucessão de estágios no processo de formação do indivíduo, iniciando pela primeira comunidade em que encontramos o indivíduo, a família, e, a partir daí, acompanhando os estágios subsequentes percorridos por tal indivíduo em sua formação para a liberdade, tanto na própria esfera da família quanto nas esferas da escola e do trabalho.

2.1 O papel da família na descoberta da liberdade

O objetivo da presente seção é apresentar de que modo a família está relacionada à questão da descoberta da liberdade por um indivíduo. Identificaremos, com este propósito, duas espécies de relação entre a família e o processo de conscientização da liberdade, a saber, apontando como a origem e o desenvolvimento da família será responsável pela criação das condições necessárias para que ocorra um primeiro reconhecimento da liberdade entre indivíduos que pertencem a famílias diferentes, e, em um segundo momento, como a família será de fundamental importância para que possa ser conservada, através da disciplina das crianças, a prática, existente em uma comunidade, do reconhecimento da liberdade.

Na *Filosofia do Espírito*, no *Primeiro Sistema* e no *Sistema da vida ética* encontramos elementos dispersos que tornam possível, quando reunidos, elaborar uma apresentação da maneira como se desenvolvem, no entender de Hegel, as primeiras relações entre os indivíduos, assim como a evolução das formas de reconhecimento que tais indivíduos experimentarão. No capítulo anterior apresentamos um momento de tal evolução, aquele no qual indivíduos que já estavam inseridos dentro de famílias pela primeira vez se encontravam e lutavam. Neste primeiro tópico do presente capítulo efetuaremos um recuo em relação a esse momento da evolução das formas de reconhecimento, e exibiremos outras formas de relação entre indivíduos, aquela que Hegel entenderá como sendo a primeira, a relação entre o homem

e a mulher, e os seus desdobramentos subseqüentes através das relações familiares que são fruto desta primeira relação.¹

A primeira forma de relação intersubjetiva, e aqui é preciso que se destaque que estamos falando da *primeira* em absoluto, significa dizer, a primeira forma na história de tais relações, defende Hegel, é aquela que ocorre como fruto de um desejo, de um impulso que conduz dois seres de sexos distintos a se unirem e constituírem um vínculo estável, iniciando então uma família.²

Quando duas consciências, um homem e uma mulher, que nunca haviam se relacionado com outras consciências, pela primeira vez se encontram, ao contrário do que ocorre na circunstância específica da dialética do senhor e do escravo elas não lutam, não buscam afirmar uma frente à outra a sua vontade de tudo dominar. A razão para que não ocorra tal luta é obscura, mas talvez possa ser encontrada a partir da seguinte nota manuscrita de Hegel ao texto da *Filosofia do Espírito*: “o varão possui ânsia, impulso; o impulso feminino consiste por sua vez em ser apenas objeto do impulso, em *excitar*, em despertar o impulso e proporcionar-lhe sua satisfação no objeto”.³ Seguindo essa maneira, própria de Hegel, para compreender homens e mulheres, seria possível afirmar que as mulheres não teriam um comportamento ativo em relação ao desejo, elas não buscariam ativamente satisfazer o desejo, mas aceitariam que a vontade de satisfação do desejo do outro fosse realizada, e desta maneira realizariam o seu desejo. As mulheres possuiriam uma tendência natural a aceitar a imposição de comportamentos que o homem exigisse, e em razão disto não haveria um conflito entre as consciências. Assim, quando consideramos um indivíduo antes de qualquer contato com outros indivíduos, temos um ser (o homem) que se considera livre e que encontra na satisfação de seus desejos a confirmação da imagem que possui de si como único ser dominador e livre. Quando ele encontra uma mulher, e ela desperta nele um desejo,

¹ Sobre o fato de que a relação entre indivíduos e a luta pelo reconhecimento ocorrer apenas após o surgimento de famílias, confira p. 38-9.

² A respeito do início das relações humanas através do desejo, confira: HARRIS, H. S. **Le développement de Hegel**. Traduzido pelo Centre d'études hégéliennes et dialectiques de Neuchâtel, Suisse, sous la direction de Philippe Muller et Éric Vial. Giromagny: l'Age d'Homme, 1988. t. 2. p. 144.

³ FiE, p. 170, nota n. 3 – texto escrito por Hegel à margem do original. Devemos destacar que a visão de Hegel a respeito das mulheres, seja nesse texto, como também na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*, é claramente preconceituosa e arbitrária. Entretanto, uma vez que o objeto de nossa análise é o papel da família na formação da consciência da liberdade, não nos dedicaremos a esse tema, cabendo apenas referir alguns autores que se ocuparam da crítica à posição de Hegel a respeito das mulheres: WOOD, Allen W. **Hegel's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 244-6. PINKARD, Terry. **Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 303-8. NEUHOUSER, Frederick. **Foundations of Hegel's Social Theory**. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 273-8.

e tendo em conta o fato de que a mulher é naturalmente receptiva ao desejo do homem, ele mais uma vez obtém satisfação de seu desejo. Nessa relação entre homem e mulher, assim como na relação entre senhor e escravo, uma consciência, o homem, não se reconhece como livre através do reconhecimento *dado* por outra consciência. Nesse momento da evolução das formas de relação entre as consciências os indivíduos não descobriram ainda, de modo apropriado, a liberdade. O homem, nesse primeiro momento de seu contato com uma mulher, se reconhece como livre através da dominação da mulher, e isto é, como já vimos, um modo instável e equivocado de reconhecimento. A mulher, por sua vez, não se reconhece de modo algum como alguém livre, uma vez que ela aceita a dominação que lhe foi imposta.

Esse primeiro encontro entre um homem e uma mulher ocorre como produto de um desejo, o qual atrai ambos a uma união que conduzirá, a partir do desejo, ao início da família. Consideremos, então, alguns elementos desse desejo:

O desejo [...] é um aniquilamento refreado pela necessidade, ou por algo absolutamente exterior. A liberdade da consciência suprassume essa necessidade, e refreia, por ela mesma, o aniquilamento no prazer. Os dois sexos tornam-se, um para o outro, uma consciência, entes-para-si, seres que subsistem; e isso de tal sorte que no ser-para-si do outro, cada um seja ele mesmo; e assim é na consciência do outro, isto é, em sua singularidade, em seu ser-para-si que cada um é para si, consciente de sua própria singularidade. A relação entre os sexos torna-se assim tal que, no ser da consciência de cada um, cada um seja ele mesmo um com o outro; em outros termos, ela se torna uma relação ideal. O desejo se liberta assim da relação ao prazer; torna-se um ser-um imediato dos dois membros da relação, no ser-para-si absoluto dos dois. Em outros termos, ele se torna amor; e o prazer consiste nesse ato de intuir a si mesmo no ser da outra consciência.⁴

Esse trecho descreve a passagem de uma relação inicial entre os indivíduos, aquela na qual eles são conduzidos pela natureza, pelo desejo, a uma outra espécie de relação, onde o desejo não será meramente carnal, a busca pelo prazer, mas será desejo do outro como objeto de afeto. A primeira forma de relação entre os indivíduos, portanto, ocorre graças às suas pulsões naturais, que os unem inicialmente em uma relação onde ambos buscam satisfazer um desejo básico. Através dessa primeira interação entre os indivíduos desenvolve-se um novo modo de relacionamento, onde os indivíduos não observam um o outro como um objeto para a satisfação de seu desejo, mas como um indivíduo que compartilha com ele de um propósito comum. Nesse primeiro momento, o desejo egoísta de cada um une ambos, que

⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Le premier système**: La philosophie de l'esprit (1803-1804). Traduzido por Myriam Bienenstock. Paris: PUF, 1999, p. 82-3. Texto relativo ao Fragmento 21, a partir de agora referido com a sigla Frag. 21.

acabam reconhecendo que possuem um propósito comum. Cada consciência, aqui, buscando satisfazer seu desejo, vê a si mesma na outra consciência, que assim como esta outra age em busca da satisfação do desejo. A partir desse *ver-se no outro* ocorre uma transformação da maneira como os seres se relacionam, agora o outro não mais é um objeto que sacia o desejo, mas sim alguém que persegue um objetivo comum e que se vê refletido no outro. Nesse momento, tendo um descoberto no outro um ser semelhante, eles se relacionam de modo permanente, o desejo agora pode ser satisfeito de modo estável e duradouro. Ambos se reconhecem como seres semelhantes por possuírem um propósito comum, ambos possuem um desejo e podem se tornar livres de tal desejo, da busca pela satisfação de tal desejo, quando se tornam um casal, quando então sua união não é passageira. Nesse movimento de satisfação e libertação do desejo encontramos algo muito parecido com o que ocorre quando o senhor insere o escravo entre ele e seu desejo de objetos materiais. Quando o senhor interpõe o escravo entre ele e os objetos de seu desejo, ele consegue satisfazer seu desejo, libertar-se dele, sem que com isto o desejo volte a se por tão logo ele consuma a coisa desejada. Entretanto, nesse caso apenas uma das partes, o senhor, consegue se libertar de seu desejo, ao contrário do que ocorre na relação entre homem e mulher, onde ambos, através de uma união que não é transitória, mas duradoura, são capazes de interpor um o outro como meio para a satisfação do desejo, sem que com a satisfação do desejo este precise ser novamente buscado.⁵

Será a partir de uma vida em comum, que surgiu com o propósito de saciar principalmente impulsos naturais, que se desenvolverá uma nova espécie de relação entre homem e mulher. O movimento que se iniciou com o reconhecimento de um propósito comum, a satisfação do desejo através da obtenção do prazer, não termina na satisfação deste desejo, mas conduz a uma nova espécie de relação, a relação amorosa, onde o desejo egoísta, instaurador da primeira relação, é substituído por um outro desejo, o desejo de satisfazer o próprio desejo assim como de satisfazer o desejo do outro, que, por ser semelhante, é tomado como possuindo um desejo tão importante quanto o primeiro. A partir da primeira forma de relação, em algum momento, e por algum motivo desconhecido e não apontado por Hegel, homem e mulher percebem, um o outro, não mais como um meio eficiente para a satisfação do desejo, mas como semelhantes, seres que compartilham muitos traços comuns. Agora, homem e mulher desejam um ao outro por si mesmos, de modo desinteressado, e não com vistas a um benefício individual. O desejo inicialmente move um indivíduo pois ele quer satisfazer o *seu* desejo; agora, o *seu* desejo é constituído também pelo desejo de outro

⁵ Cf. KNOWLES, Dudley. **Hegel and the Philosophy of Right**. New York: Routledge, 2002, p. 248-9.

indivíduo, e satisfazer o próprio desejo envolve satisfazer o desejo do outro: “Cada um é igual ao outro precisamente naquilo em que se opõe a ele; ou o *outro* – aquele através do qual o outro é para ele – é o mesmo. Precisamente ao saber-se cada um no outro, [cada indivíduo] renunciou a si mesmo. *Amor*”.⁶

Antes de continuar com a apresentação da evolução das formas de interação entre homem e mulher, é preciso que se faça uma breve interrupção para tratar da passagem do desejo ao amor. Em primeiro lugar, podemos reconhecer que provavelmente a origem de um “desejo desinteressado” não seja algo passível de explicação, e, portanto, Hegel estaria eximido da tarefa de apontar como tal desejo pode surgir a partir de um desejo interessado. Entretanto, há um outro problema que não pode ser ignorado, a respeito da passagem do desejo interessado ao desejo desinteressado. Hegel parece crer que se um indivíduo observa outro indivíduo que age como ele, buscando a satisfação do próprio desejo, este primeiro indivíduo passa a observar o outro como seu semelhante, e a atribuir ao desejo do outro indivíduo a mesma importância que atribui ao próprio desejo. Mas essa não é a lógica exposta na dialética do senhor e do escravo, onde os indivíduos são apresentados como possuindo um comportamento essencialmente egoísta, de acordo com o qual a satisfação do próprio desejo envolve a negação de todo sujeito que possua um desejo semelhante. É verdade que com a relação entre homem e mulher é possível que o desejo de ambos seja satisfeito. Contudo, a possibilidade de que ambos satisfaçam seus desejos ainda não basta para que ambos passem a valorar o desejo do outro da mesma maneira como valoram o próprio desejo. Para que os indivíduos se reconheçam como semelhantes, eles devem atribuir à satisfação do desejo do outro um valor idêntico àquele que atribuem à satisfação do próprio desejo. O problema, portanto, diz respeito a como apresentar uma explicação da passagem da circunstância em que cada indivíduo sabe que o outro possui um desejo que *convém* ser satisfeito como meio para a satisfação do próprio desejo, à circunstância em que o desejo do outro é visto como possuindo um igual valor, à circunstância onde cada um “renunciou a si mesmo” e igualou plenamente o seu desejo ao desejo do outro. Com o esquema exposto por Hegel podemos atingir uma outra conclusão igualmente válida, a que afirma existir uma união entre seres que se reconhecem como semelhantes na medida em que cada um destes “usa” o outro para a satisfação de seus desejos, onde cada um valoriza o próprio desejo como o desejo mais importante.

⁶ FiE, p. 171. Grifos do autor.

Retornando à análise do texto de Hegel, observamos que o desejo conduz os indivíduos a se observarem como semelhantes, a se reconhecerem um no outro. Esse reconhecimento, inicialmente, é ideal, um reconhece o outro como seu semelhante observando o outro e vendo-se no outro, e, como conseqüência disto, aqui o amor existe enquanto uma idéia comum. Subseqüentemente, surge uma nova forma de reconhecimento, através do produto do trabalho comum. Uma vez que o casal possui interesses comuns, e uma necessidade comum, a subsistência, eles trabalham para realizar seus interesses, e no fruto de seu trabalho reconhecem seu amor recíproco. O produto do trabalho faz com que o amor saia da esfera da idéia e se manifeste na realidade, “ambos descobrem seu amor mútuo no serviço recíproco, mediado por um terceiro *que é coisa*, é meio e meio do amor”.⁷ Porém, continua Hegel, “o amor ainda não é imanente a este objeto, senão que está nos extremos. Conhecer ambos os caracteres ainda não é por si mesmo um conhecer cognoscente, o amor mesmo não é ainda o objeto”.⁸ De fato, o amor não pode ser manifestado na realidade de modo acabado através do produto do trabalho, uma vez que o amor representa a união de dois sujeitos, duas consciências, que se observam como semelhantes, como portadoras de uma certa unidade, ao passo que a coisa produzida apenas expressa uma união de forças em prol de um objetivo comum, a satisfação do desejo, não dando conta da totalidade da união existente através do amor. Homem e mulher, através da relação de amor, observam-se espelhados um no outro. Contudo, isso é algo que um fruto do trabalho não é capaz de expressar, o objeto é um ser inanimado, não é uma consciência, e, portanto, não pode ser a expressão real plena do amor. O amor do casal “não se sabe amor a não ser no menino. Nele intui o amor sua unidade *consciente* como consciente *de si*”.⁹ Nesse mesmo sentido, anteriormente, no *Sistema da vida ética*, Hegel havia afirmado:

[...] a determinidade dos opostos é superficial, não natural, real, e o prático visa decerto a eliminação desta determinidade oposta, não porém num sentimento, mas de modo que torne a intuição de si mesmo num estranho, e, portanto, desemboque na individualidade completa que se lhes opõe; deste modo se supera mais o ser-um da natureza. É esta a relação de *pais e filhos*.¹⁰

Quando homem e mulher se reconhecem através do amor que possuem um pelo outro, o reconhecimento que eles obtêm não é “real”, não se manifesta em algo no mun-

⁷ FiE, p. 173. Grifos do autor.

⁸ FiE, p. 173-4.

⁹ FiE, p. 174. Grifos do autor.

¹⁰ SVE, p. 22. Grifos do autor.

do, mas apenas em uma idéia, a idéia do amor correspondido. Por meio da manifestação recíproca do amor homem e mulher se reconhecem como semelhantes, como seres que se amam, entretanto, apenas em uma idéia, não na realidade, pois mesmo o produto do trabalho comum não representa, de modo independente dos sujeitos, o amor que existe entre eles. O amor que eles possuem consegue se realizar somente quando, como fruto dessa união, vem a existir um filho, uma vez que com ele o amor recíproco não existe apenas enquanto idéia, nem como vínculo mediado por um fruto do trabalho comum, mas como algo que existe na realidade, no mundo. O filho, dessa maneira, funciona como um “termo médio [...], uma identidade real absoluta, um sentimento real absoluto, [...] um sentimento de uma tal totalidade dos sexos vivos que eles estão plenamente nele”.¹¹ Nesse mesmo sentido, Hegel prossegue:

[...] a unidade dos sexos é, por conseguinte, imediatamente real, e porque, segundo a natureza, eles próprios são reais e separados, não podem superar a sua individualidade, pelo que a realidade da sua unidade é de igual modo um ser específico, real, e um indivíduo; neste sentimento perfeitamente individualizado e realizado, os pais intuem a sua unidade como realidade, são esse mesmo sentimento, e ele é a sua identidade e termo médio trazidos à luz e feitos visíveis; a racionalidade real da natureza, em que a diferença dos sexos é plenamente extirpada, e os dois estão em unidade absoluta; substância viva.¹²

Apesar da existência de uma criança, que objetiva o amor entre o homem e a mulher, e torna completo o reconhecimento destes dois indivíduos enquanto seres que se amam, isto não basta para que se possa dizer que um indivíduo se reconhece de modo pleno.

O intuir-se real e objetivo do indivíduo no outro está implicado numa diferença; o intuir-se na mulher, no filho e no escravo não é nenhuma igualdade perfeita absoluta; permanece interior, não trazida à luz, inexpressa; há aí uma insuperabilidade do compreender da liberdade; - mas, na universalidade, o que há de mais elevado é a liberdade quanto à relação.¹³

¹¹ SVE, p. 23.

¹² SVE, p. 24.

¹³ SVE, p. 53. Substituí o termo “servo” por “escravo”. No mesmo sentido encontramos ainda outras passagens de Hegel: “O lado do meio-termo no qual eles se reconhecem como Um e como seres suprassumidos, é necessariamente uma consciência, porque eles só são um Um como consciência. É o filho, no qual se reconhecem como em uma consciência enquanto Um, e precisamente por isso enquanto seres suprassumidos; e intuem nele esse vir-a-ser ser suprassumido, [que é] o seu.” Frag. 21, p. 84. “a *relação do homem e da mulher* é o *imediato* reconhecer-se de uma consciência na outra, e o conhecer do mútuo ser-reconhecido. [...] a representação ou a imagem tem sua efetividade em um Outro que ela. Essa relação não tem, pois, sua efetividade nela mesma, mas na criança; em um Outro, cujo vir-a-ser é a relação mesma, e no qual a relação desvanece”. FE, p. 314-5, HW, 3/335-6. Grifos do autor. “A *unidade* do casamento [...] se torna nas crianças *uma existência que existe por si*, e um *objeto* que eles [os pais] amam como seu amor e sua existência substancial”. FD N, § 173. Grifos do autor.

O homem, o chefe de uma família, que se relaciona com sua mulher, com seu filho ou com seu escravo, não consegue, através de tais relações, se reconhecer como um indivíduo livre, uma vez que nenhum destes indivíduos com os quais ele se relaciona pode ser visto por ele como completamente semelhante. Enquanto consideramos a relação amorosa, o homem pode se reconhecer através do amor de sua mulher e de seu filho, enquanto consideramos a relação de dominação, o homem pode se reconhecer como dominador em seu escravo. Contudo, há uma outra espécie de reconhecimento, o reconhecimento enquanto ser livre, que demanda uma relação em que dois indivíduos livres se reconhecem como seres livres. Um homem, o chefe de uma família, é em-si um ser plenamente livre, mas, tendo em vista que tanto seu escravo quanto sua mulher e seu filho não possuem a liberdade em sua plenitude¹⁴, ele não pode se reconhecer plenamente dentro de seu núcleo familiar. Para que o reconhecimento pleno ocorra, será preciso que o chefe de uma família se reconheça em outro homem, também chefe de uma família.

Entretanto, esse reconhecimento pleno não se produzirá facilmente. Estamos aqui no contexto em que ocorrerão as lutas pelo reconhecimento, onde os chefes de família lutarão entre si buscando uma espécie particular de reconhecimento, o reconhecimento que cada um exige de que apenas ele pode tudo dominar e possuir. Esse é o cenário em que se desenvolve a dialética do senhor e do escravo, situação que já foi por nós analisada no primeiro capítulo. Após tais tentativas de exigir um reconhecimento unilateral como único possuidor, passamos a um novo estágio das relações entre as consciências, onde elas aceitam relativizar suas pretensões e exigem para si o reconhecimento de que são possuidoras de *algumas* coisas, e não de todas: “A segurança de minha posse é a segurança da posse de todos, na minha propriedade todos têm sua propriedade; minha posse adquiriu a forma da consciência: é determinado como minha posse, mas enquanto propriedade, não é relacionado a mim somente, mas universalmente”.¹⁵ Temos assim a transformação daquilo que até então era posse em propriedade, agora há uma associação de indivíduos que se reconhecem como semelhantes, como possuindo uma igual capacidade de possuir algumas coisas. Esses indivíduos se reconhecem como livres, como dotados da faculdade de livremente gozar da

¹⁴ A diferença, sob o aspecto da liberdade, entre o chefe da família e os demais membros da mesma, pode ser notada nas seguintes passagens: “A diferença [entre os membros da família] é a diferença superficial da dominação. O homem é o senhor e o intendente; não proprietário por oposição aos outros membros da família. Como administrador, tem unicamente a aparência da livre disposição. O trabalho também está repartido segundo a natureza de cada membro, mas o seu produto é comum”. SVE, p. 37. “A família, como uma pessoa de direito, em relação às outras precisa ser representada pelo marido como seu líder”. FD N, § 171.

¹⁵ Frag. 22, p. 98.

propriedade de seus bens, sem que tal propriedade seja ameaçada pelos demais. O bem de família, o conjunto daqueles bens que são essenciais à manutenção da família, não mais depende, para ser assegurado, da força e da vitória em uma luta, ele está seguro quando esta família se associa com outras famílias e juntas elas convencionam sobre o respeito à posse de cada uma.¹⁶

Nesse momento da análise podemos fazer uma interrupção para considerar, de modo retrospectivo, um motivo para atribuir à família o desempenho de um importante papel para o aprendizado da liberdade. Vimos que dentro da família não é possível que um indivíduo venha a se reconhecer como um ser livre, entretanto, será apenas graças ao surgimento da família que será possível o reconhecimento da liberdade. A família surge como fruto de um impulso natural que une indivíduos e os conduz à busca de um objetivo comum, a manutenção da união estabelecida. A luta entre os chefes das famílias terá por propósito proteger a família através da proteção dos bens necessários à subsistência da mesma, e esta luta conduzirá, em algum momento, à resolução, por parte dos oponentes, de que é possível a preservação dos bens da família sem a luta, através de um acordo de mútuo respeito, no qual cada um reconhece o outro como alguém com a capacidade de possuir algumas coisas. É aqui que ocorre uma primeira forma de reconhecimento da liberdade, através do reconhecimento da liberdade de possuir coisas. O reconhecimento dessa liberdade, como podemos constatar através desta síntese, foi possível em virtude da existência da família, que atuou como razão subjacente para a estabilização da posse e para o reconhecimento do igual direito de possuir coisas.

A família, agora que a posse já se transformou em propriedade, não mais existe em isolamento da sociedade, como um núcleo autônomo, e neste estágio se coloca um novo problema: uma vez que com a dialética do senhor e do escravo aprendemos que o impulso básico dos indivíduos é aquele de buscar a afirmação unilateral e irrestrita de sua vontade, como é possível que a sociedade subsista sem que todas as crianças precisem, em algum momento, passar pela experiência da luta pelo reconhecimento?

¹⁶ Essa hipótese interpretativa da passagem da família à sociedade encontra amparo no seguinte trecho da *Filosofia do direito*: “A justo título situou-se o verdadeiro início e a primeira fundação dos Estados na introdução da *agricultura*, ao lado da introdução do *casamento*, já que esse princípio traz consigo o dar forma ao solo, e, em decorrência disso, a propriedade exclusiva (cf. § 170 Anot.), e reconduz a vida errante do selvagem, que busca a sua subsistência vagueando, à tranquilidade do direito privado e à segurança da satisfação da carência; a isto se liga a restrição do amor sexual ao casamento e a ampliação desse laço a uma aliança *duradoura*, em si mesma universal, a ampliação da carência ao *cuidado da família* e a da posse à propriedade familiar.” FD M, § 203, Obs. Grifos do autor.

Esse problema encontra sua solução na educação das crianças pelos seus pais, na preparação para a vida fora do núcleo familiar, tema que foi abordado por Hegel, rapidamente, em um de seus textos anteriores à *Fenomenologia*, quando então ele afirmou que para a criança incluída em uma família “o mundo não chega, como antes [quando as consciências não pertenciam a famílias], sob a forma absoluta de uma realidade exterior, mas chega como atravessado pela forma da consciência”, e a criança obtém então aquilo que “é o saber dos pais, o mundo [da criança] é já um mundo preparado”.¹⁷ Podemos perceber que ao contrário do que ocorre com as consciências que participaram da criação das primeiras famílias e da luta pelo reconhecimento, a criança possui uma visão diferente do modo como deve se portar no mundo, eis que ela adquire a visão de seus pais sem ter de passar pelas experiências que eles passaram.

O tema da preparação da criança para a vida em sociedade é retomado e desenvolvido na *Filosofia do direito*, agora tendo como pano de fundo a família contemporânea, ou seja, aquela que está incluída em uma sociedade já estabelecida, que experiencia complexas estruturas econômicas e onde as instituições estatais encontram-se desenvolvidas. Na seção da *Filosofia do direito* dedicada à família encontramos diversas passagens que apontam para a importância da família na formação de um indivíduo para a liberdade.¹⁸ Essa formação para a liberdade se realiza, na esfera da família, através da “disciplina, [sendo que] o propósito dela é romper a teimosia da criança a fim de erradicar [da criança o que é] meramente sensível e natural”.¹⁹ ²⁰ Hegel entende que “os seres humanos não se tornam por meio do instinto o que eles estão destinados a se tornar”, uma vez que precisam “atingir isto por meio de seus próprios esforços”.²¹ Ou seja, como foi mostrado através da dialética do senhor e do escravo, o fato de que os seres humanos apenas podem ser livres

¹⁷ Frag. 21, p. 86.

¹⁸ É importante destacar que segundo Hegel nem todos os indivíduos serão capazes de realizar plenamente o reconhecimento da liberdade. Na *Filosofia do direito* encontramos mais de uma vez comentários que apresentam as mulheres como competentes para desempenhar apenas um papel secundário, não sendo consideradas capazes de realizar o reconhecimento da própria liberdade nas esferas da sociedade e do estado, como pode ser visto no § 166 da *Filosofia do direito*. Sobre o tema, ainda podem ser verificadas as seguintes passagens da *Filosofia do direito*: FD N § 164, Ad., § 166, Ad. e § 177.

¹⁹ FD N, § 174, Ad. É oportuno apontar que Hegel entende que a educação possui dois lados, a disciplina, que estamos estudando agora, e a instrução, objeto do próximo tópico deste capítulo. Quanto a essa distinção, cabe conferir o adendo ao § 396 da *Enciclopédia*. O tema da disciplina, por sua vez, será retomado no próximo tópico deste capítulo, quando a escola será apresentada como um meio alternativo para prover as crianças da necessária disciplina para uma conduta em harmonia com a noção de liberdade.

²⁰ Conferir, a respeito da disciplina como meio para o controle dos instintos naturais, as análises de Neuhausser, Rosenfield e Weber. NEUHOUSER, Frederick. **Foundations of Hegel's Social Theory**. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 151. ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995, p. 161. WEBER, Thadeu. **Hegel: Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 110.

²¹ FD N, § 174, Ad.

quando reconhecem os demais seres humanos como seus semelhantes não é algo que eles sabem desde o nascimento. Originalmente, seguindo um “instinto”, os seres humanos não se comportam em acordo com o princípio de que todos possuem um igual direito à liberdade. Dadas essas circunstâncias, a educação, e até mesmo a punição das crianças, se justificam em razão do propósito de intimidar as crianças a respeito “de uma liberdade que ainda está enredada na natureza e [, desta maneira,] elevar o universal na consciência e vontade das crianças”.²² Esse elemento característico da criança, o fato de ela possuir instintos naturais que determinam condutas em desacordo com os princípios de uma circunstância em que a liberdade é reconhecida a todos, é apontado por Hegel ainda outras duas vezes na *Filosofia do Direito*: “[a] educação também possui a determinação *negativa* de elevar as crianças para fora da imediatez natural na qual elas existem naturalmente [em direção] à auto-suficiência e liberdade da personalidade, deste modo as capacitando para deixar a unidade natural da família”²³; “A educação infantil possui o objetivo de subjugar o aspecto natural, imediato, e trazer à tona a auto-determinação, a liberdade. [...] Seres humanos podem ser livres apenas por meio da negatividade, apenas suspendendo sua naturalidade”.²⁴

Como já foi visto, uma vida em comunidade, onde há o respeito à propriedade, e onde todos são reconhecidos como igualmente livres, exige que os indivíduos desta comunidade sejam capazes de se reconhecerem como seres livres *junto com* outros seres livres. Uma vez que o instinto natural humano não inclina um indivíduo a reconhecer os demais como seus semelhantes, mas sim a buscar uma liberdade que envolve a negação da liberdade dos outros, para que a verdadeira liberdade seja obtida, para que cada um dos seres humanos possa verdadeiramente se reconhecer como um ser livre, é preciso que ele reconheça os demais como seres livres. No início das relações entre os seres humanos o reconhecimento mútuo da liberdade apenas pode surgir após a luta e a escravização do derrotado. Entretanto, para que uma sociedade possa ser estável, para que o patrimônio das famílias possa ser seguro, mostra-se essencial que as primeiras relações entre os indivíduos, fora da esfera familiar, não sejam relações conflituosas, onde a liberdade buscada é a liberdade através da exclusão da liberdade do outro. Nessa medida, mostra-se de capital importância a educação e a disciplina das crianças, e a família se apresenta neste contexto como desempenhando um papel fundamental para que ocorra o reconhecimento da liberdade, uma vez que será através da mediação dos pais que as crianças abandonarão aqueles instintos naturais que prejudicam o

²² FD N, § 174.

²³ FD N, § 175. Grifo do autor.

²⁴ FD W, § 175, Ad.

processo de reconhecimento. As crianças precisam ser “criadas para se tornarem personalidades livres”, uma vez que, deste modo, “quando tiverem *chegado à idade*, elas sejam reconhecidas como pessoas de direito e como capazes tanto de possuir propriedades por si mesmas como de fundar suas próprias famílias”.²⁵

Como encerramento desta seção podemos afirmar que a família desempenha um importante papel no processo de concretização da liberdade, uma vez que é por meio dela que se formam as primeiras sociedades, as quais liberam os indivíduos da necessidade de lutar para afirmar a posse sobre os objetos necessários ao sustento da família. A importância da família também se expressa em razão de ser ela a primeira fonte da formação de um indivíduo que se tornará posteriormente capaz de conviver em sociedade e exercitar a liberdade em conformidade com a liberdade dos demais.

2.2 A escola preparando o indivíduo para a liberdade

Uma vez apresentado o papel desempenhado pela família na formação do indivíduo, passemos agora ao estudo das espécies de contribuição que a escola pode fornecer na formação do indivíduo para a liberdade, especificamente através do ensino moral e da preparação para que o indivíduo possa se sustentar após deixar a família, quando então começará a se integrar à vida em sociedade. Começemos, pois, com a apresentação de algumas delimitações que Hegel traça a respeito do campo de atuação da escola na formação do indivíduo.

Em seu segundo discurso de entrega de prêmios, no ano de 1810, Hegel mostra-se preocupado em esclarecer quais tarefas seriam próprias da escola e quais deveriam ficar a cargo dos pais dos alunos, e em virtude disto afirma o seguinte:

[...] há um outro objeto importante a respeito do qual a escola é, de uma maneira ainda mais necessária, em relação com o contexto familiar, e pode lhe dirigir as exigências: a saber, a *disciplina*. Eu distingo, a esse respeito, disciplina propriamente dita e a cultura dos costumes. A disciplina própria-

²⁵ FD N, § 177. Grifos do autor.

mente dita não pode ser objetivo das instituições escolares, mas somente a cultura dos costumes.²⁶

Dentro daquilo que podemos considerar como a esfera da *formação* do indivíduo, a esfera da disciplina, temos então que a escola deve se preocupar com o ensino da “cultura dos costumes”, deixando, como já foi apresentado no tópico anterior, o ensino da disciplina propriamente dita a cargo dos pais. Quanto a essa tarefa dos pais, ainda se ressalta que “uma instituição escolar não tem de tratar da produção desta disciplina [...], mas deve a pressupor. Nós [os membros da escola] podemos exigir que as crianças venham à nossa escola já educadas a respeito da disciplina”.²⁷ A disciplina, um dos elementos fundamentais na preparação do indivíduo para o convívio social, que constitui uma das funções da família, é um pré-requisito para que as crianças possam entrar na esfera da escola.²⁸ Algumas vezes, entretanto, pode ocorrer a necessidade de que escola tome para si a tarefa de disciplinar as crianças:

Nos casos das crianças às quais a educação familiar não conseguiu implantar essas condições, será ao nosso estabelecimento que caberá a tarefa de produzir neles uma tal disciplina, de domar a grosseria, de reduzir a busca por distrações e de impregnar as crianças do sentimento de respeito e obediência que seus pais não haviam sido capazes de lhes dar a respeito deles mesmos e, por consequência, também a respeito dos professores.²⁹

Contudo, se por um lado a escola pode se encarregar dessa tarefa complementar de ensinar às crianças a disciplina, tal tarefa não lhe é transferida de forma irrevogável, eis que, se “a melhora [em relação à disciplina] não sobrevém logo – a grosseria, a insubordinação, a desordem não diminuem a tempo”, então as crianças devem ser devolvidas a seus pais, para que estes “cumpram seus deveres frente a estes [indivíduos, seus filhos], que eles sejam tirados de um estabelecimento pois o ensino não pode frutificar sobre um solo grosseiro”.³⁰ Vemos assim que, se por um lado Hegel entende que a escola tem de participar *eventualmente* na disciplina das crianças, tendo em conta que tal tarefa cabe originalmente, e propriamente, aos pais e não à escola, a escola não possui a responsabilidade

²⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Textes Pédagogiques**. Traduzido por Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1990, p. 96, HW, 4/334. Grifo do autor. A partir de agora faremos referência a essa edição através da abreviação TP.

²⁷ TP, p. 96, HW, 4/334.

²⁸ Hegel afirma: “Para frequentar nossas escolas, se exige um comportamento calmo, o costume de ter uma atenção durável, um sentimento de respeito e de obediência frente aos mestres, uma atitude correta, modesta, a respeito daqueles que são seus colegas”. TP, p. 96. HW, 4/334.

²⁹ TP, p. 96-7, HW, 4/334.

³⁰ TP, p. 97, HW, 4/335.

absoluta de inculcar nestas crianças a disciplina que seus pais não foram capazes ou não se interessaram em criar.

Passemos, agora, à apresentação de como Hegel desenvolve o ensino da cultura e, especificamente, o ensino da “cultura dos costumes”, eis que “a escola possui também uma relação imediata com a cultura visando formar o caráter ético”.³¹ O ensino da cultura moral, a realização da “*formação ética do homem*”³², é uma tarefa que Hegel entende poder ser executada através de atividades de três espécies distintas, que são inicialmente apresentadas no seguinte texto:³³

Estamos freqüentemente acostumados a observar principalmente como eficaz isto que manifesta uma intenção *diretamente* orientada à produção de uma meta e, por conseqüência, a esperar o efeito moral exclusivamente de [1º] instruções *imediatas*, da disciplina imediata dos costumes, e do exemplo. Mas também não se deve negligenciar da [2º] ação *mediata* que exerce, neste domínio, o ensino das artes e das ciências. Junto a isso há um outro lado quase tão importante, que também se volta à escola, a respeito dos princípios e das maneiras de agir, a saber, o lado segundo o qual [3º] princípios e maneiras de agir não são exatamente transmitidos ao espírito em uma reflexão consciente, de tal modo que eles não constituem tanto um elemento substancial no qual o homem vive e sobre o qual ele regula sua organização espiritual, mas antes os princípios chegam a ele principalmente sob a forma do costume ético e se tornam hábitos.³⁴

Segue-se, a essa apresentação esquemática das espécies de atividades responsáveis pela formação ética, a explicação sobre como cada uma delas contribui para tal tarefa. A instrução direta dos jovens a respeito da cultura dos costumes ocorre através do ensino de “*conceitos e princípios morais*”, e o conteúdo de tal ensino comporta “os conceitos, as doutrinas e os exemplos de seu gênero”.³⁵ A respeito dessa espécie de ensino, Hegel preocupa-se em rebater a crítica segundo a qual seria supérfluo um tal ensino moral, eis que, mesmo se houvesse tal saber moral, ainda assim poderiam “ter lugar todas as paixões nocivas, os sentimentos mesquinhos, e, sobretudo, a presunção moral”.³⁶ A essa objeção, que busca ressaltar não haver lugar para um ensino moral através de conceitos, uma vez que o

³¹ TP, p. 98, HW, 4/336. “Uma vez que a cultura em seu sentido universal é, seguindo sua forma, ligada, de modo muito estreito, à cultura moral; nós não devemos portanto limitá-las a quaisquer princípios e máximas, a uma atitude geral de lealdade, de benevolência e de honestidade, mas estimar que somente o homem educado em geral pode ser assim um homem educado eticamente”. TP, p. 97, HW, 4/335-6.

³² TP, p. 105, HW, 4/345. Grifos do autor.

³³ Como se pode notar na citação que segue, ao tratar da formação ética/moral do indivíduo Hegel não trabalhará com estes termos como se os mesmos possuíssem, neste contexto, significados diferentes. Aqui, formação ética e formação moral são duas maneiras distintas de designar uma mesma espécie de ensino.

³⁴ TP, p. 105, HW, 4/345-6. Grifos do autor.

³⁵ TP, p. 105-6, HW, 4/346. Grifos do autor.

³⁶ TP, p. 106, HW, 4/346.

importante seriam os sentimentos naturais que cada indivíduo possui, a resposta aponta para a fragilidade de tais sentimentos naturais e instintivos, nos casos em que os mesmos não são trabalhados, quando eles não são mediados pela razão:

[...] não menos importante é não se reportar pura e simplesmente ao desenvolvimento natural do bem a partir do coração, e se habituar aos exemplos sem que haja reflexão, mas familiarizar a consciência com as determinações éticas, fixar solidamente nela as reflexões morais e a conduzir para a meditação à qual se aplica. Porque, nestes conceitos, temos os fundamentos e os pontos de vista a partir dos quais tomamos em consideração os outros e a nós mesmos a respeito de nossas ações, as linhas diretoras que nos conduzem através da multiplicidade variada do fenômeno e do jogo incerto dos sentimentos.³⁷

É importante notar, a respeito do texto acima, que Hegel não está negando ao sentimento um papel na ação moral, mas sim objetando àqueles que entendem ser possível que um sentimento natural, não trabalhado, possa apontar o que é o eticamente correto. O sentimento deve acompanhar o conceito, ele é o fundamento do conceito, entretanto, quando ocorre a formação ética de um indivíduo, o sentimento pode ser (pois é “incerto” o produto dos sentimentos não trabalhados) posterior ao conceito.³⁸

Relativamente à sua defesa do ensino de conceitos e princípios morais, Hegel ainda precisa enfrentar uma segunda objeção, segundo a qual não haveria qualquer utilidade em ensinar “à juventude as noções e proposições morais”, tendo em vista que os jovens “não as compreendem e que elas não acrescentariam nada a não ser as palavras na memória”.³⁹ A essa objeção, a resposta consiste em apontar, primeiramente, que caso observemos os jovens será possível notar que eles em realidade compreendem os conceitos ensinados. Além disso, a objeção parece partir do pressuposto de que os conceitos morais apenas poderiam ser compreendidos após um certo período de vivências, e que indivíduos de

³⁷ TP, p. 106, HW, 4/346.

³⁸ A posição de Hegel, neste momento, é possivelmente um reflexo da maneira como Aristóteles entende que se deve aprender a ser virtuoso. Relembrando, segundo Aristóteles o indivíduo inicialmente pratica atos virtuosos pois tais atos são virtuosos, e não necessariamente em razão de uma inclinação para a prática dos mesmos, não necessariamente pela capacidade de reconhecer a virtude de tais atos. Caso tal sentimento não acompanhe a prática dos atos desde o início, situação que pode ocorrer, pois nem todos os indivíduos são naturalmente inclinados à prática de atos virtuosos, será apenas com o tempo e com a prática reiterada de tais atos que surgirá tal sentimento. Cf. ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Traduzido por G. C. Armstrong. In: ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1995. 2. v. 1099b9-17 e 1113b2-1115a6. Devemos entretanto registrar uma dessemelhança entre Hegel e Aristóteles, o primeiro, como já vimos, ao tratar da formação dentro da família, acredita que os seres humanos, inicialmente, e seguindo seus instintos, não tendem à prática de atos virtuosos, ao passo que Aristóteles admite que alguns indivíduos possam possuir naturalmente tal inclinação.

³⁹ TP, p. 106, HW, 4/347.

pouca idade não possuiriam a experiência exigida para tal tarefa. Nesse caso, o contra-argumento apresentado por Hegel consiste em indicar que os conceitos morais raramente são apreendidos de um modo ótimo, pleno, e que ao longo de toda a vida os indivíduos adquirem experiências que os capacitam a uma compreensão cada vez mais aprofundada de tais conceitos.⁴⁰

Uma segunda espécie de ensino que contribui para a formação ética é aquela constituída por uma “cultura formal”, explicada por Hegel da seguinte maneira:

[...] uma *cultura formal* é, ela também, necessária para o agir ético; pois é preciso, para um tal agir, a capacidade de apreender corretamente o caso e as circunstâncias, bem distinguir umas das outras as próprias determinações éticas, e fazer uma aplicação conveniente. Mas é precisamente essa capacidade que é formada pelo ensino científico; pois é ele que exerce o sentido das relações, e ele é uma passagem constante operada na elevação do singular ao sentido dos pontos de vista universais, e, inversamente, na aplicação do universal ao singular. A formação científica possui, de modo geral, esse efeito sobre o espírito, a saber, de o separar de si mesmo, de elevá-lo de sua existência natural imediata, da esfera da liberdade do sentimento e do impulso.⁴¹

A formação cultural será importante como um instrumento que torna aplicáveis aqueles conceitos ensinados na formação que se dá através das instruções imediatas, eis que a formação cultural torna o indivíduo apto a identificar as situações nas quais aquelas regras que lhe foram ensinadas devem ser aplicadas, assim como o capacita a depreender, dos exemplos dados, quais são as regras que eles evidenciam.

Ainda há uma terceira fonte para a formação ética do indivíduo. Hegel aponta que a escola se apresenta como “uma *situação ética* particular na qual o homem passa algum tempo e onde ele recebe uma formação prática para estar acostumado às circunstâncias efetivas”⁴², significa dizer, a escola também contribui para a formação do indivíduo através do

⁴⁰ Essas afirmações encontram sua base de sustentação no seguinte trecho: “Mas, se alguém considera a coisa mais de perto, observará facilmente que os conceitos éticos são bem compreendidos pelas crianças, pelo rapaz, pelo homem jovem, em proporção à sua idade; e toda a nossa vida inteira não consiste em nada mais do que aprender a compreender mais e mais profundamente sua significação e seu campo, para vê-los refletidos pelos exemplos e casos diariamente novos, e a não conhecer a não ser assim, de modo mais e mais desenvolvido, a rica compreensão de seu sentido e das condições determinadas de seu emprego. Em realidade, se quisermos entender, para familiarizar o homem com eles, que ele seja plenamente capaz de saber os conceitos éticos em toda sua verdade, poucos indivíduos, e apenas aqueles que estão frente ao final de sua vida, possuíram uma tal capacidade”. TP, p. 106-7, HW, 4/347.

⁴¹ TP, p. 107, HW, 4/348. Grifos do autor.

⁴² TP, p. 107-8, HW, 4/348.

ambiente escolar, através da vivência de uma certa realidade ética que é experimentada pelo indivíduo.

Para concluir a análise da questão relativa à formação ética do indivíduo através da escola, pretendemos agora apresentar uma questão relativa ao tema tratado. Por um lado, é fundamental reconhecer que a idéia defendida por Hegel, de um ensino moral, ético, nas escolas, se apresenta em completo acordo com um projeto geral de formação do indivíduo para a liberdade. Se um indivíduo, para ser livre, tem de poder livremente determinar seu querer, e, se como Hegel o faz na introdução da *Filosofia do direito*, é preciso distinguir a vontade livre da vontade do arbítrio⁴³, então é fundamental, para a concretização da liberdade do indivíduo, que sua vontade seja trabalhada de tal modo que ela não mais seja a vontade do arbítrio, a vontade natural egoísta, mas sim uma vontade que é ao mesmo tempo deste indivíduo e de todos os membros de sua comunidade. Contudo, não podemos deixar de analisar um problema que surge a partir de um modelo de raciocínio apresentado por Hegel em um texto de sua juventude, *A positividade da religião cristã*, no qual se argumenta contra o controle da escola pelas igrejas pois isto levaria a um controle inevitável e a uma restrição não mais eliminável à liberdade do indivíduo.

Os direitos das crianças (em qualquer medida, seus direitos como pessoas) são direitos que o estado tem de transformar em seus [direitos] e como conseqüência [tem de] proteger, e isto tem dado ao estado o direito de treinar as crianças a respeito de suas máximas morais e para que elas se ajustem aos seus próprios fins. A igreja alega precisamente o mesmo direito pois este leva as crianças a aproveitarem seus benefícios desde o início. [...] Agora, se um cidadão decide, uma vez que seu intelecto atingiu a maturidade, que as leis ou outras instituições de seu país não se ajustam a ele, ele possui completa liberdade, na maioria dos estados europeus, para imigrar. Essa dependência das leis de seu país é fundada em sua decisão livremente escolhida de viver sob elas. Ainda que em grande parte essa decisão possa ser influenciada pelo hábito ou pelo medo, estas influências ainda não podem anular a possibilidade da livre escolha. Mas se a igreja realizou tanto através de seus métodos educacionais que ou ela subjogou completamente a razão e o intelecto a respeito da especulação religiosa, ou preencheu a imaginação com terrores que a razão e o intelecto não podem e

⁴³ Conferir, entre outras, a seguinte passagem da *Filosofia do direito*: “A representação mais usual que se tem a respeito da liberdade é a do *arbítrio* – o termo-médio da reflexão entre a vontade enquanto meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si. Quando se ouve dizer que a liberdade em geral consiste em *se poder fazer o que se quiser*, tal representação só pode ser tomada por uma falta completa de cultivo do pensamento, na qual não se encontra pressentimento algum do que seja a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc. A reflexão, a universalidade e a unidade *formais* da autoconsciência, é a certeza *abstrata* que a vontade tem da sua liberdade, mas ela não é, ainda, a *verdade* da liberdade, porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim, [e] por conseguinte, o lado subjetivo é ainda outro que o lado objetivo; por isso, o conteúdo dessa autodeterminação permanece, também, pura e simplesmente, algo apenas finito. Ao invés de ser a vontade em sua verdade, o arbítrio, pelo contrário, é a vontade enquanto *contradição*”. FD M, § 15, Obs. Grifos do autor.

não ousam arriscar a consciência de sua liberdade ou o uso desta liberdade em questões religiosas assim como em outras [questões], então a igreja retirou por completo a possibilidade de uma escolha livre e uma decisão de pertencer a ela, ainda que ela possa e queira basear suas alegações sobre um homem apenas em tais escolhas. Ela infringiu o direito natural da criança ao livre desenvolvimento de suas faculdades e as criou como um escravo ao invés de um cidadão livre.⁴⁴

Seguindo esse modelo de raciocínio, podemos colocar duas questões: uma formação ética do jovem, conduzida pela escola de modo sistemático, não tornaria completamente impossível uma futura *escolha*, por parte deste indivíduo, sobre qual espécie de ética seria a *sua* ética? Quem quer que decida pela ética a ser ensinada, não acaba por controlar qual ética será adotada pelos indivíduos formados naquela escola? Em vista do escopo do presente trabalho, analisar como Hegel entende que ocorrem os processos de descoberta e formação da liberdade, sob a perspectiva individual, não cabe aqui discutir essas questões, mas apenas colocá-la.⁴⁵ Entretanto, não é de todo inoportuno apresentar uma idéia esquemática de uma possível resposta. Ao que parece, quando Hegel está tratando de uma formação ética do indivíduo ele toma como já provado (ou ao menos como provável) que apenas uma determinada espécie de liberdade, com determinados contornos e com uma determinada ética, que é adequada a tais contornos, pode ser aceita como a verdadeira liberdade. Se esse é o caso, então apenas através do estudo da validade de uma tal concepção da liberdade é que poderemos discutir e questionar a validade da posição hegeliana a respeito da formação ética do indivíduo.

Deixando essa questão de lado, passemos agora a outro tema. Além de desempenhar um importante papel na formação ética do indivíduo, a escola também se mostra essencial para que os indivíduos, que no início de suas vidas estão inseridos dentro de suas famílias, possam sair das mesmas e passar à vida em sociedade como seres independentes. A escola, nesse contexto, cumpre o papel de preparar o indivíduo para que ele faça a transição da esfera familiar para a esfera da sociedade, não apenas, como vimos, formando-o eticamente, mas também o capacitando para se sustentar após sair da família de onde se originou.⁴⁶ Essa necessidade de uma instância mediadora entre a família e a sociedade é apre-

⁴⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The positivity of the Christian Religion**. In: Early Theological Writings. Traduzido por T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975, p. 115. HW, 1/156-7.

⁴⁵ Retornaremos a esse tema no final desta seção, na página 95. Além disso, no terceiro capítulo voltaremos a lidar com a questão escolar, analisando novamente tal problema à luz das questões do legislativo e da prática de crimes.

⁴⁶ Nesse sentido, Hegel afirma: “*A escola se situa, com efeito, entre a família e o mundo efetivo, e constitui o meio termo, garantindo a ligação na passagem daquela a este*”. TP, p. 108, HW, 4/348. Grifos do autor.

sentada a partir de algumas considerações sobre como se desenvolve a vida na esfera familiar e na esfera da sociedade, o que pode ser observado na seguinte passagem:

A *vida na família*, com efeito, que precede a vida na escola, é uma relação pessoal, uma relação do sentimento, do amor, da fé e [da] confiança natural; esta não é um vínculo de uma Coisa, mas um vínculo natural do sangue. A criança possui um valor próprio pois ela é uma criança; ela faz a experiência, sem o mérito, do amor de seus parentes. [...] Por outro lado, no mundo, o homem vale pelo que ele faz: ele não tem valor antes que o mereça. [...] O mundo constitui um ser-em-comum independente disto que é subjetivo; o homem possui valor seguindo as habilidades e capacidades para uma das esferas.⁴⁷

Destaca-se, nessa consideração de Hegel, a atenção dispensada ao “valor” do indivíduo, à preocupação de que aquela pessoa que antes valia por pertencer a uma família não perca seu valor com a saída da família. Para que tal situação não ocorra, surge a escola, local no qual o indivíduo receberá a formação que o transformará em um ser com valor “no mundo”, na esfera da sociedade, onde cada um precisa se mostrar útil, produtivo.

Na escola, com efeito, a atividade da criança começa a adquirir, de modo essencial e radical, uma significação séria, a saber, que ela não é mais abandonada ao arbítrio e à fortuna, ao prazer e ao instinto do momento; a criança aprende a determinar seu agir frente a um objetivo e frente às regras, ela deixa de valer em razão de sua pessoa imediata, e começa a valer segundo o que faz e a adquirir mérito.⁴⁸

Antes de continuarmos com a análise da maneira como a escola forma o indivíduo para a vida em sociedade, faz-se oportuno, por ocasião da referência que Hegel faz a um abandono do “prazer” e do “instinto do momento”, voltarmos nossas atenções a uma passagem particular da *Filosofia do Direito* onde será feita a crítica a uma espécie de método pedagógico, aquele da pedagogia lúdica. Segundo Hegel a pedagogia lúdica cometeria um erro, ao decidir sobre os métodos para educar as crianças, pois ela observava “a própria infantilidade como já sendo inerentemente valiosa”, e, incentivando os comportamentos típicos de uma criança, suas brincadeiras e jogos, produziria “por um lado uma indiferença e embrutecimento frente às relações substanciais do mundo espiritual, e por outro lado um desprezo pelas pessoas na medida em que elas se apresentavam a elas [às crianças] de um

⁴⁷ TP, p. 108, HW, 4/349. Grifos do autor.

⁴⁸ TP, p. 108, HW, 4/349.

modo infantil e desprezível”, além de não atender ao “impulso” que as crianças teriam em “pertencer ao mundo adulto”.⁴⁹

Essa posição a respeito da pedagogia lúdica, entretanto, pode ser objeto de crítica, tendo por parâmetro o objetivo de Hegel, a realização da liberdade. O equívoco estaria em não perceber que através daquilo que está envolvido na opção da pedagogia lúdica, o jogo, a brincadeira da criança, haveria a realização de um dos aspectos da liberdade, a liberdade de imaginar e criar. Esse equívoco, ao analisar a pedagogia lúdica, é muito bem percebido por Thadeu Weber, que escreve:

Hegel não se deu conta de que há uma capacidade de criatividade própria do indivíduo, incapaz de ser absorvida por qualquer forma objetiva de universalidade. Sempre haverá um espaço do instinto e do natural; do criativo e do novo que deverá ser levado em conta pela educação. Esse também é um verdadeiro campo da liberdade.⁵⁰

Apesar dessa falha relativa ao modo como a educação deve ser realizada, Hegel não está desatento à questão da escola como elemento fundamental para a formação de um indivíduo livre, tanto em relação à faculdade de decidir de modo autônomo sobre qual alternativa de conduta ele adotará, quanto em relação à capacidade de prover o seu sustento e o sustento da família que irá constituir. Tendo isso em vista, consideremos agora, mais de perto, essas duas tarefas da escola.

A respeito da faculdade de se autodeterminar, Hegel nos fornece, em seus *Textos pedagógicos*, algumas observações, relativas a como a educação deve compatibilizar a disciplina e a liberdade, que podem ilustrar o modo como este tema é trabalhado.

A educação tem sido, cada vez mais, considerada a partir do ponto de vista correto segundo o qual ela deve ser, essencialmente, mais um [meio de] apoio que uma [forma de] opressão do sentimento de si que [ela] desperta, significa dizer, uma formação em vista da independência. É assim que, nas famílias, assim como nos estabelecimentos de educação, se perdeu, cada vez mais, a prática consistente em dar aos jovens, em todas as ocasiões em que eles estão, mesmo naquelas em que isto é indiferente, um outro arbítrio que o deles, - a exigir uma obediência vazia e pela própria obediência.⁵¹

⁴⁹ FD N, § 175, Obs. Acompanhando Hegel nesse raciocínio, Fleischmann argumenta: “Hegel se opõe a toda pedagogia que põe em destaque o ‘jogo’ que falsifica o mundo ao adaptá-lo às crianças. As próprias crianças quererão ser adultas e elas não tardarão a se revoltar contra um tratamento pedagógico que retarda sua evolução”. FLEISCHMANN, Eugène. **La philosophie politique de Hegel**. Paris: Galimard, 2007, p. 204. Essa crítica de Hegel à pedagogia lúdica é reiterada na *Enciclopédia*, com apenas um curioso acréscimo, produto do esforço para marcar a necessidade de desencorajar as brincadeiras infantis: “a coisa mais racional que as crianças podem fazer com seus brinquedos é quebrá-los”. ECF, § 396, Ad.

⁵⁰ WEBER, Thadeu. **Hegel: Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 110.

⁵¹ TP, p. 109, HW, 4/350.

No clima de sociabilidade próprio ao estudo, no comércio onde o lugar e o interesse são constituídos pela ciência e pela atividade do espírito, isto é o que convém menos, um tom excludente da liberdade; uma sociedade de pessoas que estudam não pode ser considerada como uma reunião de domésticos, e eles não devem possuir nem a aparência nem o modo de andar [dos domésticos]. A educação para a independência exige que a juventude seja habituada desde cedo a consultar seu próprio sentimento sobre o que convém e [da mesma maneira] seu próprio entendimento, e que ela seja deixada à sua liberdade, lá onde ela está entre si e nas suas relações com as pessoas mais velhas, uma esfera onde ela determina por si mesma seu comportamento.⁵²

Se por um lado cabe à escola e aos pais permitirem uma maior liberdade aos jovens, pois apenas assim eles poderão se preparar adequadamente para a vida em sociedade, também é preciso que esta liberdade não lhes seja dada de modo completo desde o início de suas vidas. A liberdade oferecida aos jovens é uma liberdade que tem sua esfera ampliada progressivamente ao longo do desenvolvimento destes indivíduos. No início da educação das crianças é preciso que lhes seja dada alguma liberdade, entretanto, não lhes deve ser concedida uma liberdade plena, irrestrita, e sim um certo grau de liberdade, que, com o desenvolvimento da educação, será aumentado, realizando-se desta maneira uma preparação gradual para a entrada do indivíduo na sociedade.⁵³

A escola contribui ainda para uma outra espécie de formação do indivíduo, que também participa de modo indispensável na efetivação de sua liberdade, a saber, por meio da capacitação do indivíduo para sua autonomia econômica, para que ele seja capaz de se sustentar.⁵⁴ Nos *Textos pedagógicos* esse tema é desenvolvido da seguinte maneira:

[...] a vida na escola é livre de paixões, ela é, ao mesmo tempo, privada do interesse mais elevado e da seriedade da vida pública; ela consiste somente em se preparar e treinar para se dirigir, calma e intimamente, a esta vida. Isso que se realiza pela escola, a formação cultural dos indivíduos, é a capacidade que eles tem de pertencer à vida pública. *A ciência, as aptidões que são adquiridas, não atendem seus objetivos essenciais a não ser em suas aplicações extra-escolares.* Elas são tomadas em consideração na escola somente na medida em que elas são adquiridas pelas *suas* crianças; [...] Os

⁵² TP, p. 109-10, HW, 4/351.

⁵³ A respeito da determinação do grau de liberdade concedido às crianças cabe referir a seguinte passagem: “É difícil encontrar o meio termo entre uma maior liberdade permitida às crianças e uma limitação maior a esta liberdade. Assim como existem dois erros, o primeiro erro é bem maior. Se a simplicidade dos pais permite voluntariamente às crianças uma liberdade inocente, é importante ser atento a isto, a saber, se ela é e *fica* efetivamente [como liberdade] inocente. Na medida em que é mais fácil amar as crianças que as instruir, os pais têm de examinar se a fonte da comodidade não intervém para que eles abandonem suas crianças a si mesmas sem ter os olhos sobre elas e as acompanhar com sua atenção”. TP, p. 128, HW, 4/374. Grifo do autor.

⁵⁴ O papel da educação para garantir o sustento do indivíduo é exposto no seguinte texto da *Filosofia do direito*: “Esta necessidade, que reside no entrelaçamento multilateral da dependência de todos, é, doravante, para cada um, a *riqueza permanente, universal* (veja-se § 170), que contém para cada um a possibilidade de nela participar pela sua formação e sua habilidade, a fim de estar assegurado de sua subsistência”. FD M, § 199. Grifos do autor.

trabalhos da escola não possuem seu fim completo neles mesmos, mas fundam somente a possibilidade de uma outra obra, da obra essencial.⁵⁵

O tema da educação como fonte da autonomia do indivíduo é retomado na *Enciclopédia*, nos dois últimos parágrafos da seção dedicada à família, responsáveis pela transição para a seção relativa à sociedade. Nesse texto, lemos primeiro que “a eticidade [...] realiza-se no segundo nascimento dos filhos: na educação que faz deles pessoas autônomas”⁵⁶, e, em seguida, explicitando o significado da “autonomia”, o seguinte: “Por essa autonomia, as crianças saem da vitalidade concreta da família a que originariamente pertencem; vieram a ser *para si*, porém destinadas a fundar uma nova família”.⁵⁷ Um elemento que merece ser explorado, a respeito dessas afirmações de Hegel, é aquele relativo ao surgimento da “nova família”. Quando o indivíduo consegue se sustentar, quando não depende mais do auxílio de seus pais, de sua “família originária”, ele se encontra capacitado para fundar uma nova família, a fazer parte, como marido e pai, de uma nova família. Contudo, junto à autonomia através da capacidade de se auto-sustentar não nasce apenas a *possibilidade* de criar uma nova família, mas também ocorre a *efetiva* entrada do indivíduo em uma família já existente, aquela que Hegel chamará de “segunda família”, a sociedade, que através do mercado e das corporações proporcionará a este indivíduo os meios para seu sustento.⁵⁸

Antes, o indivíduo encontrava sua subsistência na família natural, agora ele a encontra na segunda família, na sociedade. Inicialmente, sua subsistência dependia de sua família natural, agora, ela depende, em parte, de sua própria atividade, o que nos conduz à pergunta: quão autônomo é o indivíduo que depende do mercado e desta “segunda família” para se sustentar? A questão surge aqui, quando estudamos o papel da escola na formação do indivíduo, entretanto, em razão do propósito do presente tópico reservaremos o desenvolvimento deste problema para o próximo tópico do presente capítulo, mais adequado para fornecer uma resposta sobre o tema por tratar do modo como o trabalho contribui para a formação de um indivíduo livre.

⁵⁵ TP, p. 111, HW, 4/352-3. Grifos nossos. Em outra passagem dos *Textos pedagógicos* dirigida ao mesmo tema afirma-se: “As aptidões e os conhecimentos que vós haveis adquirido no ginásio, o círculo de objetos dos quais vós haveis vos ocupado, são os meios para vossa futura ciência profissional”. TP, p. 120, HW, 4/363.

⁵⁶ ECF, § 521.

⁵⁷ ECF, § 522. Grifos do autor.

⁵⁸ A referência à “segunda família” encontra-se na seguinte passagem da *Filosofia do direito*, que também destaca a importância da educação para a autonomia do indivíduo: “Segundo esta determinação, a corporação tem o direito, sob a inspeção do poder público, [...] de tomar a seu cuidado em face das contingências particulares os que fazem parte dela, assim como a formação em vista da capacidade de lhe serem incorporados [como membros] – em suma, de intervir em seu favor como uma *segunda* família”. FD M, § 252. Grifo do autor.

Passemos agora a um outro aspecto atinente à escola como etapa na formação do indivíduo para a liberdade. Na *Filosofia do direito*, em um dos poucos parágrafos dedicados à questão escolar, Hegel tratará do controle e da administração do ensino, um tema de fundamental importância no que toca à formação para a liberdade através do ensino. Sobre esse tema, lemos o seguinte:

Neste [seu] caráter de *família universal*, ela [a sociedade] tem o dever e o direito, contra o *arbitrio* e a contingência *dos pais*, de exercer uma inspeção e uma influência sobre a *educação*, na medida em que esta se refere à capacidade de tornar-se membro da sociedade, precipuamente quando essa educação deve ser levada a termo não pelos próprios pais, mas por outros, - igualmente, na medida em que disposições comuns podem ser tomadas para esse fim, ela tem o dever e o direito de tomá-las.⁵⁹

Aqui é muito difícil traçar os limites entre os direitos dos pais e os da sociedade civil. Os pais crêem, habitualmente, ter plena liberdade no que concerne à educação e poder fazer tudo, contanto que simplesmente o queiram. No que concerne todo o caráter público da educação, a oposição principal provém, habitualmente, dos pais, e são eles que clamam e falam contra os professores e os estabelecimentos, porque o seu capricho se põe contra os mesmos. Não obstante, a sociedade tem o direito de proceder a esse respeito segundo as suas maneiras de ver comprovadas, de coagir os pais a enviar os seus filhos à escola, de fazê-los vacinar contra a varíola etc.⁶⁰

A posição adotada por Hegel, de que a sociedade possui o direito, frente à família, de exigir que as crianças freqüentem a escola, bem como o direito de decidir a respeito de quais matérias serão ensinadas, se sustenta quando tomamos em conta que a vida do jovem está direcionada para um convívio em sociedade que ocorrerá de modo autônomo, independente do auxílio de sua família. Em vista desse destino do jovem, a formação deve ser apta a torná-lo capaz de obter a independência em relação ao seu sustento, bem como para ser capaz de conviver de modo civilizado na sociedade em que viverá. Esses objetivos, contudo, por diversos motivos podem não ser satisfeitos caso a educação dos jovens fique a cargo de suas respectivas famílias. Em primeiro lugar, é de se observar que a vida em sociedade é dotada de grande complexidade, as atividades necessárias para o sustento de um indivíduo costumam ser complexas, e as famílias muitas vezes não dispõem dos conhecimentos e dos meios para formar adequadamente seus membros para a entrada em uma tal sociedade, como constata Hegel em um de seus discursos: “desde que a vida comum dos homens, em geral, se torna mais multiforme e desde que a complexidade da civilização aumenta, o caráter

⁵⁹ FD M, § 239. Grifos do autor.

⁶⁰ FD M, § 239, Ad.

incoerente e insuficiente de tais dispositivos [tutores e instituições de ensino privadas], dessa maneira isolados, se manifesta mais e mais”.⁶¹ Dessa maneira, é em razão de circunstâncias fáticas, a complexificação da sociedade e das exigências para a subsistência, que a educação se mostra como uma tarefa que necessariamente tem de ficar a cargo da sociedade e não da família. Nessa direção, comenta Knowles:

A sociedade civil estabeleceu os termos nos quais seus membros podem ganhar a vida, e assim a sociedade civil precisa garantir que seus membros adquiram as habilidades que são comercializáveis a ponto de serem propriamente especializadas ou amplamente transferíveis (§§ 197-8). Da perspectiva da sociedade civil, as famílias possuem o dever de garantir que seus (futuros) membros se tornem competentes. Assim, políticas públicas de educação podem ser impostas sobre pais teimosos e, presumivelmente, sobre crianças recalcitrantes e não-controladas.⁶²

A outra razão para que seja incumbência da sociedade o controle da educação está relacionada ao fato de que a preparação do indivíduo se realiza também para uma vida ética em sociedade, e esta esfera ética pode ser distinta daquela existente na família, tanto em relação aos juízos éticos específicos, quanto pela simples razão de que as questões éticas que se colocam no âmbito familiar são distintas, e em menor número, em relação àquelas que emergem na esfera da sociedade.⁶³

Se por um lado parecem ser bastante claros os motivos para que a família não interfira no ensino das crianças dos e jovens, há ainda uma outra espécie de intervenção possível que precisa ser discutida, a intervenção do estado na educação. Não possuímos muitos textos escritos por Hegel a respeito desse tema, entretanto, a partir de um trecho de um discurso, que abaixo citamos, podem ser elaboradas ao menos algumas considerações sobre a questão.

⁶¹ TP, p. 126, HW, 4/371-2.

⁶² KNOWLES, Dudley. **Hegel and the Philosophy of Right**. New York: Routledge, 2002, p. 287. Nesse sentido, comentando o § 239 da *Filosofia do direito* Fleischman escreve: “Em sua nova qualidade de ‘família universal’, a sociedade pode e ‘deve’ se ocupar também da educação e – sendo menos caprichosa, subjetivista e parcial que os pais de uma família ‘individual’ – ela pode melhor assegurar as tarefas complicadas da educação; é ela que dispõe dos meios suficientes para manter os mestres [*instituteurs*], os professores [*professeurs*], subvencionar as escolas e as universidades.” FLEISCHMANN, Eugène. **La philosophie politique de Hegel**. Paris: Galimard, 2007, p. 246. Ainda sobre esse tema podemos referir o comentário de Bourgeois em sua apresentação do texto de Hegel. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Textes Pédagogiques**. Traduzido por Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1990, p. 34.

⁶³ Sobre esse tema, comenta Bourgeois: “conformado à graduação especulativa do espírito objetivo, ele [Hegel] afirma o direito superior desta ‘família universal’ que é a sociedade civil, lá onde a família não pode garantir a ela somente a educação do indivíduo, significa dizer, na preparação escolar para as formas mais elevadas da vida ética”. TP, p. 33.

Não temos visto, nos tempos modernos, até mesmo os próprios Estados, que negligenciam e desdenham de conservar e de desenvolver uma tal direção interior [, a independência do indivíduo,] na alma de seus sujeitos, que os dirigem para a simples utilidade, e, somente como um meio, frente a isto que é de ordem espiritual, e se encontram desprovidos de todo suporte dos perigos, e desabam no meio de seus múltiplos meios úteis?⁶⁴

Nesse trecho Hegel não se faz muito claro a respeito da maneira como o estado deve proceder a respeito da educação, uma vez que tudo o que ele nos diz (em tom de interrogação) é que o estado *não* deve ter um certo comportamento, o estado não deve transformar a educação em uma ferramenta para moldar os indivíduos de acordo com seus interesses. A questão sobre como o estado deve se comportar em relação à educação é de difícil solução, e Hegel nos deixa em certa medida sem uma resposta satisfatória. Ainda assim, podem ser traçados alguns parâmetros, mínimos, diga-se de passagem, de como deveria ser a atividade do estado em relação à educação. Bourgeois apresenta, a esse respeito, as seguintes considerações:

[...] é de uma grande importância que o ensino seja uma tarefa propriamente “*policia*l” – obra da sociedade civil ou do Estado existindo como sociedade civil –, e não propriamente *política* – obra do Estado agindo como Estado. Com efeito, isso significa que, se o Estado toma o ensino como sua tarefa, nomeia e paga os professores, se ele confia que estes formam servidores capazes, ele não pode determinar o *conteúdo* do ensino em função de seus projetos políticos empíricos [...] nem fazer dos professores simples agentes governamentais – ao contrário, a garantia da função pública deve lhes ser assegurada, se eles cumprem corretamente suas tarefas a respeito da ciência que eles devem transmitir.⁶⁵

O raciocínio desenvolvido por Bourgeois é interessante; a partir do texto de Hegel ele consegue depreender que a atividade do estado precisaria ser, para conseguir ao mesmo tempo garantir uma boa educação, uma educação que em suas bases não fosse fundada sobre programas elaborados pelo estado, uma atividade de seleção dos profissionais encarregados do ensino, e, junto a isto, de conceder a estes uma certa liberdade para que eles decidissem sobre os programas de ensino. Em sua obra *Hegel – Atos do Espírito* Bourgeois desenvolve ainda mais sua interpretação sobre a atividade adequada ao estado:

Nenhuma escola pode escapar à soberania do Estado; os poderes éticos não-estatais – família e coletividades sociais – não podem reivindicar para si uma tal autoridade escolar. Contudo, aquilo que justifica a autoridade escolar do Estado, a saber, ser a efetividade da razão, impede-o de determinar, por objetivos propriamente estatais ou políticos, as atividades da Escola. O Esta-

⁶⁴ TP, p. 83, HW, 4/319.

⁶⁵ TP, p. 35. Grifos do autor.

do racional sabe, com efeito, que o Estado como tal não é a realização absoluta da razão: portanto, não pode querer transformar os professores que ele paga em simples agentes governamentais, sem perder-se ele próprio ao minar sua fundação absoluta. Uma tal autolimitação ou autonegação pedagógica do Estado, modalidade importante de seu liberalismo antitotalitário, exprime aqui o sentido não-político da intervenção da autoridade política. A responsabilidade pedagógica do Estado procede de um agir não propriamente político: Hegel atribui a seu agir 'policia', agir social do Estado que trabalha a serviço dos indivíduos.⁶⁶

Essas análises de Bourgeois, que se mostram como desdobramentos perfeitamente válidos daquilo que Hegel expressou no texto que acima citamos, podem ser consideradas como propostas perfeitamente válidas e adequadas ao projeto de Hegel. Se o objetivo da educação é tornar o indivíduo um membro autônomo da sociedade, assim como, principalmente agora, um cidadão livre, é perfeitamente adequado afirmar que a interferência do estado na escola não pode ser uma interferência nos programas de ensino, tendo em vista o risco, sempre presente, de que o estado utilize a escola como um instrumento no controle dos indivíduos. Quando o programa escolar é elaborado pela sociedade, podemos ver este programa, ao menos inicialmente, como elaborado por indivíduos que não possuem interesses políticos, mas apenas econômicos, de subsistência e de enriquecimento, e que portanto não será um programa elaborado com o propósito de moldar o pensamento dos indivíduos de uma determinada maneira. Contudo, aqui surge um dilema cuja solução não se mostra visível. Se o programa de ensino fica a cargo da sociedade, isto ocorre em razão da crença de que tal sociedade não possui interesses políticos, mas apenas econômicos. Porém, faticamente a situação pode ser outra, é possível que a sociedade possua interesses políticos, provavelmente como interesses-meio para um interesse final de natureza econômica, e utilize a escola como ferramenta para conduzir os indivíduos em uma determinada direção. Junto a esse problema surge outro, com ele relacionado, a saber, se o estado intervém para impedir que a sociedade utilize a escola como ferramenta, e então determina, ele, estado, o programa de ensino, neste caso parece que é o estado que acaba por utilizar a escola como uma ferramenta.

Vimos neste tópico que a escola se mostra como um meio eficiente para conduzir à promoção da liberdade econômica do indivíduo, de sua independência e capacidade de se auto-sustentar. Também foi mencionado, já no início, que a escola seria um importante instrumento para a formação ética do indivíduo. Contudo, vimos também como a questão escolar se coloca a respeito da intervenção do estado. Passamos agora, no encer-

⁶⁶ BOURGEOIS, Bernard. **Hegel – Os atos do espírito**. Traduzido por Paulo Neves. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004, p. 113.

ramento deste tópico, a apresentar uma breve consideração final a respeito da outra espécie de liberdade que a escola promoveria, a saber, a liberdade do cidadão, a liberdade ética e política.

Uma das primeiras coisas que notamos, ao ler os textos de Hegel dedicados à escola, é que são muito claras as razões para que a escola promova a independência econômica do indivíduo. Todavia, quando se trata da formação de um cidadão livre, quando se trata da formação ética do indivíduo, os textos são poucos e as informações são insuficientes para que se possa chegar a uma conclusão a respeito do eventual sucesso do projeto de escola traçado por Hegel para a formação de um cidadão livre.⁶⁷ Não poderemos em vista disso afirmar que o modelo sugerido é incapaz de realizar seus propósitos, mas sim que os parâmetros apresentados certamente são insuficientes para resolver questões fundamentais, especialmente a última que colocamos, relativa a como decidir sobre quem deve controlar e quem terá a última palavra a respeito dos programas de ensino.

2.3 A efetivação da liberdade através do trabalho

Nesta última seção do capítulo exploraremos o papel desempenhado pelo trabalho no processo de aprendizado da liberdade, especificamente, da liberdade em relação às necessidades.⁶⁸ Uma vez que já tratamos, em seções anteriores deste estudo, do trabalho do escravo e do trabalho da família em um período histórico distante do atual, naquele período do início das relações sociais e do estabelecimento de institutos como a propriedade, agora nos ocuparemos da função desempenhada pelo trabalho em um outro contexto, aquele vivenciado por Hegel, o trabalho na era industrial.

Podemos iniciar a análise do papel desempenhado pelo trabalho com uma citação de Hegel que relaciona o trabalho à satisfação do desejo: “No trabalho, o desejo arranca pura e simplesmente o objeto a aniquilar de seu contexto. Ele o particulariza e o põe como ligado a um ser desejante”.⁶⁹ O trabalho funciona em função do desejo, um desejo que

⁶⁷ Voltaremos a tratar deste tema na primeira seção do capítulo 3, por ocasião do estudo da maneira como os membros da sociedade podem vir a participar da esfera do universal, do estado.

⁶⁸ No capítulo seguinte abordaremos a possibilidade de realização da liberdade na esfera do estado, e como as corporações podem funcionar como uma maneira de buscar atingir tal esfera.

⁶⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Le premier système**: La philosophie de l'esprit (1803-1804). Traduzido por Myriam Bienenstock. Paris: PUF, 1999, p. 80. Fragmento 20.

pode ter como causa tanto uma necessidade natural básica (água, alimento, etc.), quanto uma necessidade espiritual (por exemplo, desejar outra camisa, um livro, etc.). Em qualquer dos casos, é através do trabalho que o indivíduo pode satisfazer seu desejo, é o trabalho que cumpre a função de tornar real aquilo que é desejado, é ele que “arranca” o objeto de sua existência não vinculada ao indivíduo e o modifica para satisfazer as necessidades deste.⁷⁰ Um desejo, qualquer que seja ele, pode se manifestar como uma limitação à liberdade do indivíduo, uma vez que ele deseja algo, quer ter algo que não tem, ele quer desfrutar de algo que no momento não possui. O fato de não poder, no momento presente, desfrutar de um certo algo, é um limite à ação, é um limite, muitas vezes provisório, à liberdade do indivíduo. Já na dialética do senhor e do escravo vimos que os desejos, por si mesmos, podem funcionar como uma limitação da liberdade do indivíduo. Aquele ser que deseja alguma coisa, e não pode obter tal coisa, encontra-se limitado a este respeito, por exemplo, como foi visto no primeiro capítulo, o senhor apenas consegue se reconhecer como um ser livre em relação a seus desejos quando ele interpõe o escravo entre ele e seus desejos e deste modo pode satisfazer seus desejos, pode se libertar daquilo que ele deseja ter mas efetivamente não tem.

No presente tópico pretendemos estudar como o trabalho pode funcionar, na época de Hegel, e também na atualidade, como um meio de satisfação dos desejos e necessidades dos indivíduos, assim como um meio pelo qual o indivíduo pode exercitar sua liberdade. Nas primeiras sociedades o trabalho do indivíduo era um trabalho que buscava satisfazer todas as suas necessidades, era o trabalho focado, *diretamente*, na satisfação de todos os desejos do indivíduo e de sua família. Com o desenvolvimento das relações sociais e econômicas, na época em que Hegel escreve se faz presente uma outra espécie de equacionamento entre o indivíduo, seus desejos e o seu trabalho. Agora temos um trabalho que está inserido dentro de um processo produtivo, um processo no qual o indivíduo participa executando apenas uma parcela das tarefas necessárias para a produção de um bem. Sobre o trabalho do indivíduo, constata-se o seguinte:

Seu trabalho e sua posse não são o que são para ele, mas sim o que eles são para todos. A satisfação das carências é uma dependência universal de todos uns dos outros. Desaparece para cada um toda segurança e certeza de que seu trabalhar enquanto [trabalhar] singular seja imediatamente conforme às suas carências. Enquanto singular com carências (*als ein einzelnes Bedürftiges*), ele se torna um universal.⁷¹

⁷⁰ Conferir, a respeito das espécies de desejos, a análise do tema apresentada por Ian Fraser. Cf. FRASER, Ian. **Hegel and Marx: The concept of Need**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998, p. 9-20.

⁷¹ Frag. 22, p. 96.

O trabalho agora não é voltado diretamente à satisfação das necessidades do indivíduo, ele é um trabalho que se torna valioso apenas como um elemento que será integrado em um universal que vai além do indivíduo e que compreende todos aqueles trabalhos realizados para a produção do objeto. Antes o trabalho era realizado para a satisfação imediata das necessidades da família, ele era um trabalho que diretamente cumpria a função de “satisfação das carências”. Com esse novo modelo, o trabalho adquire seu valor somente em conjunto com o trabalho de outros, um indivíduo apenas pode satisfazer suas carências se ele trabalha com a meta de satisfazer as necessidades de um universal que vai além da esfera das necessidades que este indivíduo possui. Por ora, cumpre observar os efeitos dessa mudança: anteriormente, o indivíduo possuía uma relação de relativa independência frente aos demais indivíduos, desde que estes não perturbassem a propriedade que ele possuía, ele era capaz de prover seu sustento independentemente dos demais; no novo modelo de trabalho, o indivíduo não mais está isolado, ele deixou de ser independente em relação aos demais indivíduos, ele não mais é indiferente ao sucesso ou insucesso dos demais. Várias serão as conseqüências desse novo modelo de relações sociais, e ao longo deste tópico buscaremos apresentar tais conseqüências. No momento, cabe apenas destacar um elemento dessa mudança.

Uma conseqüência do novo modelo de relação entre o trabalho e a satisfação das necessidades é que agora os indivíduos passam a compartilhar de uma existência mais integrada, agora os indivíduos são levados, inicialmente por motivos egoístas, a se preocuparem com os outros, com a maneira como os outros conseguem ou não ser bem sucedidos em suas atividades produtivas. Na medida em que o trabalho de um indivíduo apenas torna-se algo com valor quando ele é concluído, quando todas as etapas produtivas estão satisfeitas, os indivíduos inseridos em tal sistema necessariamente precisam se importar não apenas com o próprio trabalho, com o próprio sucesso, mas também com o trabalho de outros. A obtenção dos frutos do trabalho, a satisfação das necessidades individuais, agora está atrelada à satisfação das necessidades de muitos, e apenas querendo a satisfação da necessidade de muitos é que se pode obter a satisfação das próprias necessidades.⁷² Nessa medida, o trabalho acaba por operar como um mecanismo que retira o indivíduo de uma

⁷² Do mesmo modo, Rosenfield afirma: “A ‘sociedade civil-burguesa’ transforma-se num certo tipo de universalidade que se realiza por meio do interesse egoísta de cada um, mas cujo processo de efetuação passa necessariamente pela ação recíproca de todos, criando um sistema de dependência universal [...]. O fim egoísta, assim condicionado pela universalidade, na sua realização efetiva, funda um sistema de dependência recíproca, de tal modo que a subsistência, o bem-estar (*Wohl*) e o ser-aí jurídico do indivíduo estão imbricados com a subsistência, o bem-estar e o direito de todos, que se fundamentam neste último, só sendo efetivos e assegurados nesta conexão (*Zusammenhang*)”. ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995, p. 176.

percepção de si mesmo como um ser auto-suficiente, ao mesmo tempo que lhe mostra que a satisfação de suas necessidades, a libertação de seus desejos, apenas é obtida através da preservação de um sucesso coletivo, apenas por meio do sucesso de um “universal”. Não basta que o universal não intervenha na propriedade para que um indivíduo seja bem sucedido, ele tem que desejar não apenas um respeito universal à propriedade, mas também que essa comunidade na qual ele está inserido, essa comunidade produtiva, tenha sucesso em seus empreendimentos. O sucesso não depende apenas de uma omissão do indivíduo, como ocorre quando ele respeita a propriedade dos outros não tentando negar aos outros sua condição de proprietário. Agora o indivíduo deve querer e *agir* para o bem do universal, e isto implica que ele deve querer e *agir* pelo bem de outros indivíduos.⁷³ No momento nos limitaremos a essas considerações a respeito do elemento de “universalidade” presente no trabalho, mas este tema será novamente abordado quando tratarmos do problema da pobreza e do papel das corporações.

Retornando à relação entre o trabalho e a satisfação das necessidades, cabe considerar o vínculo que se estabelece entre o produto do trabalho e a satisfação destas necessidades. No *Sistema da vida ética* Hegel afirma o seguinte sobre o produto do trabalho dentro da era industrial:

É um produto singularizado e, por conseguinte, pura quantidade para o sujeito; visto que não se encontra em relação com a totalidade das necessidades, mas as ultrapassa, quantidade em geral, e na abstração. Semelhante posse perdeu assim a sua significação para o sentimento prático do sujeito, já não é necessidade para o mesmo, mas *excedente*.⁷⁴

O trabalho do indivíduo é um trabalho particular, exercido no interior de uma fábrica e que está incluído em uma linha de produção, é um trabalho que produz *um* ob-

⁷³ Nesse sentido também aponta a *Filosofia do direito*: “Na sociedade civil cada um é fim para si, e tudo o mais nada é para ele. Mas sem relações aos outros ele não pode atingir a amplitude dos seus fins; esses outros são, por isso, meios para o fim do particular. Porém, pela sua relação aos outros, o fim particular se dá a forma da universalidade e se satisfaz enquanto, ao mesmo tempo, satisfaz conjuntamente o bem-próprio de outrem.” FD M, § 182, Ad. Igualmente podemos referir as seguintes passagens: “Na sua realização efetiva, o fim egoísta, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência omnilateral, tal que a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como o seu ser-aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem próprio e o direito de todos, estão fundados nestes e só nesta conexão são efetivamente reais e assegurados. Pode-se encarar esse sistema, num primeiro momento, como o *Estado externo*, - o *Estado de necessidade constringente* e do *entendimento*.” FD M, § 183 Grifos do autor. “É pelo fato de eu ter de me orientar em função do outro que se introduz aqui a forma da universalidade. Adquiro dos outros os meios da satisfação e tenho, por conseguinte, de aceitar a sua opinião. Ao mesmo tempo sou obrigado a produzir os meios para a satisfação dos outros. Uma coisa remete à outra e se conecta com ela. Tudo o que é particular torna-se nessa medida algo social”. FD M, § 192, Ad.

⁷⁴ SVE, p. 29. Grifo do autor.

jeto, e que não tem por objetivo satisfazer suas necessidades com este único objeto, mas utilizá-lo como fonte de renda por meio do excedente da produção. “Põe-se uma relação do sujeito ao seu trabalho excedentário, que nesta relação com o mesmo sujeito não tem nenhuma relação real com a fruição”⁷⁵, significa dizer, o trabalho não está diretamente relacionado com a satisfação dos desejos, ao contrário do que ocorria anteriormente. O trabalho cumpre agora a função de produzir excedente, que por meio das relações comerciais é trocado por dinheiro, e é apenas ao final, através do dinheiro, que os desejos dos indivíduos encontram sua satisfação. Esse processo é descrito do seguinte modo:

O excedente posto na indiferença enquanto universal e possibilidade de todas as necessidades, é o *dinheiro*; da mesma maneira que o trabalho, que leva ao excedente e ao mesmo tempo visa de modo mecanicamente uniforme a possibilidade da troca universal e da aquisição de todas as necessidades. Assim como o dinheiro é o universal, a abstração das necessidades, e as mediatiza a todas, assim também o *comércio* é a mediação posta como actividade que troca excedente contra excedente.⁷⁶

Um primeiro obstáculo ao funcionamento desse modelo de satisfação das necessidades está atrelado à conversão do excedente em dinheiro. Na medida em que o indivíduo trabalha para produzir apenas um objeto, ele trabalha para produzir o excedente que, convertido em dinheiro, pode satisfazer as necessidades, e, desta maneira, por fim tornar o indivíduo livre daqueles desejos e necessidades que ele possui. Nesse processo de várias etapas para a satisfação do desejo, Hegel percebe um problema:

O sistema da necessidade compreendeu-se acima formalmente como sistema da universal dependência física recíproca de uns em relação aos outros. Ninguém é por si mesmo para a totalidade da sua necessidade. O seu trabalho ou seja qual for o modo da faculdade de satisfazer a sua necessidade não lhe assegura esta satisfação. A necessidade é um poder estranho, sobre o qual ele não tem domínio algum, do qual depende se o excedente, que possui, é para ele uma totalidade da satisfação. O valor desse mesmo excedente, isto é, aquilo que exprime a relação do excedente à necessidade, é independente dele e variável.⁷⁷

Hegel aponta que a relação entre trabalho e satisfação das necessidades, no modelo contemporâneo, padece de uma grande instabilidade, produto da maneira como o excedente será comercialmente avaliado. A verdade é que o trabalho sempre envolve um grau de incerteza, mesmo aquele trabalho que se voltava diretamente à satisfação das necessidades

⁷⁵ SVE, p. 30.

⁷⁶ SVE, p. 34. Grifos do autor.

⁷⁷ SVE, p. 76.

sempre estava sujeito às variações climáticas, à qualidade do solo e a muitos outros fatores.⁷⁸ O problema, percebe Hegel, está no fato de que agora não apenas o trabalho depende de tais variações, mas além disso existem outros fatores que tornam ainda mais instável e flutuante o valor do fruto do trabalho.

Também este valor depende do todo das necessidades e do todo do excedente; e este todo é um poder menos cognoscível, invisível, incalculável porque está em relação com a quantidade, é uma soma de singularidades infinitamente múltiplas e, na relação à qualidade, compõe-se de qualidades infinitamente múltiplas.⁷⁹

O valor do excedente é instável, ele varia em função de uma série de fatores, série esta grande a ponto de ser chamada “incalculável”. Em uma certa medida não há problema no fato de o valor do excedente ser instável, afinal de contas um certo grau de incerteza é algo que sempre esteve presente na atividade produtiva. Contudo, pode ocorrer a situação em que a instabilidade do valor do excedente produza uma grande depreciação do valor do produto, assim como uma valorização excessiva. Sobre essa questão, Hegel tece as seguintes considerações:

Ocorre assim por si, mediante a natureza, que o justo equilíbrio se conserva, em parte, com uma flutuação insignificante, em parte, se é perturbado mais fortemente por circunstâncias exteriores, se restabelece graças a uma flutuação maior. Mas justamente no último caso, o governo deve contrariar activamente a natureza, que suscita um tal movimento de predomínio, mediante contingências empíricas, mais depressa – como anos infrutíferos –, ou mais devagar – como aumento do mesmo trabalho noutras regiões, e preços baixos que suprimem noutros lugares a relação homogênea do excedente ao todo.⁸⁰

Nessa passagem podemos observar a percepção que Hegel possui da relação entre a produção do excedente e a satisfação, através da comercialização do mesmo, das necessidades dos indivíduos. Verificando os reflexos de uma variação muito grande no valor do excedente, Hegel defende que nestes casos extremos é necessário que o estado intervenha nas relações comerciais para controlar o valor do excedente e, desta maneira, de modo indireto, assegurar aos indivíduos que o trabalho continue a cumprir sua tarefa de satisfação das necessidades. Cumpre destacar que o governo não atua com o intuito de favorecer uma

⁷⁸ Cf. FD M, § 189, Ad.

⁷⁹ SVE, p. 76.

⁸⁰ SVE, p. 77-8. Substituí “dominância” por “predomínio”.

classe ou outra, o governo “é decerto indiferente para com a espécie singular de excedente”⁸¹, seu propósito é apenas de assegurar que o trabalho possa efetivamente atender às necessidades dos indivíduos.⁸²

Contudo, a industrialização não trouxe consigo apenas o problema da variabilidade do valor dos bens produzidos, ela também instaurou um modelo produtivo que possui grande potencial para obstaculizar à efetivação da liberdade individual. Através do trabalho em conjunto, e com o emprego de ferramentas cada vez mais eficientes, os indivíduos se tornam capazes de produzir cada vez mais.⁸³ Nesse modo de produção industrial, dois elementos serão fundamentais, o emprego de máquinas e a particularização do trabalho. Nessa combinação que busca sempre o aumento da produção, para assim propiciar a satisfação das necessidades dos trabalhadores, Hegel percebe um problema:

Na máquina o ser humano suspende mesmo esta sua atividade formal e a deixa trabalhar inteiramente para ele. No entanto, qualquer fraude que ele comete contra a natureza e com a qual ele se mantém fixado (*stehen bleibt*) nos limites da singularidade dela, vinga-se contra ele próprio. O que ele dela obtém, quanto mais ele a subjuga, tanto mais aviltado se torna ele próprio. Ao permitir que a natureza seja trabalhada por diversas máquinas, ele não suprime a necessidade do seu trabalhar, e sim somente o posterga, afasta-o da natureza e, de uma maneira não viva, volta-se não a ela enquanto [natureza] viva, mas antes esta vivacidade negativa se evade; e o trabalhar que ainda lhe resta se torna maquinal (*maschinenmäßiger*). Ele a esmorece somente para o todo, mas não para o singular, e antes a intensifica: pois

⁸¹ SVE, p. 78. No adendo ao § 236 da *Filosofia do direito* Hegel comenta que o poder policial possui o dever de controlar o preço das necessidades diárias, eis que “a liberdade de empreendimento não deve ser de tal espécie, que ponha em perigo o bem estar”. FD M, § 236, Ad.

⁸² Sobre o tema, Hegel ainda explicita um pouco mais a intervenção do estado e as causas da flutuação do valor do excedente, afirmando a importância de que “uma espécie de excedente, a qual já não possui a conformidade à totalidade das necessidades, de novo recupere tal conformidade, portanto, que a consequência será que, por um lado, dela se ocupem apenas tantos quantos da mesma podem viver, e que, por outro lado, o valor de tal espécie aumentará, se for demasiado reduzido o seu número, ou que o seu valor descerá para quem este excesso é necessidade; mas para a realidade e o governo, o valor demasiado baixo, porque ameaça uma parte, cuja existência física se tornou dependente do todo e que agora se arruinou inteiramente graças a este todo e, por outro lado, o valor demasiado alto, em virtude do qual todos são perturbados na sua totalidade da fruição e do hábito, têm um interesse de que prescinda a abstração do equilíbrio, a qual, na flutuação deste último, lhe permanece exterior como a indiferença ociosa da contemplação; mas o governo constitui a indiferença real, detentora do poder e determinante da indiferença.” SVE, p. 78.

⁸³ Hegel tem em mente, ao analisar o aumento da produção através de uma produção organizada com a divisão das tarefas, as informações apresentadas por Adam Smith, no início de sua obra *A riqueza das nações*, a respeito da produção de agulhas. A produção de agulhas envolvia dezoito atividades diferentes, as quais, quando divididas entre dez indivíduos, que realizam apenas algumas das atividades, resultava em quarenta e oito mil agulhas por dia. Se as mesmas dezoito atividades fossem realizadas por um único indivíduo, ele não seria capaz de produzir sequer vinte agulhas por dia, com um resultado total, caso fossem dez trabalhadores, de duzentas agulhas. Dessa maneira, fica claro que a repartição das atividades entre os trabalhadores representa um grande aumento na produção. Cf. SMITH, Adam. **An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1971, p. 3. Cf. Frag. 22, p. 96-7.

quanto mais maquinal se torna o trabalho, tanto menos valor tem ele, e tanto mais tem ele, desta maneira, de trabalhar.⁸⁴

O trabalho maquinal, que surge pois se busca libertar o homem da necessidade de ter que trabalhar para satisfazer suas necessidades, acaba por tornar o homem ainda menos livre do que era. No modelo antigo de satisfação das necessidades, o homem tinha de trabalhar para satisfazer todas as suas necessidades, e para isso contava apenas com o auxílio de ferramentas simples. Agora, com a divisão da produção e a introdução de máquinas no processo produtivo, aparentemente os seres humanos finalmente poderiam se libertar da exigência do trabalho para a satisfação das necessidades. “Entretanto, na mesma proporção em que a quantidade produzida [aumenta], cai o valor do trabalho”⁸⁵, uma vez que com o aumento da produção reduz-se o valor do produto do trabalho, e, conseqüentemente, para que se conserve um mesmo lucro o volume da produção deve aumentar. Ao insucesso na tentativa de superar a necessidade de ter de trabalhar para satisfazer as necessidades combina-se o embotamento dos trabalhadores, sua habilidade é “infinitamente limitada”⁸⁶, o reflexo de o trabalhador “deixar parte do trabalho à máquina” é apenas tornar “tanto mais formal seu próprio fazer”.⁸⁷

O produto final dessa relação entre as necessidades humanas e o trabalho em um sistema industrial é uma potencial negação absoluta da liberdade do ser humano. Na mesma medida em que o trabalho do indivíduo se especializa, aumenta a dependência deste indivíduo para com o sistema produtivo no qual ele está inserido.⁸⁸ Percebendo isto, Hegel tece o seguinte comentário:

⁸⁴ Frag. 22, p. 95-6.

⁸⁵ Frag. 22, p. 97. No mesmo sentido, na *Filosofia do espírito* Hegel afirma: “Pode produzir mais; porém isto diminui o valor de seu trabalho”. FiE, p. 197.

⁸⁶ Frag. 22, p. 97.

⁸⁷ FiE, p. 198.

⁸⁸ Sobre o tema, Bourgeois comenta: “Mas essa infinidade da dependência recíproca, essa dependência recíproca que não se unifica nela mesma, mas é totalmente exterior a si (natural), e como tal não-controlável, não pode fornecer a cada um a certeza de que seu trabalho lhe permitirá satisfazer todas as suas necessidades. Ao submeter formalmente a natureza no trabalho universal, o maquinismo – com a divisão do trabalho – submete cada trabalho singular a todos os outros trabalhos não-controláveis ou unificáveis materialmente em sua singularidade. O efeito disso é a dependência cega do mercado mundial, imenso sistema de dependência mútua, vida – naturalização da inteligência – autônoma do que é regido pela exterioridade recíproca, ou seja, morte. Hegel compara então o dinamismo desse mundo moderno do trabalho ao de um animal selvagem, cujo domínio só pode ser exterior a ele, e desse modo exige sua superação. Não há solução dos problemas colocados pelo desenvolvimento do trabalho no mesmo nível deste; somente a instância política – que os trabalhos de Iena procuram articular racionalmente com a instância socioeconômica – podem responder positivamente aos efeitos negativos ontologicamente fundados da produção laboriosa”. BOURGEOIS, Bernard. **Hegel – Os atos do espírito**. Traduzido por Paulo Neves. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004, p. 85-6.

[...] a conexão da espécie singular de trabalho com a inteira massa infinita de carências [se torna] incomensurável e uma dependência cega, de tal maneira que uma operação remota (*entfernte Operation*) frequentemente causa repentinamente obstáculo ao trabalho de toda uma classe de seres humanos – os quais satisfariam com isso suas carências – tornando-o [o seu trabalho] supérfluo e sem valor (*unbrauchbar*).⁸⁹

O que se encontra no horizonte do aumento da produção não é, contrariando a expectativa inicial, o crescente aumento da satisfação das necessidades, mas seu oposto, o crescente aumento do número de indivíduos que estão cada vez mais afastados das condições necessárias para a satisfação de suas necessidades. O surgimento da produção industrial não trouxe consigo a pobreza, mas, pelo que podemos perceber com as análises de Hegel até aqui apresentadas, ele certamente contribui de modo definitivo para que a pobreza seja um problema de difícil solução, uma vez que o trabalho não aparece mais como uma solução dotada de grande eficiência no combate à pobreza.

Entretanto, após terem se passado alguns anos, Hegel voltou a tratar dos efeitos da crescente inclusão de máquinas do sistema produtivo, e, curiosamente, alterou substancialmente sua posição a respeito do tema, como pode ser percebido com o seguinte texto:

Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio [se] tornam completas até [serem] uma necessidade total a *dependência* e a *relação recíproca* entre homens em vista da satisfação das demais carências. A abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais *mecânico* e, com isso, ao fim, apto para que o homem dele se retire e a *máquina* possa entrar em seu lugar.⁹⁰

A mudança de julgamento, por parte de Hegel, a respeito dos reflexos da crescente automação, chama atenção especialmente após termos visto a força que Hegel imprimiu em suas análises sobre os reflexos do aumento da produção. Podemos aceitar, com algumas restrições, que com o desenvolvimento dos processos produtivos se atinge um estágio no qual há uma necessidade mínima de participação humana no processo produtivo.

⁸⁹ Frag. 22, p. 97. No mesmo sentido, na *Filosofia do espírito* encontramos a seguinte passagem: “ramos inteiros da indústria que mantinham um grande setor de pessoas se fecham de súbito em razão da moda ou do barateamento dos inventos em outros países, etc., abandonando todas estas gente à pobreza e ao desamparo”. FiE, p. 198.

⁹⁰ FD M, § 198. Grifos do autor. Da mesma maneira Hegel afirma, no adendo a esse parágrafo, o que segue: “os trabalhadores fabris se tornam embotados, vinculados à fábrica e dependentes dela, pois em nenhum outro lugar há qualquer uso para sua única habilidade. [...] Mas quando o trabalho fabril vir a se tornar tão perfeito, tão simples, que máquinas possam tomar conta do trabalho mecânico dos seres humanos, e este é o desenvolvimento usual nas fábricas. Através da conclusão deste progresso mecânico, então, os seres humanos se tornam novamente livres. [...] O ser humano é primeiro sacrificado, mas então emerge de novo como livre, graças ao alto nível de maquinismo”. FD W, § 198, Ad.

Entretanto, do fato de que os trabalhadores não mais precisam participar da produção de um determinado bem de consumo não se segue que tais trabalhadores “se tornam novamente livres”. A única espécie de liberdade que de fato se efetivou foi a liberdade de não mais ser preciso envolver trabalhadores em uma determinada espécie de produção. Contudo, o objetivo geral do trabalho era liberar os trabalhadores de seus desejos, inicialmente através da obtenção dos objetos que satisfazem tais desejos, posteriormente com a comercialização do excedente e obtenção de dinheiro para adquirir os objetos desejados. Com a automação apenas se liberta o empregador, ele não mais tem de repassar parte do valor que ele obtém com a comercialização dos produtos aos empregados. O problema do embotamento pode até ser visto como solucionado através da automação, afinal de contas agora os trabalhadores não são mais submetidos a trabalhos repetitivos e a atividades mecânicas, uma vez que agora os trabalhadores não trabalham, mas tampouco recebem remuneração.

Poderíamos elaborar a hipótese de que através da automação os trabalhadores se libertariam de seus desejos pois não mais teriam de trabalhar para produzir o excedente. Mas essa é uma ilusão vazia, uma *utopia*, antes de se levar adiante tal expectativa otimista, devemos nos preocupar com algumas questões fundamentais. Uma dessas é relativa a como, na prática, seria possível que o lucro obtido em uma empresa automatizada fosse transferido para seus (ex-)trabalhadores. Hegel não nos fornece qualquer indicação sobre como lidar com esse problema. Além disso, temos outro problema, relacionado com os desejos humanos, que como veremos através dos textos de Hegel se apresentam como infinitos e em constante expansão.

Essa curiosa mudança de posição de Hegel, com respeito à crescente automatização da produção, mostra-se vinculada, quando analisamos a maneira como ele trata da questão do desejo, ao modo como Hegel alterou seu julgamento a respeito do papel do desejo na realização da liberdade. Já nos textos anteriores à *Fenomenologia do espírito* Hegel manifestava seu interesse pela relação entre o trabalho e o desejo, e especialmente pela expansão dos desejos humanos em função do aumento da produção. Podemos perceber esse enfoque de suas análises nos seguintes trechos:

Multiplicam-se suas necessidades; cada singular se divide em vários, o gosto se refina e faz mais distinções; se requer uma preparação para que a coisa a qual se necessita seja cada vez mais acessível a um uso fácil, e tomar

medidas para seu lado desvantajoso (rolha, saca-rolha, espevitadeira); o indivíduo é *formado* como consumidor natural.⁹¹

Porém a pluralidade de trabalhos produz a *moda*, a variabilidade, a liberdade no uso das formas; estas coisas, corte de vestido, tipo de mobiliário, não são constantes, sua mudança é essencial e racional, muito mais racional do que ficar em uma moda, tratando de afirmar algo firme nestas formas singulares.⁹²

O desejo sempre se repõe, apesar do trabalhar para sua satisfação. Esse retorno do desejo, da necessidade, não se dá apenas pelo consumo de um objeto de uma determinada espécie, o que produz a necessidade de outro objeto desta espécie, mas também, e principalmente, através de novos desejos, através do desejo de novas espécies de objeto. Em virtude desse traço característico do desejo humano já estamos capacitados a apresentar uma objeção à expectativa que Hegel depositou no crescente processo de automação. O fato é que os equipamentos construídos para realizar as tarefas antes realizadas por seres humanos são destinados a produzir um determinado objeto; porém, na medida em que novos desejos surgem, em razão da vontade de possuir outros objetos, as próprias máquinas perdem, ao menos inicialmente, a sua capacidade de libertar o homem do trabalho. Novamente será preciso que se trabalhe, senão para produzir os objetos, ao menos para configurar as máquinas ou criar novas máquinas capazes de produzir tais objetos. De qualquer maneira, uma vez que os desejos humanos se apresentam em um movimento de expansão, não será através da automação que os homens estarão capacitados a se libertarem do trabalho. O máximo que as máquinas conseguem é oferecer algum período de descanso, que inevitavelmente será interrompido com o surgimento de novos desejos.

Na *Filosofia do direito* Hegel nos apresenta algumas informações sobre a origem desses desejos sem fim dos seres humanos.

O *animal* tem um círculo restrito de meios e modos de satisfação de suas carências, igualmente restritas. O *homem*, mesmo nessa dependência, demonstra o seu ir além da mesma e a sua universalidade, num primeiro momento pela *multiplicação* das carências e meios e, depois, pela *decomposição* e *diferenciação* das carências concretas em partes e em aspectos singulares, que se tornam carências distintas *particularizadas* e, por isso, mais *abstratas*.⁹³

⁹¹ FiE, p. 197. Grifo do autor. De modo muito semelhante, na *Filosofia do direito* Hegel afirma: “Da mesma maneira os *meios* para as carências particularizadas e, em geral, os modos da sua satisfação, que se tornam, por sua vez, fins relativos e carências abstratas, *dividem-se* e *multiplicam-se*, - uma multiplicação que prossegue ao infinito, e que, exatamente nessa medida, é uma *diferenciação* dessas determinações e uma *apreciação* da adequação dos meios para os seus fins, - o *refinamento*”. FD M, § 191. Grifos do autor.

⁹² FiE, p. 198. Grifo do autor.

⁹³ FD M, § 190. Grifos do autor.

O entendimento que apreende as diferenças introduz a multiplicação nessas carências, e, visto que o gosto e a utilidade tornam-se critérios de apreciação, as próprias carências, também, são afetadas por eles. No fim de contas, não é tanto o carecimento, mas a opinião que tem de ser satisfeita, e é precisamente ao cultivo formador que cabe decompor o concreto nas suas particularidades.⁹⁴

A origem dos desejos está nas necessidades básicas. Contudo, uma vez satisfeitas tais necessidades os seres humanos não *se dão por satisfeitos*. No comportamento humano podemos perceber uma tendência ao refinamento, à particularização e especificação das necessidades, dos objetos de desejo. Segundo Hegel, é no comportamento propriamente humano de buscar apreender os objetos de modo cada vez mais detalhado que encontraremos a causa dessa multiplicação dos desejos, dos objetos que o sujeito necessita porque deseja. Além disso, há um outro elemento que igualmente conduz ao consumo, o desejo que os seres humanos apresentam de superar os outros seres humanos, de se diferenciar deles.

[...] o modo de satisfação das carências [...] contém, ademais, imediatamente a exigência da *igualdade* com os outros nesta esfera; a carência dessa igualdade e o tornar-se igual, a *imitação*, por um lado, bem como a carência da *particularidade* aí igualmente presente, a de se fazer valer por uma distinção, por outro, tornam-se, elas próprias, uma fonte efetivamente real da multiplicação das carências e da sua expansão.⁹⁵

Assim, não é apenas por ter a capacidade de imaginar novas espécies de um determinado objeto que os seres humanos possuem infinitos desejos, mas junto a esta capacidade humana opera um outro elemento, o *desejo* de se diferenciar dos outros, o ser humano possui esta necessidade de ser diferente dos demais, e isto o conduz a necessitar de toda espécie imaginável de objetos para que possa satisfazer seu desejo. É porque os seres humanos possuem uma disposição de consumir muito mais do que o essencialmente necessário, e

⁹⁴ FD M, § 190, Ad.

⁹⁵ FD M, § 193. Grifos do autor. Partindo dessa passagem de Hegel, Will Dudley defende que as corporações podem atuar na solução do problema da pobreza pois elas oferecem um reconhecimento ao indivíduo que substituiria aquele reconhecimento que ele busca ao consumir visando deste modo se diferenciar dos outros. “A corporação tem sucesso onde a autoridade pública falha – em reduzir nosso impulso a superarem uns aos outros – transformando não somente as relações econômicas mas também o nosso próprio senso de identidade. Ao invés de compreendermos nós mesmos como seres particulares colocados em oposição ao universal, compreendemos que somos tanto particular *como* universal, que nosso verdadeiro interesse está vinculado igualmente com cada um. [...] Nas corporações, buscamos o bem do universal, o bem da corporação da qual somos membros, por ele mesmo. Percebemos que o bem deste universal não apenas contribui para nosso bem particular, mas efetivamente *é* nosso bem em si mesmo, pois é o objeto no qual nossa liberdade reside”. DUDLEY, Will. *Hegel, Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 62. Entretanto, como acabamos de ver, Hegel aponta duas causas para a impossibilidade de saciar de modo definitivo os desejos humanos, a saber, o entendimento humano e a busca dos seres humanos de alguma espécie de diferenciação. Desse modo, mesmo que a corporação consiga funcionar como um substituto para o desejo de diferenciação do ser humano, ela de fato não se apresenta de modo algum com a capacidade de anular a atividade do entendimento e os desejos que dele resultam.

além disto estarem dotados da capacidade de produzir um número quase infinito de objetos, e espécies, e versões dos mesmos, que as necessidades humanas se apresentam como infinitas.⁹⁶

Tendo em vista esse aspecto infinito do desejo, Hegel inicialmente adota uma postura de reprovação a respeito dos reflexos dessa particularidade humana.

[...] enquanto infinitamente excitada e em completa dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como restringida pela potência da universalidade, a satisfação da carência, seja ela necessária, seja contingente, é [ela própria] contingente. A sociedade civil oferece, nestas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas.⁹⁷

A particularidade por si é o dissoluto e o sem-medida, e as formas dessa dissolução são elas próprias sem-medida. O homem amplia pelas suas representações e reflexões os seus desejos, que não são um círculo fechado como o instinto do animal, e os leva ao mau infinito. Mas, por outro lado, a privação e a necessidade contingente são igualmente algo sem-medida, e a confusão desta situação só pode chegar à harmonia através do Estado que exerce a sua potência sobre ela.⁹⁸

Nessas duas passagens o elemento insaciável dos desejos é visto por Hegel como algo negativo, que conduz a um “espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria”. Os desejos infinitos são portadores de um “mau infinito”, sendo efeitos desta infinidade “a privação e a necessidade”, uma vez que, a fim de satisfazer algumas de suas necessidades, os indivíduos precisam deixar de satisfazer outras necessidades. Além disso, a busca pela satisfação dos desejos envolve gastos, envolve despender dinheiro. Desse modo, o fato de os seres humanos estarem dotados de desejos insaciáveis os leva a gastar tudo o que ganham e nem assim conseguir o impossível, satisfazer seus desejos. O fato de os desejos conduzirem a resultados tão negativos faz com que Hegel, neste momento, veja a intervenção estatal como única solução para impedir esse “espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da cor-

⁹⁶ Nesse sentido são as considerações feitas por Dudley. “‘necessidade’ é sempre relativa; não há estágio absoluto de riqueza no qual os seres humanos concluem que eles possuem o suficiente. ‘Suficiente’ é sempre definido pela sociedade na qual alguém vive, e mesmo quando alguém possui o suficiente de acordo com os parâmetros desta sociedade, ele sempre ‘necessitará’ um pouco mais para diferenciar-se de todos os outros. As manifestações desse [desejo] são familiares: com o passar do tempo, as [coisas] que uma vez foram luxos se tornaram necessidades (por exemplo, telefones, carros e computadores), e na medida em que elas se tornaram coisas que todos possuem, as pessoas se diferenciam pela *espécie* de coisas que elas possuem (por exemplo, o menor telefone celular, a maior SUV, o microprocessador mais rápido). Esse impulso humano insaciável, e a capacidade infinita do entendimento humano de multiplicar nossas necessidades por torná-las mais e mais específicas, assegura que a produção das necessidades dentro do sistema será infinita”. DUDLEY, Will. **Hegel, Nietzsche, and Philosophy**: Thinking Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 59. Grifos do autor.

⁹⁷ FD M, § 185.

⁹⁸ FD M, § 185, Ad.

rupção física e moral”. Trataremos dessa questão logo a seguir, quando estudarmos a maneira como Hegel considera a possibilidade de combater a pobreza através dos impostos e de outras espécies de intervenção estatal⁹⁹ nas atividades da sociedade civil. Por ora, consideremos uma outra passagem da *Filosofia do direito*, na qual Hegel parece adotar uma perspectiva distinta a respeito da relação entre os desejos e o bem estar dos indivíduos.

Satiristas desprezam os romanos por causa da sua multiplicação das necessidades, em razão da qual centenas tinham de ser ativos a fim de satisfazer uma necessidade momentânea. Mas esses satiristas não conseguiam ver que exatamente por isso a centena também satisfazia sua necessidade. Todo o sistema de subsistência do todo é baseado nesta superfluidade de meios e satisfações. Onde há menos luxúria, a forma da universalidade é menos presente, e há menos educação e há menores possibilidades para a subsistência dos muitos.¹⁰⁰

Quando se opina que a indústria, o luxo etc. são desnecessários e se tem aversão por eles por causa da miséria a eles associada, é de se retrucar que isso é, antes, a segurança, que em relação à natureza externa é muito mais contingente, uma segurança a que o homem deve o seu entendimento, a sua atividade.¹⁰¹

O consumo portanto deve ser de tal modo que a continuação do trabalho é vinculada a ele. Consumo e produção devem portanto estar conectados de modo imediato.¹⁰²

Apesar de Hegel ter caracterizado os desejos como fonte de um “espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral”, de maneira paradoxal ele entende que será o traço insaciável do desejo que prevenirá a pobreza, impedirá que os indivíduos atinjam uma situação na qual não mais serão capazes de se sustentarem. Hegel entende que deve existir um vínculo entre o consumo e o trabalho visando o consumo, e que como a presença do desejo conduz à necessidade de trabalhar, contanto que os desejos continuem a se manifestar continuará a haver trabalho e, conseqüentemente, será possível impedir a pobreza, ou ao menos reduzi-la.

Entretanto, o raciocínio acima exposto não se sustenta se tivermos em conta um elemento que parece ter escapado à atenção de Hegel. O trabalho é trabalho que envolve desempenhar uma atividade dentro de um sistema produtivo, e os indivíduos que realizam

⁹⁹ Uma dessas atividades foi apresentada nas páginas 101-2, aquela do controle dos preços.

¹⁰⁰ FD W, § 199, Ad.

¹⁰¹ FD M, § 199, Ad.

¹⁰² FD W, § 199, Ad. Hegel ainda afirma, seguindo essa linha de pensamento: “Alguém que compra muitas coisas beneficia mais a sociedade civil do que alguém que dá a mesma quantia de dinheiro em doações, pois o primeiro modo de distribuição está vinculado à atividade dos outros, com seu uso de seu entendimento.” FD W, § 242, Ad.

este trabalho, na grande maioria das vezes, o fazem como empregados, sendo a remuneração obtida por eles equivalente a uma *parcela* do valor total que eles produziram. Junto a isso temos o fato de que os bens oferecidos à venda possuem um preço que não representa apenas o valor despendido para a produção dos mesmos, não representa apenas o valor do salário e da matéria-prima, mas também o lucro da empresa (e do seu ou dos seus proprietários). Portanto, os indivíduos recebem a remuneração que equivale a uma parcela do valor de venda dos produtos, e eles precisam utilizar esta remuneração para adquirir os objetos que satisfazem suas necessidades. A cada aquisição temos uma transferência de riqueza, a cada aquisição a empresa obtém lucro através da venda do seu produto, e o trabalhador paga por um objeto mais do que este custou. Na medida em que os indivíduos possuem necessidades infinitas, não lhes é permitido acumular riqueza, aquilo que eles recebem como remuneração eles gastam, e desta maneira a cada transação aumenta ainda mais a diferença entre trabalhadores e empresários. Esse modelo funciona relativamente bem enquanto os indivíduos trabalham e conseguem satisfazer suas necessidades com sua remuneração; mas essa situação não perdura. Quando processos mais eficientes são introduzidos, e junto a isto ocorre uma crescente automação da produção, menos empregados são necessários para garantir um mesmo volume de produção. A consequência é que empregados são demitidos, e agora com um custo inferior a empresa consegue manter o seu nível de produção. Os empregados demitidos podem ser levados a duas situações, uma na qual são obrigados a aceitar um trabalho com uma remuneração inferior¹⁰³, ou à situação em que devem se resignar a não trabalhar, e, conseqüentemente, não ter mais qualquer meio de satisfazer suas necessidades.

Além de produzir uma divisão da sociedade em uma classe de ricos e uma classe de pobres, o trabalho industrial, que é movido justamente pelos desejos insaciáveis, funciona também como causa da perda da liberdade individual dos trabalhadores. As espécies de trabalho nas indústrias “são totalmente embotantes, insanos, perigosos e limitadores da habilidade”, e como consequência do elemento completamente especializado, particularizado à execução de apenas uma ou algumas tarefas, quando “ramos inteiros da indústria que mantinham um grande setor de pessoas se fecham de súbito em razão da moda ou do

¹⁰³ Hegel constata: “No caso de grande empobrecimento o capitalista encontra muitos [dispostos] a trabalhar por um salário infimo; por essa via aumenta o seu ganho e isso acarreta que os capitalistas menores recaem na pobreza”. FD M, § 244, Ad. Sobre o tema, Allen Wood comenta: “essa espécie de trabalho permite os maiores lucros justamente pois ele é não-especializado [*unskilled*] e portanto pode exigir apenas um baixo salário. A riqueza na sociedade civil tende a se acumular em poucas mãos (FD § 244), e muito do crescimento das populações urbanas toma a forma de pessoas que estão em uma condição de ‘dependência e querer [*want*]’ (FD § 243), pois eles possuem poucas habilidades comerciáveis e estão sob a constante ameaça de desemprego e

barateamento dos inventos em outros países, etc., [acaba-se] abandonando toda esta gente à pobreza e ao desamparo”.¹⁰⁴ Portanto, os desejos que se manifestam sem qualquer limite, e que conduzem ao aumento constante da produção, claramente não podem ser vistos como um meio para solucionar o problema da pobreza e assegurar aos indivíduos a liberdade. Pelo contrário, uma vez que são tais desejos que movimentam um sistema produtivo que cria ou agrava a pobreza e limita de modo muitas vezes absoluto a liberdade dos indivíduos, tais desejos não podem ser vistos como algo de positivo. Conseqüentemente, ao que parece Hegel está com razão ao criticar essa manifestação dos desejos humanos como desejos insaciáveis (os desejos produzem o “espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral”), e erra ao entender que tais desejos serão uma ferramenta eficaz no processo de concretização da liberdade.

Antes de nos dedicarmos ao principal efeito dos desejos insaciáveis, a pobreza, seria interessante analisar o julgamento de Hegel a respeito dos desejos humanos. Segundo sua leitura, que está apoiada nos comportamentos humanos evidenciados no cotidiano, e que como bem apontou Dudley se manifestam com força ainda maior atualmente, os seres humanos seriam dotados de desejos insaciáveis e infinitos. É um fato que a maior parte dos seres humanos se comportam como seres que possuem desejos infinitos, nunca saciados plenamente, contudo, isto não parece ser suficiente para que se adote a postura que afirma pertencer à *essência* dos seres humanos possuir desejos infinitos. Consideremos, por um momento, a alternativa de compreensão dos desejos humanos apresentada por Karl Marx, que distinguiu as necessidades humanas em necessidades naturais e necessidades sociais, necessidades de luxo.¹⁰⁵ A compreensão de Marx está em plena oposição àquela defendida por Hegel, uma vez que enquanto Hegel percebe o ser humano como dotado de desejos (que estão vinculados a necessidades) infinitos, Marx entende que os seres humanos possuem espécies diferentes de desejos, alguns deles são infinitos, os desejos que são fruto de necessidades sociais e de luxo, e outros são finitos, aqueles decorrentes de necessidades naturais. A realidade analisada pelos dois filósofos é a mesma, ou ao menos muito semelhante, e tendo isto em conta podemos tentar obter uma conclusão convergente a partir desta oposição.¹⁰⁶

fome”. WOOD, Allen W. Hegel and Marxism. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 423.

¹⁰⁴ FiE, p. 198.

¹⁰⁵ Cf. MARX, Karl. **Grundrisse**. Traduzido por Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1993, p. 527-8.

¹⁰⁶ Sobre a distinção entre necessidades naturais e necessidades de luxo, cabe referir a obra de Fraser. Cf. FRASER, Ian. **Hegel and Marx: The concept of Need**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998, p. 124-38.

Existe um elemento na maneira como Marx compreende os desejos humanos que parece merecer ser considerado de modo sério, ainda que a adoção estrita da distinção entre as espécies de desejo não pareça ser o mais razoável.¹⁰⁷ Uma informação que podemos extrair da diferenciação dos desejos apontada por Marx é que nem todos os desejos humanos são de uma mesma espécie, nem todas as necessidades possuem o mesmo grau de necessidade. Uma vez que sabemos que um comportamento como aquele descrito por Hegel, de um indivíduo que não manifesta qualquer freio em relação às suas necessidades, aos seus desejos, conduz a um sistema econômico produtor da pobreza, da pobreza dos próprios indivíduos que são incapazes de controlar seus desejos, parece que há algo de importante a ser aprendido com Marx. Deveríamos considerar se não seria apropriado, ao menos em tese, e com um caráter um tanto quanto “programático”, concluir que os seres humanos não *deveriam* se comportar do modo descrito por Hegel, como seres que incansavelmente buscam a satisfação do maior número possível de desejos, do maior número possível de necessidades, não importando quão supérfluas estas sejam. É certo que essa alternativa *hipotética* não resolveria o problema da pobreza, que não está baseado apenas nas escolhas sobre como gastar o dinheiro que se tem, mas também em quanto dinheiro se ganha por estar trabalhando. Contudo, ao menos essa alternativa consegue minorar o efeito da baixa remuneração. Se os indivíduos não se comportarem do modo descrito por Hegel, tendo sempre essa inclinação irresistível ao consumo, estes indivíduos seriam capazes de fazer um uso mais sensato do dinheiro que recebem como remuneração. Conseqüência disso é que haveria um menor consumo de bens supérfluos, e o dinheiro não empregado nestes bens poderia ser destinado ao consumo de bens de outra natureza, apenas para mencionar alguns exemplos, gastos com moradia, saúde e educação.

Com o intuito de concluir essa análise, um último aspecto a ser indicado é que a análise de Hegel sobre os desejos humanos se mostra exagerada se tivermos em conta que não são todos os seres humanos que realmente se comportam como se estivessem sendo conduzidos por desejos insaciáveis. Utilizemos o exemplo de Dudley. É verdade que uma parcela das pessoas realmente possui a *necessidade* de comprar o “melhor” celular, ou o “melhor” computador, mas estes indivíduos representam *uma parcela* dos seres humanos, e assim como não é difícil encontrar tais indivíduos, igualmente fácil é encontrar indivíduos que não compartilham de tais “necessidades”, que dar-se-ão por satisfeitos com um bom celular e com um computador que funcione bem.

¹⁰⁷ Não nos parece fazer muito sentido defender que os desejos decorrentes de necessidades de luxo não faça de modo algum parte daqueles desejos que são próprios dos seres humanos enquanto seres humanos.

Retornemos ao tema central. Uma vez estabelecido que os desejos humanos insaciáveis conduzem à pobreza, cabe considerar agora as características da pobreza e por meio de quais medidas Hegel pensa ser possível combater tal problema. O trabalho possui, como já vimos, a função de libertar o ser humano de suas necessidades, de seus desejos, e a pobreza, uma vez que impossibilita o indivíduo de satisfazer tais necessidades, se mostra um obstáculo à realização da liberdade humana. Identificando essa consequência da pobreza, Hegel se dedica a analisar uma série de alternativas de solução, ou ao menos redução, do problema da pobreza. Passaremos, neste momento, a tratar destas alternativas. O passo inicial de Hegel na identificação da tarefa de combater a pobreza pode ser identificado na seguinte passagem da *Filosofia do direito*:

Mas do mesmo modo como o arbítrio, as circunstâncias contingentes, físicas e as que residem nas relações externas (§ 200) podem reduzir os indivíduos à *pobreza*, um estado que lhes deixa as carências da sociedade civil e que, em contrapartida, - ao lhes subtrair ao mesmo tempo os meios naturais de aquisição (§ 217) e ao suprimir o laço mais amplo da família como linhagem (§ 181), - os faz mais ou menos perder todas as vantagens da sociedade, a capacidade de adquirir habilidades e a cultura em geral, e também a assistência jurídica, o cuidado da saúde e até mesmo, muitas vezes, o consolo da religião, etc. O poder universal assume o lugar da família junto aos *pobres*, tanto no que respeita ao que imediatamente lhes falta, quanto no que respeita à disposição de ânimo da aversão pelo trabalho, à malignidade e a outros vícios mais, que surgem de tal situação e do sentimento da sua injustiça.¹⁰⁸

Tendo em conta que em razão da configuração da sociedade moderna os indivíduos não passam sua vida inteira dentro de um núcleo familiar, de uma “linhagem”, estes mesmos indivíduos, depois de saírem de suas famílias, não mais podem contar com o auxílio das mesmas. É o modelo moderno de sociedade que rompe o vínculo existente entre um indivíduo e sua família, e em razão disto Hegel entende que é um dever da sociedade e do estado cumprir a função antes desempenhada pela família, assegurar o sustento dos seus membros.¹⁰⁹ Primeiramente, nos concentraremos na atuação do estado em relação a essa questão, e, posteriormente, trataremos do papel desempenhado pela sociedade quanto a esse problema.

¹⁰⁸ FD M, § 241. Grifos do autor. O combate dos vícios que surgem com a pobreza será objeto de análise em diversos momentos do próximo capítulo.

¹⁰⁹ Nesse sentido, Robert Williams escreve: “a sociedade civil arrancou os indivíduos da família e da independência e auto-suficiência agrária tradicional, e os compele a adotar o trabalho abstrato no qual eles se tornam dependentes de e úteis para seu sistema de mercado. Conseqüentemente Hegel acredita que as possibilidades e oportunidades que a sociedade civil proporciona a eles não devem permanecer meras possibilidades abstratas. Isso seria equivalente às suas necessidades nunca serem atendidas, e isto seria uma

Uma das maneiras de combate à pobreza, tratada já no *Sistema da vida ética*, são os impostos. Sobre essa alternativa, Hegel considera três espécies de parâmetros para a cobrança dos impostos, a saber, impostos sobre as posses, impostos sobre os rendimentos e impostos sobre o consumo. Em relação à primeira alternativa, que seria a de cobrar impostos pelos bens que alguém possui, Hegel não considera esta alternativa justa em razão da variabilidade do valor do imóvel, que resulta em alguém ter de pagar mais ou menos imposto em função de uma avaliação de momento do imóvel.¹¹⁰ Em relação à segunda espécie de imposto, o imposto sobre a renda, a objeção colocada por Hegel diz respeito ao fato de ser difícil aferir com precisão o rendimento dos indivíduos.¹¹¹ A solução mais precisa, e portanto mais justa, seria cobrar impostos sobre os rendimentos, sobre o que se obtém comercializando os bens produzidos, pois este valor é exato, estabelecido e conhecido.¹¹² Ainda assim, mesmo nesse caso não se obtém um resultado satisfatório, entende Hegel. A taxação dos bens comercializados também pode produzir efeitos negativos, pois com o imposto os objetos custam mais, e, como resultado, a capacidade de consumir dos indivíduos é reduzida, sendo produto final da taxação o aumento da pobreza.¹¹³ Por fim, Hegel conclui que nenhuma das alternativas é verdadeiramente satisfatória. Porém, precisamos ter em vista que o imposto é “o meio exterior para que a aquisição se restrinja”, e que através dos impostos “o governo tem um meio de influenciar esta limitação ou extensão das partes singulares”.¹¹⁴ Significa dizer, através dos impostos o governo possui a capacidade de influenciar nessa situação de acumulação de riqueza por parte de uma parcela da população. Portanto, ainda que em nenu-

negação dos seus direitos”. WILLIAMS, Robert R. *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 239.

¹¹⁰ “O sistema dos impostos, porém, cai imediatamente na contradição de que ele deve ser absolutamente justo, que cada qual deve contribuir na proporção da grandeza da sua posse; esta posse porém, não é imóvel, fixa, mas, na diligência da aquisição, é um infinito vivo, algo de incalculável.” SVE, p. 81.

¹¹¹ “Se o capital é avaliado e calculado segundo os rendimentos, isto é, formalmente considerado, possível, mas os rendimentos são algo de inteiramente particular, e não como os bens imobiliários, algo de objectivo, de cognoscível e reconhecível.” SVE, p. 81.

¹¹² “Deve, pois, impor-se ao mesmo tempo a habilidade, não segundo o que ela ganha, que é algo de particular, de específico – mas segundo o que ela gasta”. SVE, p. 81.

¹¹³ Podemos inferir esse raciocínio das seguintes passagens do *Sistema da vida ética*: “se os produtos dos bens imobiliários são excessivamente agravados, o valor do produto não se põe em equilíbrio, pois a quantidade permanece sempre a mesma, como aquela de que o valor depende, e na medida em que a produção diminuisse, também diminuiriam os rendimentos do Estado; em muito maior medida deveria a produção agravar-se segundo uma progressão crescente e, em igual grau, o rendimento se comportaria de modo inverso”. “em virtude da mesma circunstância, a saber, ou que a quantidade permanece a mesma, e então este artigo não muda de valor e esta classe trabalhadora empobrece; ou – o que é uma consequência – produz-se menos e, então, os rendimentos são menores; seja qual for o ramo em que se lance o imposto, o caso é o mesmo; por conseguinte, o imposto deve estender-se à particularidade mais múltipla possível da habilidade. Embora assim a consequência seja a mesma, a saber, que a precisão é menor, isso é justamente o meio exterior para que a aquisição se restrinja, e nos impostos o governo tem um meio de influenciar esta limitação ou extensão das partes singulares”. SVE, p. 81.

¹¹⁴ SVE, p. 81.

ma das alternativas apresentadas os impostos possam ser realmente justos e eficazes, eles acabam por ser uma ferramenta indispensável, ainda que tenha de ser operada com cuidado, para evitar, na medida do possível, resultados indesejáveis como a redução da produção e o conseqüente aumento da pobreza.¹¹⁵

Uma das funções que podem ser cumpridas pelos impostos é a de funcionar como um instrumento de redução da diferença entre pobres e ricos e da acumulação de riqueza por alguns. Hegel aponta que através dos impostos o estado possui a capacidade de controlar a acumulação de renda por parte de alguns indivíduos: “O governo deve contrariar supremamente esta desigualdade e a sua universal destruição. Pode fazê-lo imediatamente de um modo exterior mediante a dificultação dos grandes lucros”.¹¹⁶ Além disso, os impostos também funcionam como um instrumento de reconciliação social, através do qual os ricos podem contribuir com uma maior quantia e deste modo reduzir o risco de que suas propriedades sejam ameaçadas.¹¹⁷

Contudo, constata Hegel, por mais eficaz que seja a arrecadação de impostos, o problema da pobreza parece continuar sem solução. A principal dificuldade não se encontra em como arrecadar uma parcela da riqueza que circula na sociedade, mas está, isto sim, relacionada à distribuição desta riqueza, a como utilizá-la para reduzir a pobreza. Uma das alternativas consideradas por Hegel consistiria em dar aos pobres seu sustento indiretamente, quando então sua “subsistência seria mediada pelo trabalho (pela oportunidade de trabalho)”, entretanto, a conseqüência desta medida seria a seguinte: “a quantidade de produtos aumentaria, em cujo excesso, junto com a falta de um número de consumidores eles próprios produtivos, consiste precisamente o mal, que [...] só pode ampliar-se”.¹¹⁸ Hegel não se faz completamente claro na passagem acima citada, mas, ao que parece, ele estaria sugerindo que os indivíduos trabalhariam para o estado produzindo alguma espécie de produto. Sendo esse o caso, o resultado seria uma maior oferta desses produtos no mercado, e,

¹¹⁵ “O sistema fiscal tem que introduzir por todas as partes, aparece discretamente, pouco de tudo porém por todas as partes. Se desproporciona-se um ramo, este é abandonado, se o vinho está muito gravado, se bebe menos, para tudo se pode encontrar algum tipo de sucedâneo ou as pessoas se privam dele. Porém esta necessidade se volta também contra ela mesma, os custos da arrecadação aumentam em proporção, o descontentamento, o mal-estar aumentam cada vez mais, pois a cada passo se perturba o consumo e o dificulta com trâmites burocráticos.” FiE, p. 199.

¹¹⁶ SVE, p. 79-80.

¹¹⁷ “A desigualdade na riqueza faz com que se consinta em pagar grandes impostos, o que por sua vez diminui a inveja e livra do medo à miséria e a ser despojado violentamente. Os aristocratas, que não pagam impostos, se encontram no máximo perigo de perder violentamente sua riqueza, porque carece de reconciliação na renúncia.” FiE, p. 204.

¹¹⁸ FD M, § 245.

como consequência, o lucro dos empresários seria reduzido, e a remuneração dos seus empregados também, com o subsequente aumento do número de indivíduos que passariam a ser classificados como pobres.

Antes de passarmos à análise das outras espécies de medidas que o estado dispõe para combater a pobreza, cabe fazer uma crítica à posição acima apresentada. Hegel pensa no estado interventor como um estado que agiria como empresário, produzindo objetos que seriam comercializados, e é neste ponto que está o equívoco. O problema que o estado possui é a questão de como transferir para os pobres aquele dinheiro obtido através dos impostos, pois só assim os impostos efetivamente funcionariam como um meio de reduzir a pobreza. A solução ao problema pode ser encontrada em alguns exemplos históricos. O primeiro deles é o dos estados que utilizam o dinheiro dos impostos para pagar a remuneração de indivíduos que trabalham para o estado na construção de obras públicas.¹¹⁹ Nesse caso, o estado não interfere, ao menos não diretamente, no valor dos produtos oferecidos no comércio, e consegue dessa maneira dar trabalho e reduzir a pobreza dos indivíduos. Uma alternativa adicional, em relação aos modos de transferir riqueza para as classes mais empobrecidas, se apresentou recentemente, quando durante a crise econômica mundial de 2008-9 o governo dos Estados Unidos injetou uma grande quantia de dinheiro em empresas privadas, para desta maneira impedir as demissões e evitar a redução dos salários.¹²⁰ Como podemos constatar através desses exemplos, Hegel descartou uma alternativa de transferência de riquezas que poderia se mostrar muito eficaz, talvez a mais eficaz disponível, para o combate da pobreza. Sem dúvida os exemplos acima apresentados não foram experienciados por Hegel, entretanto, mais importante do que julgar se Hegel é responsável ou não pelo equívoco cometido é termos em mente que de fato os impostos podem funcionar como uma medida para o combate eficiente da pobreza.

Outra alternativa de combate da pobreza apresentada por Hegel se localiza no auxílio direto aos pobres, o qual se desenvolve através de uma assistência direta do estado

¹¹⁹ Essa solução, defendida por Keynes, é apontada por Neuhouser e Avineri. “Hegel, é claro, não considera a solução keynesiana de utilizar os fundos para contratar os desempregados em projetos de trabalho público que aumentam a qualidade de vida mas não contribuem para a superprodução de bens” NEUHOUUSER, Frederick. **Foundations of Hegel’s Social Theory**. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 173. Cf. AVINERI, Shlomo. **Hegel’s Theory of the Modern State**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 152.

¹²⁰ Não cabe aqui discutir uma medida como essa de fato não foi tomada *também* para o favorecimento das próprias empresas. Qualquer que seja o grau desse favorecimento, o fato é que de qualquer maneira essa é uma das alternativas disponíveis aos estados para combater o problema da pobreza.

(financiado pelos impostos) ou das classes mais ricas.¹²¹ Contudo, nesse caso emerge um problema: “a subsistência dos carentes estaria assegurada sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contra o princípio da sociedade civil e do sentimento de autonomia e de honra dos indivíduos que a ela pertencem”.¹²² Uma vez que pertence à essência do ser humano a liberdade, se o estado fornece ao indivíduo os recursos para que este se sustente sem ter de trabalhar, o estado acaba, ao tentar solucionar o problema da falta de liberdade em razão da pobreza, por causar a não-liberdade ao impedir os indivíduos de trabalharem para serem eles mesmos livres, para se *autolibertarem* de suas necessidades.

Após estudar os possíveis resultados das duas alternativas de combate da pobreza acima expostas,¹²³ Hegel conclui:

[...] o mal [da pobreza], que, de ambos os modos [à disposição da sociedade para seu combate], só pode ampliar-se. Aqui torna-se manifesto que, no *excesso da opulência*, a sociedade civil *não é rica o suficiente*, isto é, que, na riqueza que lhe é peculiar, ela não possui o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe.¹²⁴

Não conseguindo visualizar a solução do problema da pobreza através daquelas duas alternativas, e tendo consciência de que a pobreza é um problema que precisa ser solucionado para que a liberdade se efetive, Hegel apresentará outras duas alternativas de solução, o colonialismo e as corporações.¹²⁵

Depois de analisar a alternativa em que o estado empregaria os desempregados e assim combateria a pobreza, e ter verificado que desta medida resultaria uma maior oferta, com a conseqüente redução dos preços e redução da remuneração aos trabalhadores, Hegel identifica no colonialismo, na venda de produtos a outros países, uma

¹²¹ Hegel cogita “se à classe mais rica se impõe o encargo direto de manter a massa que se encaminha à pobreza no estado do seu modo de vida regular, ou se existissem em outras instituições de propriedade pública (em hospitais, fundações, mosteiros, que fossem ricos) os meios diretos para isso”. FD M, § 245. Cabe ainda mencionar que Hegel não considera eficaz que a ajuda aos pobres ocorra através da caridade de indivíduos particulares da sociedade, como pode ser visto no § 242 e em sua observação.

¹²² FD M, § 245.

¹²³ Ainda cabe mencionar que Hegel entende que os impostos também podem ser utilizados em serviços de assistência social e saúde pública, mas não considera que tais medidas de fato possuem a capacidade de resolver o problema, funcionando, isto sim, como medidas para reduzir os resultados mais negativos da pobreza. Cf. FiE, p. 199 e FD M, § 236, Ad. Resta recordar outra medida que almeja reduzir o impacto da pobreza, o “estabelecimento [pela autoridade policial] de preços das necessidades diárias” (FD W, § 236, Ad.), como já mencionamos no início deste tópico, nas páginas 101-2.

¹²⁴ FD M, § 245. Grifos do autor.

¹²⁵ A preocupação de Hegel com a pobreza pode ser notada na seguinte passagem: “A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que move e atormenta sobretudo as sociedades modernas”. FD M, § 244, Ad.

alternativa para reduzir a pobreza: “A sociedade civil é impelida a fundar colônias. O aumento da população já tem, por si só, esse efeito; mas surge particularmente uma multidão que não pode obter a satisfação das suas carências pelo trabalho, quando a produção excede as carências do consumo”.¹²⁶

O problema que se busca resolver é aquele relativo a como tornar o aumento da produção um meio de reduzir a pobreza ao invés de aumentá-la. Dentro de um país, temos um grupo de pessoas que são pobres e que não são capazes de reduzir sua pobreza aumentando a sua produtividade, pois a maior oferta de produtos não está relacionada de modo necessário à maior remuneração. Dentro do país, os indivíduos mais pobres não possuem a capacidade de aumentar o consumo; os indivíduos que não estão na situação de pobreza já consomem a quantidade desejada dos produtos, e portanto eles não terão interesse em adquirir mais dos mesmos produtos. Conseqüentemente, a alternativa para que a maior produção resulte em maior renda somente pode ser encontrada fora do país desses trabalhadores:

Por esta sua dialética a sociedade civil é impelida para fora e para além de si mesma, inicialmente *esta sociedade determinada*, a fim de procurar fora dela, em outros povos que lhe estão atrás quanto aos meios que ela tem em abundância ou, em geral, quanto ao engenho técnico, consumidores e, com isso, os meios de subsistência necessários.¹²⁷

Formalmente, a solução apresentada por Hegel mostra-se perfeita. A pobreza de *uma* sociedade pode ser reduzida, ou até mesmo eliminada, através do comércio com as colônias, uma vez que ocorrerá um ingresso de riqueza nesta sociedade, e não apenas uma troca de mãos de uma mesma riqueza total. Entretanto, o problema da pobreza não é solucionado, é solucionado o problema da pobreza em *uma* sociedade. Tendo em conta esse elemento, e supondo que a efetivação da liberdade deve se manifestar em todos os países, e

¹²⁶ FD M, § 248, Ad.

¹²⁷ FD M, § 246. Grifos do autor. No mesmo sentido, na *Filosofia do espírito* Hegel afirma: “O poder do estado intervém e tem que tomar parte ativa para velar pela conservação de cada esfera, buscar saídas, novas fontes de venda em outros países”. FiE, p. 198. Com base nessas passagens podemos perceber o equívoco cometido por Allen Wood ao defender que o propósito de Hegel ao apresentar o colonialismo seria apenas indicar uma conseqüência inevitável do aumento da produção: “Hegel discute a exportação colonial da população excedente da sociedade [*society’s surplus population*], mas apenas como um efeito da pobreza, não como a cura para ela (FD §§ 246-7)”. WOOD, Allen W. **Hegel’s Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 248. As passagens de Hegel que citamos deixam claro que o colonialismo é defendido como um modo não apenas de reduzir o número de pessoas pobres em um país, mas também de aumentar a riqueza do país colonizador. O trecho da *Filosofia do espírito* citado acima evidencia que Hegel *efetivamente* defende o colonialismo como uma maneira de combater a pobreza, não se tratando apenas de ele estar apontando um resultado da maneira como as relações produtivas se desenvolvem.

não em alguns através do “financiamento” de outros, o colonialismo, enquanto meio de realizar a liberdade humana, tem de ser rejeitado de modo absoluto.¹²⁸

Passemos agora à última alternativa apresentada por Hegel para combater a pobreza – a corporação. Com esse intuito, convém inicialmente considerar como a corporação surge na sociedade, o que é apresentado por Hegel da seguinte maneira:

A organização do trabalho da sociedade civil divide-se, segundo a natureza da sua particularidade, em diversos ramos. Visto que isso que é em si igual na particularidade vem à existência na *associação cooperativa* enquanto *elemento comum*, o fim *egoísta*, dirigido àquilo que lhe é particular, se apreende e atua, ao mesmo tempo, como universal; e o membro da sociedade civil, segundo a sua *habilidade particular*, é membro da corporação, cujo fim universal é, por isso, inteiramente *concreto* e não tem nenhuma amplitude maior do que a que reside na indústria, na ocupação e no interesse que lhe são peculiares.¹²⁹

As corporações emergem como um reflexo do modelo de produção, elas resultam da reunião dos indivíduos que estão engajados no exercício de determinadas atividades, aquelas atividades relacionadas com a “*habilidade particular*” de cada um, e o propósito das corporações não é outro, ao menos inicialmente¹³⁰, senão, com base no “fim *egoísta*”, qual seja, realizar os interesses dos indivíduos que pertencem à corporação, satisfazer os desejos e necessidades destes indivíduos.

Partindo da origem da corporação, Hegel apresenta quais seriam as funções da mesma: “aceitar membros segundo a propriedade objetiva da sua habilidade e da sua retidão”, “tomar a seu cuidado em face das contingências particulares os que fazem parte dela”, além de proporcionar “a formação em vista da capacidade” de qualificar outros como

¹²⁸ Adicionalmente podemos apresentar os argumentos elaborados por Vittorio Hösle: “[Hegel] espera um alívio a partir de uma ampliação da sociedade burguesa, da exploração de novos mercados compradores (§ 246 [...]); especialmente a colonização poderia trazer consigo um recomeço, um ‘retorno ao princípio da família’ (§ 248 [...]). No entanto, é fácil ver que essa possibilidade tem de esbarrar em limites naturais. Além disso, bem cedo ela certamente teria de conduzir a aporias semelhantes às vigentes no país de origem, uma vez que, segundo Hegel, ao desenvolvimento da sociedade é próprio um certo automatismo; desse modo, os problemas são apenas deslocados, a pobreza é apenas exportada”. HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**. Traduzido por Antonio Celio Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008, p. 601-2. No mesmo sentido, Leidi comenta: “A esse respeito, uma primeira questão que se poderia colocar seria a seguinte: se *o mundo da sociedade civil* é expansivo e *coloniza* os domínios externos, mas abriga ao mesmo tempo as contradições não-resolvidas, e que, então, longe de resolver efetivamente estas, ele não faz [outra coisa] que as *exportar*?” LEIDI, Thamar Rossi. **Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne**. Paris: L’Harmattan, 2009, p. 164. Grifos do autor. Também nesse sentido encontramos o comentário de Neuhouser. Cf. NEUHOUSER, Frederick. **Foundations of Hegel’s Social Theory**. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 173-4.

¹²⁹ FD M, § 251. Grifos do autor.

¹³⁰ No capítulo 3 discutiremos de que maneira a corporação funcionará como um meio para que o indivíduo se reconheça como livre na esfera do universal, do estado.

membros, em suma, a corporação existirá “como uma *segunda* família”¹³¹ para os seus membros. Quando Hegel traça as funções da corporação, seu propósito é mostrar como caberá em parte à corporação cumprir a tarefa antes desempenhada pela família, sustentar seus membros e prepará-los, reduzir seus receios em relação à vida em comunidade.¹³² Vimos que em parte cumpre à família sustentar os indivíduos, e que em parte cumpre à escola prepará-los à vida em sociedade. Contudo, tais esferas encontram algumas limitações técnicas, elas não detêm os conhecimentos exigidos para formar os indivíduos para várias profissões técnicas que existem na sociedade. Assim, cumprirá às corporações realizar essa última tarefa de preparação para a vida em comunidade, capacitando os indivíduos para as várias tarefas que exigem habilidades específicas.

Focando o problema que preocupa Hegel, a pobreza, a corporação desempenha um papel fundamental, pois se encarrega de sustentar seus membros, “a corporação [...] faz [ser] seu objetivo, de modo concreto, o bem-estar da particularidade”¹³³, dos seus membros. Dessa maneira, na corporação “a ajuda que a pobreza recebe perde o seu caráter contingente, assim como o seu caráter in-justamente humilhante”.¹³⁴ Através da corporação Hegel busca encontrar um meio apropriado para auxiliar os pobres ao mesmo tempo em que dá aos mesmos a oportunidade de trabalhar, de merecer o auxílio que recebem. Desse modo, seria possível combater a pobreza sem fornecer diretamente ao indivíduo aqueles bens que ele necessitava. Um indivíduo não receberia ajuda simplesmente por estar na pobreza, e em troca de nada, mas precisaria ter trabalhado, ter se tornado membro de uma corporação, para então, quando não mais fosse capaz de se sustentar, recebesse o auxílio

¹³¹ FD M, § 252. Grifos do autor.

¹³² Nesse sentido, Hegel afirma: “Na corporação, a família não só *tem* o seu solo firme, enquanto *garantia* da subsistência condicionada pela *capacitação*, não só *tem* uma *riqueza* estável (§ 170), mas ambos [a capacitação e a garantia da subsistência] são, também, *reconhecidos*” FD M, § 253. Grifos do autor. “Sem ser membro de uma corporação autorizada [...], o singular está privado de *honra estamental*, reduzido pelo seu isolamento ao lado egoísta da indústria, não sendo a sua subsistência e a sua fruição nada de *estável*”. FD M, § 253, Obs. Grifos do autor.

¹³³ FD W, § 230, Ad.

¹³⁴ FD M, § 253, Obs. Com essa passagem já estamos autorizados a descartar a alternativa proposta por Avineri e que foi também adotada por Losurdo. Avineri afirma deveríamos “respeitar a integridade intelectual de Hegel por não tentar sugerir uma solução fácil ao invés de uma [solução] real”. AVINERI, Shlomo. **Hegel's Theory of the Modern State**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 109. No mesmo sentido, da mesma obra na página 154. No mesmo sentido, defende Losurdo: “O fato de que, na sociedade civil e industrial, a miséria continue a subsistir ao lado da opulência é um ‘resquício do estado de natureza’ (§ 200 A), um resquício que põe um problema que Hegel não sabe como resolver e cuja solução ele se recusa a especular”. LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a Tradição Liberal**. Traduzido por Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 231. Com a passagem da *Filosofia do direito* acima citada fica claro que Hegel efetivamente busca de alguma maneira encontrar uma solução ou ao menos uma maneira de combater o problema da pobreza.

necessário daquela corporação que ele participa em razão de seu trabalho, de sua dedicação a uma atividade produtiva.

Segundo a interpretação de Robert Williams, a corporação não somente fornece assistência aos membros que estão desempregados, ela também cumpre “uma função socioeconômica regulativa que pode restringir o excesso de produção”¹³⁵, especificamente, “as corporações podem controlar e restringir o número de trabalhadores em algum negócio ou campo [de atuação]”.¹³⁶ Assim, controlando o volume da produção e o número de indivíduos que trabalhariam em um determinado ramo, seria possível controlar os salários, impedindo que um grande número de trabalhadores disponíveis produzisse uma redução da remuneração, e também impedindo que a maior oferta resultasse em uma queda no valor dos produtos. A respeito dessa alternativa de combate à pobreza, precisamos considerar as críticas apontadas por Knowles:

Limitar o número de [trabalhadores] da profissão para proteger os membros das vicissitudes do mercado de trabalho. Essa prática restritiva é a principal maneira pela qual os membros de corporações evadem da ameaça da pobreza. Isso não pode ser visto como uma contribuição significativa para a eliminação da pobreza em geral, uma vez que necessariamente ela acaba por excluir aqueles que mais podem precisar trabalhar. [...] Não é possível reconciliar esse aspecto da atividade da corporação com a liberdade que Hegel confere aos membros da sociedade civil para escolher a carreira de sua preferência (§§ 206, 262, Ad.).¹³⁷

Em síntese, a alternativa proposta por Williams não se mostra eficaz tanto em razão de proteger da pobreza apenas os indivíduos que pertencem a uma corporação, quanto por ser uma via que implica em uma limitação à liberdade profissional dos indivíduos. Talvez fosse possível argumentar que não estaríamos diante de uma situação de limitação *injustificada* da liberdade de escolha da profissão, eis que através desta limitação seria possível preservar a remuneração dos trabalhadores. Contudo, tal opção não se mostra realmente justificada em um cenário onde os indivíduos que não conseguem trabalhar em um determinado ramo não encontram outras alternativas de trabalho. Limitar a oferta de mão-de-obra pode ser justificado quando aqueles indivíduos que não podem desempenhar a atividade controlada dispõem de outras opções, podem seguir outras carreiras. Porém, caso não existam tais alternativas, e em muitos casos concretos o número de postos de trabalho será, de fato, substancialmente inferior ao número de trabalhadores, a escolha por controlar a oferta de mão

¹³⁵ WILLIAMS, Robert R. **Hegel's ethics of recognition**. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 251.

¹³⁶ Id. *Ibid.*, p. 253.

¹³⁷ KNOWLES, Dudley. **Hegel and the Philosophy of Right**. New York: Routledge, 2002, p. 294.

de obra será apenas um modo velado de perpetuar o problema da pobreza. Nesse caso, a pobreza de uns, o desemprego de uns, existirá para o benefício de outros.

A solução do problema da pobreza através das corporações não é completamente incorreta, mas certamente não consegue dar conta da pobreza quando o número de indivíduos que se encontram nesta situação é muito elevado. Com as corporações, pode-se combater a pobreza de alguns indivíduos, uma parcela do número total de membros desta corporação, mas não é possível resolver o problema quando o número de pobres é elevado. Pensemos por exemplo na profissão de alfaiate, e que haveria uma corporação formada pelos alfaiates. Sabemos que atualmente o número de pessoas que se dedica a essa profissão é ínfimo se comparado com o número de pessoas que se dedicava a esse ofício no início do século XIX. Consideremos então, desde o início do século XIX, o que ocorreu com esses profissionais. Com o desenvolvimento de técnicas e máquinas para a produção de roupas, progressivamente as pessoas deixaram de comprar roupas produzidas por alfaiates e passaram a comprar aquelas roupas confeccionadas por máquinas. No início da transição, alguns alfaiates perderam seus empregos, e talvez a corporação dos alfaiates tenha atuado auxiliando estes indivíduos, garantindo seu sustento e bem-estar. Contudo, a garantia desse sustento depende, podemos supor, apesar de Hegel nada ter dito a respeito, da contribuição dada à corporação pelos demais membros da mesma. Nessa medida, com a progressiva demissão dos alfaiates reduz-se, na mesma proporção, o número de indivíduos que contribui, e a consequência deste movimento é que ao final a corporação dos alfaiates não mais possui condições de cumprir uma de suas tarefas, prover seus membros necessitados com sustento e bem-estar. Ao final, a corporação não consegue impedir a pobreza, ela somente consegue cumprir esta tarefa quando há um pequeno número de pobres entre os seus membros.

Além disso, podemos questionar como funciona na prática essa tarefa da corporação de auxiliar seus membros, prepará-los para desempenharem um ofício. Operando ainda com o exemplo dos alfaiates, imaginemos então que os alfaiates desempregados abandonam sua corporação e buscam trabalho em outra corporação, mudam de profissão. A nova corporação terá uma dupla função em relação a esses indivíduos, ela deverá treiná-los e sustentá-los, para que só então eles passem a participar daquele grupo de indivíduos que desempenham uma determinada tarefa. Mas nesse caso, uma vez que tal indivíduo se apresenta para executar seu novo trabalho, ele aumenta a oferta de trabalhadores para o desempenho de um certo ofício, e com isso o valor da remuneração acaba por ser reduzido. Como consequência, agora os empresários tornam-se mais ricos, pois remunerando menos

podem manter o volume de produção. Como esse indivíduo que trabalha e pertence à corporação recebe menos, sua contribuição para a corporação, para o sustento dos membros da corporação, diminui, e também esta corporação começa a sofrer um enfraquecimento e se torna menos capaz de combater a pobreza de seus membros. Se Hegel espera que os próprios membros da corporação financiem aqueles indivíduos que se encontram em dificuldades, o produto final dessa idéia é que os empresários enriquecerão cada vez mais. Esperar que o pólo mais fraco de uma relação consiga sustentar aqueles indivíduos que se encontram nos estratos mais inferiores deste pólo simplesmente não parece ser uma idéia com grande probabilidade de concretização.¹³⁸

Devemos ainda considerar uma última alternativa de abordagem do problema da pobreza e de uma de suas principais conseqüências, a negação da possibilidade de o indivíduo se reconhecer como livre de suas necessidades, no sentido de ser capaz de se sustentar, de satisfazer suas necessidades. A proposta em questão é apontada por Kervégan, e devido à grande complexidade do raciocínio do autor nos permitimos citar um longo trecho de seu argumento.

As figuras do espírito finito, mesmo as mais elevadas, mesmo o divino terrestre, não são outra coisa do que ‘graus da libertação’ [§ 386]. Sua coerência específica é portanto precária e subordinada à garantia do *espírito absoluto*, forma infinita e viva desta liberdade espiritual. Mas, se isso é verdadeiro, possui-se o direito de perguntar se Hegel, quando expõe na *Filosofia do direito* e na *Enciclopédia* o conceito modificado de eticidade,

¹³⁸ Nesse sentido são as reflexões de Hösle: “Que conseqüências têm, por exemplo, o excesso de produção, que deixa desempregados muitos representantes de um ramo profissional? Todavia, com o tempo busca-se uma outra profissão. Mas, ‘em uma certa idade, o ser humano não é mais capaz, de maneira nenhuma, de abraçar um outro ofício, e mesmo a esperança, a idéia de que as coisas irão melhorar, de que melhores condições virão, o mantém preso ao velho ofício. Assim, na transição, centenas, milhares se arruinam’.” HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**. Traduzido por Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008, p. 603. Também é valioso citar o exemplo apresentado por Fraser no final de seu livro: “O caso sueco é de fato um [caso] interessante. O ponto alto do sucesso da social-democracia parecia ser oferecer uma sociedade onde capital e trabalho mediados pelo estado sueco poderiam existir em uma harmonia corporativa. Contudo, a relação capital/trabalho não é simplesmente nacional mas deve ser entendida como um ‘momento da relação [do] capital global’. O desenvolvimento do estado sueco precisa, portanto, ser compreendido em contraposição ao desenvolvimento das relações sociais capitalistas globais. De fato, uma das razões para a falha do modelo sueco em 1990 foi que os antagonismos não mais podiam ser contidos dentro das estruturas do estado corporativo. O debate sobre ‘fundos [dos] assalariados, que buscavam parar a obtenção de grandes lubros e aumentar a participação dos trabalhadores dentro das empresas, começou a romper os arranjos corporativos na metade dos anos 70. O papel do estado aqui foi de importância crucial pois ele teve de regular as relações sociais de produção e garantir a acumulação de capital. Tentar manter um consenso corporativo foi [um objetivo] profundamente enfraquecido pela resposta dos grandes empregadores, particularmente dos exportadores, que tentaram subverter os acordos coletivos ameaçando se relocarem no exterior. Não surpreendentemente, então, mesmo um estado que era ‘profundamente permeado’ por social-democratas sucumbiu adotando políticas que ameaçavam sua ética do bem-estar [*welfare ethic*] criando um ambiente que iria atrair investimento de capital e garantir a acumulação de capital. Como um momento na relação global de capital, a Suécia, como qualquer outro estado nacional, teve de competir para propiciar e manter dentro de seu próprio território uma ‘parcela da mais-valia global produzida’. FRASER, Ian. **Hegel and Marx: The concept of Need**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998, p. 187-8.

não lhe atribui um poder de reconciliação da subjetividade e da objetividade [...]. A colocação em evidência dos desequilíbrios estruturais da sociedade civil é, a este respeito, uma revelação notável. É precisamente neste extrato da *Sittlichkeit* [...], que se manifesta a precariedade da reconciliação ética *objetiva*. É verdadeiro que essa reconciliação não toma todo seu sentido a não ser com o Estado, instituição consciente do universal. Mas o Estado, ao menos o Estado *moderno*, que somente é capaz, não pode garantir a reconciliação da subjetividade e da objetividade [...]. Para que o Estado racional possa realizar sua vocação, significa dizer, garantir uma reconciliação *objetiva*, ele precisa que seja prevenida a eventualidade de uma fratura insuperável do corpo social. Ou essa eventualidade não pode ser eventualmente afastada: a sociedade civil não contém “o resíduo do estado de natureza” [FD § 200]?

[...] ele [Hegel] precisa reconhecer que a possibilidade de uma reconciliação ética da objetividade e da subjetividade, que bem parece ser o objetivo frente ao qual tende a conceitualização do espírito objetivo, supõe em último recurso uma garantia meta-ética e meta-objetiva. Em razão disso, pode ser que a inclusão, nessa esfera, de uma filosofia da história, como a instância última, [como] o espírito do mundo, não seja ela mesma, ao longo de toda a sua objetividade, [outra coisa] senão a figuração mundana do espírito absoluto.¹³⁹

Kervégan entende que a solução do problema da pobreza não pode ser encontrada na esfera da eticidade, que se situa dentro do espírito objetivo, mas somente quando passarmos ao espírito absoluto. O problema da reconciliação do subjetivo com o objetivo, dos interesses individuais com o interesse coletivo, o interesse de todos os indivíduos, não seria atingível na esfera do espírito objetivo. A “reconciliação ética da objetividade e da subjetividade” não pode ser obtida através do estado, através da intervenção do estado, mas apenas quando passarmos a uma outra esfera, quando incluirmos a “esfera de uma filosofia da história” em nosso equacionamento da questão. A posição de Kervégan, portanto, parece ser de que o problema da pobreza não pode ser solucionado dentro da esfera da eticidade, somente poderíamos antever a solução deste problema através do recurso a uma “filosofia da história”, a qual nos indicaria uma futura “reconciliação ética da objetividade e da subjetividade”.

¹³⁹ KERVÉGAN, Jean-François. “La vie éthique perdue dans ses extrêmes...” Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la “Sittlichkeit”. In: TINLAND, Olivier (Dir.). **Lectures de Hegel**. Paris: Librairie Générale Française, 2005. p. 297-9. Grifos do autor. No mesmo sentido, em sua obra *Hegel e o hegelianismo* Kervégan afirma: “Para que o Estado racional possa assegurar a reconciliação do espírito consigo mesmo, é preciso afastar o risco da ruptura insuperável da vida ética. Ora, a contradição estrutural da sociedade civil faz com que essa eventualidade seja bem real. A filosofia da história valida, então, a convicção *normativa* expressa no fim dos *Princípios*: para além dos sobressaltos da modernidade, o Estado racional é ‘a imagem e efetividade da razão’ (PPD, § 360, 443). A reconciliação ética, objetivo para o qual tende a doutrina do espírito objetivo, supõe portanto uma garantia meta-ética e meta-objetiva fornecida pela filosofia da história, cuja instância última (o espírito do mundo) não é senão a figura mundana do espírito absoluto; mas esse ponto de vista, somente o filósofo pode adotar”. KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o hegelianismo**. Traduzido por Mariana Paolozzi Sêrvulo Cunha. São Paulo: Loyola, 2008, p. 108. Grifos do autor.

Contra essa maneira de trabalhar a questão de como superar o problema da pobreza, Allen Wood traçou alguns comentários que necessariamente tem de ser considerados antes de tomarmos uma posição sobre o tema.

[...] nunca é no domínio finito e temporal do prático que nossa razão pode encontrar satisfação, mas somente nos domínios mais elevados do espírito absoluto. Essa visão de fato posiciona a verdadeira resposta de Hegel ao problema da pobreza em sua teodicéia especulativa, o que fornece os fundamentos para a resignação filosófica em face da contingência e imperfeição de todo o finito.

Tais soluções meticulosas do problema da pobreza certamente são “esotéricas”, no sentido de que elas não são nunca encontradas em nenhum lugar nas próprias discussões de Hegel do problema. Hegel nunca descreve a pobreza como uma limitação inerente de uma esfera finita dentro de seu sistema. [...] a pobreza surge em conexão com o poder policial do estado, que é encarregado da tarefa de lidar com a pobreza, mas acaba sendo necessariamente incapaz de cumprir sua responsabilidade. O tratamento de Hegel da sociedade civil de fato acaba com sua discussão das corporações, e ele explicitamente identifica o limite da esfera da sociedade civil como o caráter restrito e finito dos fins das corporações, as quais precisam portanto passar para os fins universais do estado (*FD* § 256).

[...] a teodicéia racional do estado de Hegel. O estado efetivo é racional, mas o estado existente nunca é plenamente efetivo.

[...] Esse tema na filosofia de Hegel não fornece qualquer solução ao problema da pobreza, pois a pobreza na sociedade civil não é um acidente. Ela não é um resultado de imperfeições contingentes que ocorrem em um sistema racional quando ele atinge a existência exterior, ou da vontade arbitrária dos indivíduos. Parte do mal da pobreza é que ela submete as vidas das pessoas à contingência, mas a pobreza não é em si mesmo um aspecto contingente da sociedade civil. Pelo contrário: “A emergência da pobreza é em geral uma consequência da sociedade civil e em geral ela necessariamente surge dela” (*VPR19* : 193). Além disso, são os princípios básicos da própria sociedade civil que se põem no caminho das tentativas do estado para prevenir ou eliminar a pobreza dela (*FD*, § 245).

Há uma qualidade desonesta na sugestão [...] de que o problema da pobreza seja resolvido quando o sistema de Hegel avança para a comunidade “universal” dos estados. Parte do que preocupa Hegel a respeito da pobreza é o fato de que os pobres são sistematicamente excluídos dos benefícios da vida social. Eles não possuem qualquer participação no estado, nem [mesmo] indireta.¹⁴⁰

O mérito da crítica apresentada por Allen Wood localiza-se principalmente em indicar que quando Hegel analisa a questão da pobreza ele não aponta o espírito absoluto, assim como não faz uso de sua filosofia da história, para resolver o problema da pobreza. Conseqüentemente, conclui Wood, não é válido fazer uso da filosofia da história ou do espírito absoluto para encontrar uma solução ao problema da pobreza. Antes de passarmos ao outro argumento de Wood, sobre a inevitabilidade da pobreza, cabe porém analisar uma pas-

¹⁴⁰ WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 249-50.

sagem na qual Hegel parece expor como *seria* um estado que não padecesse do problema da pobreza.

O governo deve contrariar supremamente esta desigualdade e a sua universal destruição. Pode fazê-lo imediatamente de um modo exterior mediante a dificultação dos grandes lucros [...]. Mas isso acontece do modo mais necessário ou, antes, imediatamente, por meio da constituição do estado em si. [...] A constituição põe uma dependência viva e uma relação de individualidade a individualidade, um outro encadeamento, interno, activo, que não é o da dependência física. “Este estado está em si constituído” significa: é um universal vivo no seio da sua limitação; o que é o seu universal, a sua lei e o seu direito é ao mesmo tempo como existente nos indivíduos, realmente neles, através da sua vontade e da sua auto-actividade. A existência orgânica deste estado faz de cada singular, enquanto nele há vitalidade, uma só coisa com os outros; mas o estado não pode existir na unidade absoluta. Por conseguinte, torna também, em parte, os indivíduos dependentes, mas de modo ético, na confiança, no respeito, etc., e semelhante eticidade suprime o elementar, a pura massa, a quantidade, e põe uma relação viva; e o rico é imediatamente obrigado a atenuar a relação de dominação, e até a suspeita de tal relação, mediante uma participação mais universal na mesma. E a desigualdade externa reduz-se tanto exteriormente como o infinito não se arroja à determinidade, mas existe como actividade viva e, por conseguinte, o próprio impulso para a riqueza infinita é extirpado.¹⁴¹

Nesse trecho encontramos Hegel descrevendo como *seria* um estado em que a pobreza deixasse de ser um problema, onde os indivíduos de fato vivessem em uma autêntica comunidade e tivessem a uma “existência orgânica”. Hegel escreve sobre como *deveria* ser a existência dos indivíduos, e aqui talvez tenhamos uma das únicas passagens, no contexto de nossa questão, em que encontraremos uma presença, velada, do espírito absoluto, e um raciocínio que está sendo conduzido, de modo igualmente implícito, por uma certa compreensão da evolução histórica das formas de relação humana. Em razão disso, Allen Wood pode não estar absolutamente certo ao afirmar que Hegel não faz qualquer referência ao espírito absoluto ao tratar do problema da pobreza, mas esse não é o ponto principal a que devemos nos ocupar. De modo semelhante à passagem do *Sistema da vida ética* acima citada, na *Filosofia do direito* Hegel identifica uma dificuldade na passagem da esfera da moralidade, em que se identifica o que *deveria* ser feito a respeito da pobreza, o que é “o certo” sobre o tema, para a esfera da eticidade, relativa a como de fato a pobreza pode ser prevenida ou remediada.

¹⁴¹ SVE, p. 79-80. A afirmação em tom “programático” de que os ricos estariam obrigados a reduzir a pobreza se faz presente também na *Filosofia do direito*, como pode ser visto no seguinte trecho: “a riqueza [os ricos], cumprindo o dever que possui para com sua associação, perde a habilidade de provocar arrogância nos seus possuidores e inveja nos outros”. FD N, § 253, Obs.

O que há de subjetivo na pobreza e, em geral, na necessidade constrigente de toda espécie, e que todo indivíduo já está exposto no seu círculo natural, exige também uma ajuda *subjetiva*, tanto em consideração às circunstâncias *particulares* como em consideração aos *sentimentos* e ao *amor*. Aqui é o lugar onde, malgrado todas as disposições universais [de assistência], a *moralidade* tem suficientemente o que fazer. No entanto, porque essa ajuda, por si e nos seus efeitos, depende da contingência, o esforço da sociedade vai na direção de descobrir e organizar o que há de universal na penúria e no socorro a ela e de tornar aquela ajuda dispensável.¹⁴²

Nessa passagem fica claro que Hegel está buscando trazer aquele juízo moral, sobre o que há de errado na pobreza, para a esfera da eticidade, da realidade, para que de fato medidas sejam tomadas a fim de que o moralmente correto se manifeste na realidade, torne-se efetivo. Nas passagens de Hegel que citamos acima pode-se constatar que ele percebe a *necessidade* de encontrar uma solução ao problema da pobreza. Mas a questão é que Hegel não consegue encontrar tal solução. Como vimos, tanto a colonização quanto as corporações não são alternativas realmente eficazes no combate à pobreza, e, uma vez que elas possuem este defeito, a passagem da situação em que temos uma sociedade com o problema da pobreza, à situação em que tal problema não se faz presente, é algo que merece ser discutido, que precisa ser discutido. No *Sistema da vida ética* Hegel fez uma descrição de como seria um estado em que o problema da pobreza estivesse solucionado. O que falta fazer, e que é o mais importante, é de fato *encontrar* a solução, e caso esta não seja encontrada, então a descrição feita por Hegel deve ser desconsiderada, pois não apresenta nada senão um desejo vazio, uma esperança infundada. Não faz sentido se ocupar de um modelo de estado em que o problema da pobreza foi solucionado se o problema da pobreza não foi solucionado e nenhuma solução se apresenta no horizonte.

Podemos aqui retornar à crítica apresentada por Wood, pois ele compreende que a pobreza seria um problema sem solução, uma conseqüência inevitável da própria existência da sociedade, pois segundo ele “os princípios básicos da própria sociedade civil [...] se põem no caminho das tentativas do estado para prevenir ou eliminar a pobreza dela”. Nessa crítica de Wood entendemos que há um equívoco parcial. É certo dizer que a pobreza surge como um produto inevitável da sociedade (ao menos do modelo de sociedade apresentado por Hegel), mas não se segue deste fato que a pobreza que emerge das relações sociais não possa ser prevenida ou eliminada. Vimos que nos textos de Hegel não conseguimos encontrar qualquer solução eficiente ao problema da pobreza, mas disto não se segue, como parece crer Wood, que a pobreza não possa ser combatida. Partindo do fato de que Hegel não nos

¹⁴² FD M, § 242. Grifos do autor.

apresenta uma solução ao problema da pobreza podemos acusá-lo de não possuir boas razões para pressupor a existência *possível* de um estado em que o problema da pobreza, bem como seus necessários reflexos, tenham sido eliminados. Não estamos autorizados, contudo, a afirmar que Hegel está completamente equivocado em imaginar um tal modelo, seu erro não é o de representar um tal modelo de estado como existente, seu erro é passar a tratar desta questão, analisar este modelo ideal, *supondo que* o problema anterior houvesse sido superado. Em síntese, recorrer ao espírito absoluto para de alguma maneira contornar o problema da pobreza não é uma alternativa válida pois o espírito absoluto, com os contornos que lhe são dados neste contexto, pressupõe que o problema da pobreza foi solucionado. Utiliza-se uma solução *hipotética* como meio para responder uma questão *fática*. Não é válido ultrapassar o problema *fático* da pobreza por meio da *hipótese* de que a pobreza será, de algum modo não indicado, remediada.

Para encerrar o tópico é oportuno recordar que ao longo deste capítulo foi possível observar a tentativa, por parte de Hegel, de apresentar um processo que conduziria o indivíduo até uma vida autônoma na esfera da sociedade. Tal processo foi realizado através da intervenção e auxílio da família, da escola assim como do trabalho dentro da sociedade. Os primeiros estágios desse desenvolvimento parecem ter sido, ao menos em parte, satisfatoriamente executados, entretanto, como foi possível observar nesta última seção, o último e mais importante dos estágios, aquele no qual finalmente o indivíduo se tornaria um indivíduo autônomo, independente dos demais para produzir seu próprio sustento, tem sua concretização prejudicada. Acompanhou o problema da pobreza um problema que foi apenas parcialmente solucionado, aquele relativo a como um indivíduo poderá ser livre em relação a seus desejos e necessidades; em razão da pobreza, o processo de formação para a liberdade não chegou ao desfecho desejado para todos os indivíduos, mas apenas para uma parcela dos mesmos.

3 CORREÇÃO E FORMAÇÃO PARA A LIBERDADE POLÍTICA E SOCIAL

Nos dois primeiros capítulos nos ocupamos das vias para a descoberta e aperfeiçoamento da liberdade. Este terceiro capítulo seguirá um enfoque diferente: as maneiras de conduzir o indivíduo de uma situação em que sua liberdade não está se efetivando à situação em que ela pode se efetivar. Com esse intuito, analisaremos dois temas, o surgimento da plebe e a prática de crimes. No primeiro caso, exporemos como o surgimento de uma plebe prejudica o processo de formação de um indivíduo livre, assim como as propostas apresentadas por Hegel para solucionar tal problema. Também abordaremos uma questão conectada a essa, como formar um indivíduo dotado de liberdade política, liberdade não somente na esfera individual, a liberdade de se sustentar, ou na esfera de um grupo social, que consiste em ser reconhecido pelos membros de sua corporação como um ser livre, mas na esfera do universal. A meta será saber de que modo o indivíduo poderá se reconhecer como um indivíduo livre frente ao estado e junto ao estado, como um indivíduo pode possuir liberdade política. Em relação aos crimes, concentraremos nossa atenção no modo como Hegel entende ser possível equacionar a liberdade do indivíduo que comete um crime com a liberdade da sociedade afetada, como seria possível, através da punição, harmonizar essa oposição trazida à luz pelo crime.

3.1 Plebe, egoísmo e liberdade política

No tópico anterior (2.3) tratamos da liberdade em relação às necessidades, e de um problema relacionado a este tema, a pobreza. Neste tópico estudaremos um dos reflexos da pobreza, o surgimento de uma plebe, os seus efeitos e como seria possível, através da atuação das corporações, solucionar o problema causado pela plebe, o problema do distanciamento do indivíduo em relação ao estado, e seu efeito imediato, a negação de uma das esferas de liberdade do indivíduo, sua liberdade política.

Juntamente com sua análise da pobreza e das maneiras de solucionar tal problema, Hegel apresenta, na *Filosofia do direito*, algumas considerações a respeito de um

dos efeitos negativos da pobreza, o surgimento de um grupo específico de indivíduos dentro do estado identificado como a “plebe”.

O decair de uma grande massa abaixo do nível de um certo modo de subsistência, que se regula de per si como o modo necessário para um membro da sociedade, – e por conseguinte, o decair até perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho – produz a geração da *plebe*.¹

Sobre a formação de uma plebe, Hegel esclarece que “a pobreza em si não torna ninguém parte da plebe; esta só é determinada como tal pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo, etc.”² É interessante notar que em nenhum momento, ao estudar o fenômeno do surgimento de uma plebe, Hegel, considerando a questão a partir da perspectiva do membro da plebe, condena o fato de ocorrer uma perda do “sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir pela própria atividade”. Não há uma crítica ao fato de os indivíduos não mais se conduzirem honestamente, ao contrário, esse comportamento é apresentado como o produto da situação na qual um indivíduo que se encontra em uma circunstância de pobreza percebe que sua existência como um membro da sociedade apenas se limita aos deveres para com a sociedade, pois ele não usufrui daqueles que seriam os bens proporcionados pela sociedade.³ Os pobres, constata Hegel, possuirão apenas as necessidades da sociedade, suas carências, não os direitos que ela pode oferecer aos indivíduos.

[a] *pobreza*, um estado que lhes deixa [aos indivíduos] as carências da sociedade civil e que, em contrapartida, - ao lhes subtrair ao mesmo tempo os meios naturais de aquisição (§ 217) e ao suprimir o laço mais amplo da família como linhagem (§ 181), - os faz mais ou menos perder todas as vantagens da sociedade, a capacidade de adquirir habilidades e a cultura em

¹ FD M, § 244. Grifo do autor.

² FD M, § 244, Ad. O vínculo entre a pobreza e o ressentimento já havia sido notado por Hegel em sua *Filosofia do espírito*, como podemos verificar na seguinte passagem: “Esta desigualdade entre a riqueza e a pobreza, esta miséria e inelutabilidade se convertem na suprema dilaceração da vontade, no ressentimento e no ódio”. FiE, p. 198.

³ Nesse sentido, Allen Wood apresenta os seguintes comentários: “Hegel não aprova a mentalidade da plebe, mas reconhece que seu sentido de errado é inteiramente correto, [e] até mesmo que sua inversão e destruição dos valores éticos fundamentais da sociedade civil é fundamentalmente razoável”. WOOD, Allen W. *Hegel and Marxism*. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 426. “Hegel admite explicitamente que a plebe possui os direitos sobre os quais sua indignação está baseada. Ele ainda admite que a sociedade civil viola esses direitos em uma tal medida que os pobres são privados de sua personalidade. Consequentemente, considera a indignação que conduz à mentalidade de plebe como bem justificada. Quando a plebe observa sua pobreza como um erro ou injustiça, eles [os membros da plebe] estão inteiramente corretos”. WOOD, Allen W. **Hegel’s Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 253.

geral, e também a assistência jurídica, o cuidado da saúde e até mesmo, muitas vezes, o consolo da religião, etc.⁴

A consequência da pobreza é o aparecimento de um grupo de indivíduos, dentro do estado, que não mais se reconhecem como membros da sociedade e do estado aos quais pertencem, em razão de não poderem usufruir daquele padrão de vida estabelecido pela própria sociedade.⁵ Certamente esses efeitos são prejudiciais aos indivíduos que se enquadram na categoria da plebe, uma vez que a eles é negada uma grande esfera de realização da liberdade, afinal, *ser privado* de “todas as vantagens da sociedade” equivale a não poder dispor, não possuir a liberdade de escolher se deseja, por exemplo, “adquirir habilidades e cultura em geral”, e não possuir a oportunidade de colher os frutos de tal formação.

Entretanto, o prejuízo causado pela pobreza não se limita aos pobres. Os membros da plebe desenvolvem uma indignação, uma “revolta interna” contra a sociedade e contra o estado, eles não mais se sentem membros destas esferas, pois sua participação limita-se a respeitar os direitos possuídos e exercitados por outros membros da sociedade, e que eles, membros da plebe, na prática não possuem. Em virtude do fato de não terem a capacidade de exercer esses direitos, a afirmação de que tais indivíduos possuem tais direitos, tais faculdades, se mostra como a afirmação de uma faculdade vazia, uma faculdade que, para ser exercida, exige a presença de condições materiais que em virtude da pobreza não podem ser satisfeitas. Reflexos possíveis do aparecimento da plebe são o aumento da criminalidade, do desrespeito às leis e igualmente uma completa negação de qualquer aspecto positivo da existência do estado. Quando ocorre a perda do “sentimento do direito, da retidão”, quando não mais se considera a “honra” algo valioso, o único impedimento remanescente à prática de crimes, ao desrespeito à propriedade alheia, e até mesmo à vida e à integridade física do outro, é o poder opressor do estado. Estado e sociedade não existem como elementos positivos à realização da liberdade do indivíduo, mas apenas como oponentes, adversários, que devem ser

⁴ FD M, § 241. Grifo do autor.

⁵ Tomando como assentado que a origem da plebe está intrinsecamente conectada e é um reflexo da existência da pobreza, devemos discordar hipótese sugerida por Kervégan, e abaixo citada, segundo a qual seria possível, através de uma representação política, evitar o surgimento da plebe. A tese de Kervégan se encontra na seguinte passagem: “a verdadeira solução – ética – das contradições sociais não é social, mas política. De onde a necessidade de uma representação dos interesses: integrando a particularidade social organizada para a instituição das instituições, para falar como Carl Schmitt, ela permite manter seu vínculo vivo com o universal, mas acima de tudo evitar, tanto quanto politicamente possível, o desenvolvimento da disposição negativa frente ao Estado, do temor de um universal que, assim como a miséria, define a plebe”. KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt: Le politique entre spéculation et positivité.** Paris: Quadrige/PUF, 2005, p. 306.

derrotados para que o indivíduo que pertence à plebe consiga, à força, ser livre.⁶ Nessa linha de raciocínio, Wood observa:

Na mentalidade de plebe os próprios conceitos de direito e livre personalidade são postos em risco. Vivendo sob condições de pobreza, experiencio em mim mesmo que as idéias de liberdade, personalidade, e direito são uma mera ilusão – noções vazias carecendo de qualquer existência real. Uma vez que não experiencio meu reconhecimento pelos outros como uma pessoa livre, deixo por sua vez de reconhecer a personalidade de todos os outros.⁷

Esse elemento da interpretação de Wood se mostra apropriado, os indivíduos que pertencem à plebe, por não se sentirem pertencendo à sociedade na qual estão, por não serem reconhecidos pelos indivíduos que pertencem à sociedade como membros da mesma, o que se mostra pela falta de assistência para que a sua liberdade se efetive, acabam por deixar de reconhecer aqueles indivíduos que efetivamente são livres na sociedade como indivíduos que possuem direitos. A negação dos direitos aos indivíduos que pertencem à plebe gera uma resposta de igual negação dos direitos dos membros da sociedade, daqueles que de fato desfrutam da liberdade por serem membros da sociedade. A partir desses elementos Allen Wood avançou um pouco mais, no desenvolvimento do tema, do que o fez Hegel, e, recorrendo às considerações elaboradas por Hegel a respeito do estado de necessidade, apresentou a seguinte interpretação:

O direito de necessidade é usualmente concebido para ser aplicado somente sob condições extraordinárias de perigo ou dano momentâneo. Mas quando você é pobre, o direito de necessidade deixa de se aplicar apenas em momentos excepcionais, porque toda a sua vida desce abaixo do nível mínimo reconhecido como necessário para um membro da sociedade civil (*FD* § 244). Conseqüentemente, o direito de necessidade vem a se aplicar universalmente; a necessidade supera os direitos de todos, ninguém mais possui direitos.⁸

⁶ Com essa mesma linha de raciocínio Wood comenta: “a mentalidade de plebe se transforma em uma mentalidade criminosa, para a qual qualquer violação do direito é justificada. Se os crimes são algumas vezes punidos, isto não mais possui qualquer significado ético para a plebe, mas se torna meramente um caso de má-sorte, outra contingência para a qual a vida na pobreza é exposta”. WOOD, Allen W. **Hegel’s Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 253.

⁷ Id. *Ibid.*, p. 252. No mesmo sentido, Williams comenta: “Não seria surpreendente que os pobres não reconheçam a legitimidade das leis e regras da sociedade civil. Por um lado, os pobres não possuem direitos na sociedade porque o reconhecimento é uma condição para possuir direitos, e eles não são reconhecidos pela sociedade. Por outro lado, uma vez que os pobres não são reconhecidos pela sociedade, eles não reconhecem a sociedade que os exclui. Como os pobres não reconhecem sua legitimidade nem possuem qualquer marca [*stake*] nela, eles não aceitam nem possuem deveres na sociedade civil. Eles se vêem como vítimas da injustiça econômica e social e não devem nada ao sistema que os explora e priva.” WILLIAMS, Robert R. **Hegel’s ethics of recognition**. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 248.

⁸ WOOD, Allen W. *Op. cit.*, p. 253.

No mesmo sentido da interpretação de Wood é aquela oferecida por Williams, que afirma: “A pobreza cria o resultado de um direito de necessidade ou perigo permanente, o qual, na perspectiva de Hegel, sobrepuja o direito de propriedade, que é o ‘direito ao direito’”.⁹ Como podemos notar, os dois autores sustentam a hipótese de que os indivíduos que pertencem à plebe, os indivíduos pobres, estariam, em virtude do instituto do “direito de necessidade”, em um certo sentido autorizados a violar o direito de propriedade dos membros da sociedade. No caso da interpretação de Wood, destaque-se, não é apenas o direito de propriedade que é suspenso, mas todos os direitos. Em qualquer caso, é importante contrapor as interpretações desses dois comentadores ao que Hegel afirmou a respeito do direito de necessidade:

A *particularidade* dos interesses da vontade natural, tomados juntamente como uma *totalidade* simples, é a existência pessoal como *vida*. Em *perigo extremo* e em colisão com a propriedade legal de alguém mais, esta vida pode alegar (não com equidade, mas como um direito) um *direito de necessidade*; pois as alternativas são uma ofensa infinita à existência, com a total perda de direitos, e uma ofensa somente a um indivíduo e a uma existência limitada da liberdade, por meio da qual o direito como tal e a capacidade para direitos da parte ofendida, que está sendo ofendida somente *nesta* propriedade específica, continua a ser reconhecida.¹⁰

A vida, como uma totalidade de metas, possui um direito contra o direito abstrato. Se, por exemplo, ela pode ser preservada pelo roubo de um pão, isto certamente constitui uma infração à propriedade de alguém, mas seria injusto observar tal ação como um roubo comum. Se alguém cuja vida está em perigo não estivesse autorizado a tomar as medidas para salvar-se, ele estaria destinado a abandonar todos os seus direitos; e uma vez que ele seria privado da vida, sua inteira liberdade seria negada. [...] somente a exigência do presente imediato pode justificar um ato injusto, pois sua omissão[, a omissão destes atos,] por sua vez envolveria cometer um injusto – de fato o injusto final, a saber, a negação total da existência da liberdade.¹¹

A partir dessas passagens podemos inferir que em relação a plebe Hegel consideraria que um ato que violasse a propriedade alheia poderia ser aceitável caso esta violação possuísse como propósito *imediato* impedir a morte de alguém. O compromisso textual de Hegel é com a permissão da prática do chamado furto famélico, o furto para saciar a fome; como ele escreve, “alguém pode apelar para o direito de necessidade somente quando a inteira totalidade da própria capacidade para direitos está em perigo”.¹² Entretanto, Robert Williams, em alguma medida, e Allen Wood, em uma escala ainda maior, se equivocam ao

⁹ WILLIAMS, Robert R. **Hegel's ethics of recognition**. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 249.

¹⁰ FD N, § 127. Grifos do autor.

¹¹ FD N, § 127, Ad.

¹² FD W, § 127, Ad.

interpretar que o instituto do estado de necessidade se aplicaria a um número de circunstâncias substancialmente maior do que aquelas com as quais Hegel explicitamente se comprometeu.

Contudo, a falha de Wood e Williams está limitada a atribuir a Hegel a tese de que os membros da plebe, em um certo sentido, estariam “autorizados” a praticar crimes. Podemos, a partir da posição adotada por Hegel a respeito dos limites do instituto do estado de necessidade, questionar o próprio Hegel: no caso do risco iminente de morte o indivíduo está autorizado a recorrer ao estado de necessidade para preservar sua liberdade; mas e nos outros casos, em que a liberdade também está sendo ameaçada, ou negada, o que ele deveria fazer? A posição de Wood e Williams oferece uma resposta a essa questão, que é de extrema relevância, afinal, uma vez que foi afirmado que os membros da plebe não são tratados como membros do estado e da sociedade a que pertencem, haveria alguma razão para eles continuarem a obedecer leis e costumes que até então apenas negaram sua liberdade? Nesse ponto Hegel se mostra partidário da plebe, pois ao constatar que a pobreza conduz a um sentimento de ódio em relação ao estado e à sociedade ele compreende que tal sentimento é plenamente justificado. No texto de Hegel em nenhum momento ele julga incorreto o desrespeito às leis por parte da plebe, a posição adotada mais se aproxima do outro extremo. Hegel, que poderia nessa ocasião reforçar alguma espécie de dever, por parte da plebe, em respeitar as leis, ao invés disto percebe que a indignação que a plebe desenvolve com respeito ao estado e à sociedade é apropriada à circunstância. A conclusão final de Hegel não é de que a plebe deve ser controlada, mas sim que o problema da pobreza, que é o elemento responsável pelo surgimento de uma plebe, deve ser enfrentado.

Tenhamos então em conta o fato de que a definição de estado de necessidade, direito de necessidade, não apóia a violação da maior parte dos direitos que a plebe efetivamente violará, combinado com o fato de que Hegel não considera que a solução do problema da violação do direito, por parte da plebe, passará pela busca de uma eficaz prevenção e punição dos crimes, mas sim buscando solucionar o problema da pobreza. O produto final dessa equação *pode* ser que o instituto do estado de necessidade pode ser aplicado para lidar com violações do direito que são específicas e isoladas; com o recurso a esta ferramenta jurídica, tornar-se-ia possível uma solução em alguma medida apropriada ao problema. Mas se o problema da pobreza não for isolado, mas de grande abrangência, é pouco provável que a melhor solução seja autorizar aos membros da plebe o saque, o roubo, o furto de tanto quanto fosse necessário para que eles deixem de ser pobres. É possível que tenha sido a partir de um

cenário como esse que Hegel adotou a postura de apontar, como solução do problema da plebe, a prevenção e combate de sua causa, a pobreza.¹³

Em vista de conseqüências como as acima expostas, o surgimento da plebe é visto por Hegel como algo que necessariamente precisa ser combatido, não apenas para o bem dos próprios indivíduos que integram a plebe, mas também para que a liberdade de todos os indivíduos possa se efetivar. A existência de uma plebe é uma ameaça tanto à liberdade de se auto-sustentar quanto à liberdade política, à liberdade de pertencer a um estado e na esfera do estado o ver atuando para realizar a sua vontade. Em razão desses resultados, o combate ao surgimento de uma plebe se apresenta, ao estado e à sociedade, como um objetivo inevitável. Esse combate se desenvolverá em dois campos, no campo da liberdade em relação às necessidades, com a prevenção da pobreza, e portanto tornando possível aos indivíduos se sustentarem e satisfazerem suas necessidades básicas, e também no campo da liberdade política, da liberdade que envolve ser capaz de ver seus interesses refletidos nos interesses do estado.¹⁴ Em razão de no tópico anterior termos nos dedicado ao problema da pobreza, bem como às dificuldades que se apresentam à solução de tal problema, neste tópico nos concentraremos no outro problema e na outra espécie de liberdade, a liberdade política.

A liberdade política, que implica na participação do indivíduo no estado, significará para Hegel que os indivíduos devem participar do estado, das decisões estatais, tendo em vista os interesses do estado como tal, os interesses de um universal que ultrapassa os interesses dos indivíduos considerados isoladamente. Um indivíduo deve se reconhecer, reconhecer a sua liberdade, na liberdade do outro, que como ele possui uma liberdade que não envolve a oposição aos demais indivíduos, mas uma harmonização de interesses. Esse movimento de realização da liberdade através do reconhecimento de uma mútua dependência surge através do trabalho conjunto, e, notadamente, com as corporações, que entende Hegel

¹³ O fato de que os crimes eventualmente cometidos pelos membros da plebe são o efeito de um sentimento de abandono por parte da sociedade e do estado podem ser vistos, usando uma expressão cunhada por Axel Honneth, como uma situação de “demanda por reconhecimento”. Ressalte-se, contudo, que Honneth defendeu a existência de uma “demanda por reconhecimento” no *Sistema da vida ética*, e não na *Filosofia do direito*. De qualquer modo, ainda que tais crimes não sejam praticados pelos indivíduos com o objetivo de demandar o reconhecimento, mas apenas satisfazer suas necessidades, talvez tais crimes se mostrem como uma maneira de “inconscientemente”, “não-intencionalmente”, exigir que estes indivíduos que integram a plebe sejam reconhecidos como verdadeiros membros da sociedade.

¹⁴ Encontramos uma definição de liberdade política na *Enciclopédia*: “no que concerne à liberdade política – quer dizer, [...] uma participação formal, por parte da vontade e da operosidade também daqueles indivíduos que fazem dos fins e negócios particulares da sociedade civil sua destinação principal, nos assuntos públicos do Estado”. ECF, § 539, Obs. Grifo do autor.

serem o instrumento ideal para combater os efeitos do surgimento de uma plebe.¹⁵ Os indivíduos, por precisarem satisfazer suas necessidades, acabam tendo que aderir a uma corporação, e através desta são conduzidos a se reconhecerem como membros de um grupo, membros que possuem interesses comuns e que se beneficiam quando agem em prol do benefício dos membros de seu grupo.¹⁶ A corporação, portanto, se propõe a cumprir dois objetivos, satisfazer as necessidades dos indivíduos e conduzi-los a se reconhecerem como membros de uma esfera maior do que a esfera de sua família, reconhecerem-se como integrando, verdadeiramente, um certo grupo, e tendo interesses que não são apenas seus, mas que necessariamente são interesses seus enquanto membros do grupo.

Com a corporação Hegel espera conduzir o indivíduo em direção ao universal absoluto, ao universal que é o estado. Com vistas a esse destino, as corporações se apresentam como fundamentais, pois são elas que retiram do indivíduo o interesse de buscar apenas aquilo que lhe favorece, fazendo-o perceber que para satisfazer o seu interesse ele *precisa* satisfazer o interesse de outros. Para que sua liberdade de satisfazer seu interesse, suas necessidades, se realize, é preciso também realizar a liberdade do outro. Esse é o passo inicial, dado pela corporação, em direção a um universal.¹⁷

Entretanto, a corporação apresentará algumas limitações com respeito à sua meta final, pois através da corporação o indivíduo não aprende a desejar o universal como tal, um universal sem restrições, mas, ao contrário, o indivíduo, enquanto membro de uma corporação, deseja um universal restrito, o indivíduo possui “um fim [que é] relativamente

¹⁵ Diversas são as passagens da *Filosofia do direito* que apontam neste sentido: “É pelo fato de eu ter de me orientar em função do outro que se introduz aqui a forma da universalidade. Adquiro dos outros os meios da satisfação e tenho, por conseguinte, de aceitar a sua opinião. Ao mesmo tempo sou obrigado a produzir os meios para a satisfação dos outros. Uma coisa remete à outra e se conecta com ela. Tudo o que é particular torna-se nessa medida algo social”. FD M, § 192, Ad. “Sem ser membro de uma corporação autorizada [...] o singular está privado da *honra estamental* reduzido pelo seu isolamento ao lado egoísta da indústria, não sendo sua subsistência e a sua fruição nada de *estável*.” FD M, § 253, Obs. Grifos do autor. “Quando dizemos que o homem tem de ser *alguma coisa*, entendemos que ele deve pertencer a um estamento determinado; pois essa alguma coisa quer dizer que ele, então, é algo substancial. Um homem sem estamento é uma mera pessoa privada e não está numa universalidade efetivamente real”. FD M, § 207, Ad. Grifos do autor.

¹⁶ Nesse sentido, Charles Taylor comenta: “As necessidades podem se multiplicar sem um fim. Mas fazendo assim elas forçam uma cooperação social ainda mais forte. A maior produção necessária requer uma mais ampla divisão do trabalho. Isso também impele o homem a um maior trabalho; e então para trabalhar em relações mais complexas e sistemas de interdependência. Isso ajuda a formar o homem, a educá-lo para o universal”. TAYLOR, Charles. **Hegel**. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 433.

¹⁷ Hegel afirma: “Nos nossos Estados modernos os cidadãos têm somente uma participação restrita nas tarefas universais do Estado; é necessário, contudo, garantir ao homem ético afóra o seu fim privado, uma atividade universal. Esse universal que o Estado moderno nem sempre lhe põe ao alcance, ele encontra na corporação”. FD M, § 255, Ad.

universal”.¹⁸ Da mesma maneira, o indivíduo não se reconhece como um indivíduo inserido na comunidade universal, mas apenas em uma comunidade restrita, a comunidade composta pelos membros de sua corporação.

A organização do trabalho da sociedade civil divide-se, segundo a natureza da sua particularidade, em diversos ramos. Visto que isso que é em si igual na particularidade vem à existência na *associação cooperativa* enquanto *elemento comum*, o fim *egoísta*, dirigido àquilo que lhe é particular, se apreende e atua, ao mesmo tempo, como universal; e o membro da sociedade civil, segundo a sua *habilidade particular*, é membro da corporação, cujo fim universal é, por isso, inteiramente *concreto* e não tem nenhuma amplitude maior do que a que reside na indústria, na ocupação e no interesse que lhe são peculiares.¹⁹

Nessa passagem se destaca a afirmação de que os membros da corporação possuem um “fim *egoísta*”, que a corporação possui um “fim universal” que está limitado aos seus próprios interesses. Em outras passagens Hegel mencionara novamente essa limitação da corporação, indicando que a corporação é dotada de um “todo ético [...] relativo”²⁰, e que ela possui um “objetivo particular”.²¹

As corporações, apesar de conduzirem os seus membros a buscarem objetivos que não são universais (no sentido absoluto, não-relativo), mas sim particulares, serão o meio através do qual os indivíduos poderão efetivar sua liberdade política.²² No modelo de estado elaborado por Hegel, um dos poderes do estado é o poder legislativo, o poder de elaborar leis e, portanto, o poder de determinar o que constituirá a vontade do universal, a vontade do estado. Interessante a esse respeito é a seguinte passagem da *Filosofia do direito*, na qual Hegel relaciona a efetivação da liberdade dos indivíduos à efetivação da

¹⁸ A passagem onde Hegel utiliza essa expressão é a seguinte: “o fim da universalidade *substancial* e de sua ativação fica limitado nessa esfera da particularidade à tarefa de ramos e interesses particulares: [é] a *corporação* em que o cidadão particular encontra, como homem privado, a garantia de suas riquezas, assim como sai de seu interesse privado singular, e tem uma atividade consciente para um fim relativamente universal, assim como tem sua eticidade nos deveres jurídicos e estamentais”. ECF, § 534. Grifos do autor.

¹⁹ FD M, § 251. Grifos do autor.

²⁰ A passagem em que encontramos essa expressão é a seguinte: “A corporação constitui, por isso, a passagem do Estado externo para o Estado ético. Ela contém um todo ético e a atividade em prol dele, mas que é relativo quanto ao seu conteúdo”. FD M, § 230, Ad.

²¹ Expressão utilizada no seguinte trecho: “A corporação constitui a transição para o estado. Ela já é uma comunidade, mas ainda possui apenas um objetivo particular. A verdade do particular, em geral, é o universal concreto”. FD W, § 256, Ad.

²² Em um adendo ao parágrafo 257 Hegel apontará a corporação desempenhando a função de conduzir o indivíduo a interesses universais, que não são interesses somente dele e de sua corporação. “Os seres humanos contam para eles mesmos que eles são egoístas, mas eles também irão ser ativos em prol do universal ao invés de serem reduzidos a serem *bourgeois*; eles querem ativar o universal através de seu discernimento e de sua vontade. Um campo ético dessa espécie, que torna possível efetivamente para o fim do universal – e um que não é meramente prescrito – um que emerge de seus próprios discernimentos, suas próprias vontades, é dado aos

liberdade de todos, assim como a satisfação dos interesses dos indivíduos à satisfação de um “interesse do universal” que incluirá estes interesses particulares.

O estado é a realidade efetiva da *liberdade concreta*; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento do seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), quanto, em parte *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte reconheçam-no, com saber e vontade, como o seu *espírito substancial*, e sejam *ativos* a favor do universal como seu *fim-último*, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes como pessoas privadas, sem *querê-los, simultaneamente, no universal e para o universal* e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.²³

Inicialmente, o poder legislativo opera como um elemento na efetivação da liberdade através de assembléias²⁴, e será assim uma vez que se perceba que é através delas “que o Estado entra na consciência subjetiva do povo, e que este começa a participar daquele [do Estado]”.²⁵ As assembléias são assembléias setoriais, representam as diversas corporações, os setores produtivos da sociedade, e possuem como sua mais importante função atuar na mediação entre as vontades destes grupos particulares e a vontade do universal, a vontade do estado.

A determinação destes estamentos exige deles tanto o *sentido* do Estado e do governo, quanto o dos *interesses* dos círculos particulares e dos singulares, e a *disposição de ânimo* correspondente àquele e a este sentido. Ao mesmo tempo, esta posição tem a significação de uma mediação exercida em comum com o poder de governo organizado, de modo que nem o poder do príncipe apareça como *extremo* isolado, e por isso, como mero poder dominador e como arbítrio, nem os interesses particulares das comunas, corporações e dos indivíduos se isolem.²⁶

cidadãos do estado em suas associações, em suas corporações”. FD W, § 257, Ad. A questão a investigar, contudo, diz respeito a *como* seria possível essa expansão dos interesses dos indivíduos.

²³ FD M, § 260. Grifos do autor, exceto o último trecho, onde os grifos são nossos.

²⁴ Uma exposição geral do modelo de legislativo proposto por Hegel pode ser encontrado na passagem a seguir, elaborada por Vittorio Hösle: “Hegel defende um sistema bicameral (§ 312, [...]), a primeira Câmara deveria nomeadamente ser formada pela ‘classe da eticidade natural’ (§ 305, [...]), portanto nobres proprietários de bens (§ 306s. [...]), enquanto a outra deveria ser formada por deputados provenientes do ‘lado móvel da sociedade civil’ (§ 308, [...]). Os primeiros seriam chamados à sua tarefa por nascimento (§ 307, [...]), enquanto os últimos, na qualidade de representantes de determinadas esferas da sociedade civil”. HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**. Traduzido por Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008, p. 627. Grifos do autor.

²⁵ FD M, § 301, Ad.

²⁶ FD M, § 302. Grifos do autor. De igual valor é a seguinte passagem: “Já que a instituição de assembléias estamentais não tem a destinação de que graças a elas os assuntos de Estado sejam *em si* deliberados e resolvidos da melhor maneira, para cuja deliberação e resolução aquelas só contribuem suplementarmente (§ 301), e já que a sua determinação distintiva consiste, porém, em que no seu saber, deliberar e resolver conjuntos, concernentes aos assuntos universais, com respeito aos membros da sociedade civil-burguesa não participantes no governo, o momento da liberdade *formal* alcança o seu direito”. FD M, § 314. Grifos do autor.

As assembléias são realizadas com o duplo propósito de discutir temas que são do interesse do grupo e selecionar delegados, escolher representantes dos diversos grupos da sociedade civil que atuarão formando o poder legislativo do estado. A escolha dos delegados, defende Hegel, não deve ser realizada pelos indivíduos tendo em conta apenas os seus interesses individuais, ao contrário, é preciso que se tenha em mente um benefício que não é apenas do indivíduo, mas do grupo maior ao qual ele pertence.

Na medida em que estes [indivíduos] são delegados pela sociedade civil-burguesa, é de se supor imediatamente que esta delega *como aquilo que ela é*, - por conseguinte, não enquanto dissolvida atomisticamente nos singulares e enquanto se reunindo somente por um instante sem duração ulterior, para um ato singular e temporário, mas enquanto articulada nas suas associações cooperativas, comunas e corporações já previamente constituídas, que dessa maneira adquirem uma conexão política.²⁷

Que a escolha dos delegados seja orientada por interesses que não são *somente* individuais, isto se justifica não só pelo motivo de os indivíduos possuírem o “dever” de desejar um bem que não é o bem apenas do próprio indivíduo, mas com muito mais razão pelo fato de que os interesses dos indivíduos que integram a sociedade são satisfeitos, como já vimos, *através* da satisfação dos interesses de um grupo de indivíduos ao qual ele pertence. Dentro da sociedade civil, a satisfação do interesse individual passa pela satisfação dos interesses do grupo, da corporação, da comunidade ou associação à qual o indivíduo pertence. Conseqüentemente, a escolha dos delegados deve ser orientada pelos interesses de tais grupos. A respeito da atividade do delegado em relação ao grupo que ele representa, Hegel ainda destaca:

A deputação, enquanto emanando da sociedade civil-burguesa, tem além disso o sentido de que os deputados estejam familiarizados com as carências especiais, os obstáculos, os interesses particulares desta, e de que participem das mesmas. Enquanto essa deputação emana, segundo a natureza da sociedade civil-burguesa, das suas diversas corporações (§ 308) e o modo simples dessa proveniência não é perturbado por abstrações e pelas representações atomísticas, ela satisfaz esse ponto de vista, e eleger é então ou algo de todo supérfluo, ou reduz-se a um jogo frívolo da opinião e do arbítrio.²⁸

É manifesto o interesse em que entre os deputados se encontrem, para cada grande ramo particular da sociedade, p. ex. para o comércio, para as fábricas etc., indivíduos que conheçam a fundo esse ramo e que pertençam a ele; - na representação [que o entendimento tem da eleição como] de um

²⁷ FD M, § 308. Grifos do autor.

²⁸ FD M, § 311.

eleger indeterminado, avulso, essa circunstância importante está somente entregue ao acaso.²⁹

Considerando algumas das passagens acima mencionadas, que apontam as corporações criando um interesse em um universal restrito, estaríamos inclinados a pensar que no legislativo não haveria uma vontade universal, que incluísse a vontade de todos os grupos da sociedade, mas, ao contrário, teríamos um conjunto de vontades particulares, as vontades dos diferentes grupos sociais, que não se fariam lá presentes de modo pessoal, mas através de seus delegados. Contudo, Hegel sustenta que a função dos delegados não consiste em meramente representar as vontades dos seus eleitores, como podemos verificar nas seguintes passagens:

Visto que a deputação ocorre para a deliberação e a decisão sobre os assuntos *universais*, essa delegação [do mandato] tem o sentido de que pela confiança sejam determinados a deliberar e a decidir aqueles indivíduos que entendem melhor desses assuntos, do que os que delegam, assim como, também, de *que façam valer não o interesse particular de uma comuna, de uma corporação, contra os interesses universais, mas sim, essencialmente, estes*. Eles não estão, portanto, na relação de serem mandatários comissionados ou transmissores de instruções.³⁰

Se os delegados devem ser considerados como *representantes*, isso tem um sentido organicamente racional somente quando não o sejam como *representantes de singulares*, de uma multidão, mas *representantes de uma das esferas* essenciais da sociedade, representantes dos grandes interesses desta. O representar, por conseguinte, não tem também mais a significação de que um esteja no *lugar do outro*, mas, antes, de que o próprio interesse esteja *efetivamente presente* no seu representante, assim como o representante esteja aí [presente] em prol do seu próprio elemento objetivo.³¹

Partindo dessas colocações podemos inferir que o modelo idealizado por Hegel funcionaria aproximadamente da seguinte maneira: os delegados são escolhidos pelos grupos em que se divide a sociedade, e estes grupos possuem interesses restritos, mas, enquanto agem como delegados, os delegados deveriam *ao mesmo tempo* ter em conta os interesses particulares destes grupos que eles representam e o interesse do universal, o interesse da sociedade como um todo. O interesse do universal seria o referencial último, e os delegados teriam de buscar adequar os interesses particulares que eles representam ao interesse universal. A função do delegado, então, ao que parece seria limitada à tarefa de garantir

²⁹ FD M, § 311, Obs.

³⁰ FD M, § 309. Grifos nossos.

³¹ FD M, § 311, Obs. Grifos do autor.

que, de alguma maneira, dentro dos interesses do universal, houvesse algum espaço para a existência do interesse particular que ele representa.

A principal preocupação de Hegel parece ser atinente ao surgimento de um conflito dentro do poder legislativo, ele se preocupa com a possibilidade de que o legislativo funcione como um substituto dos conflitos de interesses que poderiam ser desencadeados na esfera da sociedade. Hegel não pretende que o legislativo substitua o conflito direto entre os grupos sociais, ao contrário, ele entende que a função das assembleias é, como citamos acima, evitar que “os interesses particulares das comunas, corporações e dos indivíduos se isolem”.³² O legislativo se apresenta para Hegel como uma das maneiras de conduzir a sociedade, dotada de vontades particulares, em direção ao universal, a uma existência em que a sociedade possui uma vontade que é universal. Assim, o legislativo almeja harmonizar os diversos interesses dos vários grupos sociais. Importante se mostra, dentro deste contexto, ter em conta qual é exatamente a posição de Hegel a respeito do legislativo, e como ele lida com a diferença entre sua circunstância histórica particular e os objetivos filosófico-políticos por ele traçados. Consideremos, com esse objetivo em vista, a seguinte passagem da *Enciclopédia*:

Para que tenha um sentido entrar na questão da participação das pessoas privadas nos assuntos universais, deve-se pressupor não o irracional, mas um povo já organizado, isto é, no qual já está presente um poder governamental. [...] os membros da sociedade civil são antes os que fazem de seu interesse particular sua determinação mais próxima e, como é o caso sobretudo no estado feudal, do interesse de sua corporação privilegiada. [...] O interesse da participação das pessoas privadas nos assuntos públicos há que se pôr, de um lado, no sentimento mais concreto, e por isso mais premente, de necessidades [*Bedürfnisse*] universais; mas, essencialmente, no direito de que o espírito da comunidade atinja também a manifestação de uma vontade *exteriormente universal*, em uma operosidade ordenada e expressa em favor da Coisa pública.³³

Nessa passagem podemos perceber de modo claro que Hegel considera duas situações, uma, ideal, na qual os membros da sociedade civil não se conduzem, em relação aos assuntos universais, de modo egoísta, interessado, e outra, de sua época³⁴, em que os membros da sociedade buscam participar dos rumos do estado apenas com o intuito de

³² FD M, § 302.

³³ ECF, § 544, Obs. Grifos do autor.

³⁴ No mesmo parágrafo Hegel descreve como se dá a relação entre o indivíduo e o estado na Inglaterra: “na Inglaterra, cuja constituição é vista como a mais livre, porque as pessoas privadas têm uma participação preponderante nos negócios do Estado, a experiência mostra que esse país, em legislação civil e penal, no direito e na liberdade da propriedade, nas instituições em prol da arte e da ciência etc., está no maior atraso em relação aos outros Estados cultivados da Europa; e que a liberdade objetiva, isto é, o direito racional, ali está, antes, *sacrificado* à liberdade formal e ao interesse privado particular”. ECF, § 544, Obs. Grifos do autor.

favorecer a si mesmos. Assim como ocorre no texto acima citado, ao tratar do legislativo Hegel considerará as duas situações, e defenderá que o ideal é que haja uma busca pelo interesse do universal, e que os interesses dos grupos da sociedade não devem ser restritos aos interesses que apenas os beneficiam, os grupos da sociedade devem também ter em conta interesses universais, devem querer a realização dos interesses universais. O legislativo, como Hegel o concebe, e igualmente a participação dos membros da sociedade, devem ser guiados pela busca da satisfação dos interesses universais, esta é a maneira *ideal* de pensar a existência política dos membros da sociedade, e esta é a maneira *ideal* de conceber a liberdade política do indivíduo. Estabelecido qual é o objetivo, e tendo sido constatado que tal objetivo não se encontra satisfeito na realidade, cabe questionar como será possível a realização de tal objetivo e por quais razões estipulou-se tal objetivo como sendo o objetivo do estado e de seus cidadãos.

Analisaremos inicialmente a segunda das questões, que pode ser identificada como a questão sobre a razão para que o estado e os indivíduos possuam como objetivo uma vontade universal, uma vontade qualitativamente superior às vontades dos grupos particulares. Retornaremos agora, por um outro caminho, à questão já tratada no capítulo anterior, sobre a meta de uma sociedade na qual ocorre a harmonização entre os interesses dos indivíduos e do estado.³⁵ Consideremos a passagem a seguir, que tem como objeto o conflito entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo.

A *eticidade* é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos. A unilateralidade do espírito objetivo é por uma parte, ter sua liberdade *imediatamente* na realidade, portanto no exterior, na *Coisa*; por outra parte, no bem, enquanto é um universal abstrato. A unilateralidade do espírito subjetivo é ser autodeterminando-se em sua singularidade interior, de maneira igualmente abstrata, em oposição ao universal. Ao serem suprassumidas essas unilateralidades, então a *liberdade* subjetiva é como vontade racional *universal* em si e para si, que tem na consciência da subjetividade singular seu saber sobre si mesma e a disposição, assim como tem ao mesmo tempo sua ativação e *efetividade* imediata universal, como *costume* [*ethos*]: [é] a *liberdade* consciente-de-si, que se tornou *natureza*.³⁶

O conflito acima expresso é o conflito entre um conjunto de normas e determinações sobre como a realidade deve se organizar, sobre como a liberdade se efetiva, e a vontade dos indivíduos. Enquanto a vontade dos indivíduos é uma vontade guiada apenas por sua “singularidade interior”, uma vontade que se põe “em oposição ao universal”, temos

³⁵ Conferir páginas 93 a 95.

³⁶ ECF, § 513. Grifos do autor.

uma situação de não realização da liberdade na realidade, a liberdade não se efetiva neste ambiente. Efetivar a liberdade significa tornar real nos sujeitos aquilo que é real abstratamente, em um “universal abstrato”, representa transformar a vontade dos sujeitos em uma vontade que é livre não apenas interiormente, e em oposição à realidade, mas uma vontade livre que existe na realidade *como* vontade livre.

Tendo em conta a idéia de que os seres humanos são, todos eles, *potencialmente* livres, o objetivo de Hegel passa a ser, como podemos perceber no trecho acima citado, conceber como se realizaria essa liberdade potencial de todos os seres humanos, como esta concepção de ser humano se tornaria realidade concreta, se efetivaria. Com esse intuito, concebe-se um modelo de estado em que os seres humanos, que por definição são seres livres, podem ser, efetivamente, seres livres.³⁷ Nosso objetivo aqui não será analisar a validade da concepção a respeito da essência do ser humano sustentada por Hegel, mas avaliar em que medida um tal ideal de ser humano pode, efetivamente, se realizar, uma vez que a realização do ideal é, inevitavelmente, um dos elementos necessários para que o ideal de ser humano proposto por Hegel possa ser aceito. Ainda assim, não deixa de ser oportuno apresentar algumas considerações sobre uma alternativa possível para justificar a conclusão de Hegel, de que *todos* os seres humanos devem ser livres.

O modelo proposto por Hegel é um modelo onde todos os indivíduos são livres, todos possuem a sua vontade livre integrada na vontade do estado. Um tal modelo poderia ser justificado através do recurso a um argumento como o proposto por John Rawls, qual seja, deve-se optar por um modelo de estado onde há uma série de interesses que são, necessariamente, satisfeitos para todos os indivíduos deste estado.³⁸ O grande mérito desse modelo está em garantir a todos os indivíduos uma satisfação mínima do conjunto de suas

³⁷ É essencial nesta ocasião lembrar a passagem da *Fenomenologia*, quando Hegel está tratando da dialética do senhor e do escravo, em que se afirma que de acordo com seu conceito o homem é livre. “A consciência inessencial [o escravo] é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a *verdade* da certeza de si mesmo. Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito”. FE, p. 149, HW, 3/152. Grifo do autor. Também aponta neste sentido uma passagem da transição do espírito subjetivo ao espírito objetivo na *Enciclopédia*: “Essa idéia [a liberdade] veio ao mundo pelo cristianismo, segundo o qual tem um valor *infinito* o indivíduo como tal, enquanto objeto e alvo do amor de Deus, [e] destinado a ter com Deus enquanto espírito sua relação absoluta, habitar esse espírito nele; isto é, que o homem é *em-si* destinado à suprema liberdade”. ECF, § 482, Obs. Grifos do autor.

³⁸ A esse respeito consideremos, exemplificativamente, a primeira formulação apresentada por Rawls para seus dois princípios da justiça: “Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.” RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Traduzido por Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 64.

vontades. É certo que o estado não satisfará, ou pelo menos não terá como objetivo seu satisfazer, todas as vontades do indivíduo, mas o estado terá o compromisso de satisfazer um certo mínimo, o mínimo necessário para que todos possuam as condições de satisfazerem suas vontades pessoais. Podemos lembrar, por exemplo, de um dos elementos essenciais à liberdade de todos os indivíduos, mencionado por Hegel e já citado, “a capacidade de adquirir habilidades e a cultura em geral”.³⁹ Um estado que se baseia na satisfação da vontade de todos os indivíduos precisará oportunizar a todos os indivíduos educação de qualidade suficiente para que eles possam, posteriormente, atuar em qualquer espécie de profissão.⁴⁰ Tal modelo de estado, que garante a satisfação dessa espécie de necessidade de todos os indivíduos, pode ser visto como o melhor modelo possível, desde que se avalie este estado de acordo com o critério do risco de satisfação das vontades. Aqui, os indivíduos, mesmo que sejam oriundos de famílias pobres, poderão usufruir dos meios fornecidos pelo estado para obter uma educação de qualidade. Aos indivíduos, o modelo acima apresenta um risco muito pequeno de que eles não terão os meios exigidos para satisfazer suas vontades. Uma consequência desse modelo é que o estado também precisará de uma maior quantidade de recursos para investimentos sociais que tornem efetivo o direito de todos à escolha da profissão. Como resultado, alguns indivíduos, aqueles que possuem mais riquezas, deverão pagar mais impostos, para assim custear os investimentos sociais.

Podemos considerar um outro modelo de estado, um estado que não tenha como preocupação fundamental a satisfação das necessidades de todos. Nesse estado, nem todos os indivíduos encontram no estado a correspondência de sua vontade. Seguindo com o exemplo acima, nesta hipótese os indivíduos que não podem se beneficiar de uma boa formação básica certamente terão uma chance muito pequena de exercerem a profissão que desejam. Sua liberdade profissional será restrita, e isto será fruto de uma escolha do estado, a escolha de não investir em uma educação de qualidade para todos. Contudo, nesse estado os setores economicamente mais favorecidos da sociedade pagarão muito menos imposto do que pagariam no primeiro caso, e, conseqüentemente, a sua capacidade econômica será maior. Para esse grupo, caso o estado não atue em favor dos interesses de todos, os seus interesses, as suas vontades, são satisfeitas em maior grau.

³⁹ FD M, § 241.

⁴⁰ É claro que não basta que o estado forneça os meios para que qualquer indivíduo possa exercer qualquer profissão. Também a natureza entra nessa equação, algumas pessoas podem simplesmente não ser intelectualmente, ou fisicamente, capazes de exercer determinadas profissões. O importante é que, caso o indivíduo possua tais competências físicas e intelectuais, ele possua igualmente as condições externas para se satisfazer profissionalmente.

A conclusão a que chegamos com essas considerações é objetivamente simples: uma maior liberdade para todos implica uma menor liberdade para o grupo que de outro modo seria mais livre, e uma maior liberdade para o grupo que seria menos livre; uma menor liberdade para todos implica uma maior liberdade para alguns, com a conseqüente menor liberdade para outros.⁴¹ Sem uma pressuposição como a utilizada por Hegel, de que a liberdade deve pertencer a todos os seres humanos, não podemos aceitar que o melhor modelo de estado é o do estado que se preocupa em realizar a liberdade de *todos*.

O modelo de estado concebido por Hegel é fruto do entendimento de que a vontade livre envolve uma situação em que há uma harmonia entre as vontades do espírito objetivo e do espírito subjetivo. A partir desse pressuposto prescreve-se uma certa espécie de participação dos indivíduos nos assuntos do universal, nos assuntos do estado. Entretanto, o fato é que Hegel não afirmou em lugar algum que tal modelo de participação dos indivíduos teria se realizado, e igualmente não há a indicação de qualquer exemplo de tal harmonia *ideal* entre os indivíduos e o estado. O que temos, na esfera do poder legislativo, seguindo a própria exposição de Hegel, são grupos de indivíduos que possuem interesses particulares, interesses restritos à sua área de atuação. Esses interesses não levam em consideração os interesses de outros grupos, estes interesses não são considerados, os indivíduos agem em função *apenas* de seus interesses, e sua vontade é a vontade de satisfazer os seus interesses.

No último tópico do capítulo 2 e no início deste capítulo estudamos dois elementos que se opõem à formação de uma vontade universal, a pobreza e a ausência de uma vontade que seja universal. Nesse contexto, o estudo da plebe mostra-se valioso pois quando analisamos as circunstâncias relacionadas a ela verificamos a presença dos dois elementos: a plebe é produto da pobreza e na plebe encontraremos o extremo do desinteresse e desconsideração pelas questões do estado, pelos assuntos universais. Uma vez que o problema da pobreza já foi estudado no tópico 2.3, consideremos então de que modo as corporações poderiam atuar para evitar o distanciamento dos indivíduos em relação ao estado.

As corporações são formadas para a satisfação das necessidades dos indivíduos, para libertar os indivíduos de suas necessidades, e, ao mesmo tempo, produzir nestes indivíduos a espécie de reconhecimento de pertencerem a estas corporações e terem seus interesses satisfeitos quando harmonizados aos interesses dos membros destas corpora-

⁴¹ Ressalte-se que, extritamente falando, e tendo em conta o texto do parágrafo 241 da *Filosofia do direito*, ao que parece sequer podemos falar de uma “menor liberdade”, na prática, o que temos é uma não-liberdade, pois as condições básicas, não necessariamente todas, mas ao menos algumas, não foram satisfeitas.

ções. O objetivo de Hegel é desenvolver um movimento semelhante, através do qual os indivíduos das diversas corporações se reconhecerão como membros de um estado no qual terão suas vontades satisfeitas quando estas vierem a se harmonizar com as vontades dos demais. Contudo, o cenário aqui é diferente, o contexto é diferente, no caso da relação dos indivíduos com as corporações, a harmonização da vontade deles com a vontade dos membros da corporação lhes favorece; sozinho, um indivíduo possui poucas chances de obter vantagens em igual ou maior medida do que as que obtém como membro de uma corporação. Já no caso da harmonização das vontades das corporações, *individualmente considerando*, cada corporação pensa que não têm muito a ganhar se escolher abdicar de uma parte de suas vontades particulares para satisfazer a vontade universal. Cada grupo considera mais interessante a hipótese de fazer valer, no legislativo, a *sua* vontade, em oposição à efetivação da vontade das demais corporações. Com essa alternativa, caso a corporação obtenha o sucesso, caso seja bem sucedido aquele grupo que busca defender certos interesses que são apenas seus, a vantagem obtida pelo grupo supera aquela vantagem de harmonizar a sua vontade particular às vontades particulares dos demais grupos.

Há um risco, mas há uma compensação. Esse risco poderia ser um elemento utilizado para defender o modelo da satisfação universal dos interesses com a abdicção de uma parcela dos interesses particulares. Entretanto, na prática o risco não é um risco absoluto, desconhecido, que envolve uma chance remota de sucesso. Os indivíduos efetivamente aceitam o risco pois não só *acreditam* que serão bem sucedidos, mas também em razão de experiências anteriores nas quais o emprego do legislativo como meio para satisfação de interesses particulares efetivamente se realizou de modo satisfatório. Evidentemente, a efetiva utilização do legislativo pode não se realizar, pode ocorrer de não se obter a maioria necessária para aprovar leis que favoreçam os interesses particulares. Mas sempre se pode perseverar, sempre se pode acreditar que com manobras futuras será possível satisfazer os interesses que se tem em mente. Até aqui, teríamos duas alternativas que aparentemente desfrutam do mesmo grau de atratividade, uma, na qual se aceita correr mais riscos e pode-se obter um maior benefício, e outra, quando os indivíduos de fato harmonizam, em um certo grau, suas vontades, onde o benefício é reduzido mas garantido.

Contudo, há um outro elemento a ser considerado, o elemento humano. Vimos que as corporações produzem nos seus membros uma tendência, eles tendem a buscar a satisfação dos interesses do seu grupo particular, e não do grupo universal. Com as corporações não possuímos uma formação para a vontade universal, apenas para a vontade

particular (ou “universal restrita”). Os indivíduos encontram a proteção de seus interesses através do auxílio das corporações, são elas que satisfazem suas necessidades, os auxiliam caso estejam desempregados, e, através de um sistema de produção com a divisão das tarefas, aumentam substancialmente sua remuneração. Em síntese, os benefícios que o indivíduo desfruta são benefícios que lhe são trazidos pela corporação à qual ele pertence. Em razão desses elementos, a identidade do indivíduo é formada como um indivíduo que é *membro* de uma corporação e que reconhece como seus semelhantes os demais membros de sua corporação. Esse indivíduo integra um “universal restrito”, é favorecido pelo “universal restrito” que é sua corporação, e, conseqüentemente, buscará beneficiar este “universal restrito”.

Uma alternativa apontada foi a de que os delegados funcionariam como mediadores entre as vontades das corporações e a vontade geral. Como já vimos, dentro do projeto de Hegel seria essa a função dos delegados.⁴² Entretanto, não se deve simplesmente aceitar que os delegados farão aquilo que deveriam fazer, mas sim questionar por quais razões seria razoável esperar um tal comportamento dos delegados. Sabemos que os delegados são delegados das corporações, são representantes destas corporações, e, provavelmente, considerando o texto de Hegel⁴³, são indivíduos que se reconhecem como membros de tais corporações. Sendo assim, e tendo em vista que os indivíduos que se reconhecem como membros de corporações são capazes de reconhecer as necessidades da corporação a que pertencem, inclusive reconhecendo estas necessidades em oposição às necessidades de outros, devemos indagar como pode ser plausível que os delegados não ajam precisamente como representantes *apenas* dos interesses da sua corporação.

Considerando a maneira como o tema foi tratado até então, parece se afirmar como inevitável um comportamento “particularista” dos indivíduos, significa dizer, os indivíduos foram formados, através das corporações, para se comportarem como indivíduos que não são plenamente egoístas, mas que também não são plenamente não-egoístas, altruístas. Os indivíduos devem se preocupar com metas que não são apenas pessoais, com as

⁴² “Visto que a deputação ocorre para a deliberação e a decisão sobre os assuntos *universais*, essa delegação [do mandato] tem o sentido de que pela confiança sejam determinados a deliberar e a decidir aqueles indivíduos que entendem melhor desses assuntos, do que os que delegam, assim como, também, de *que façam valer não o interesse particular de uma comuna, de uma corporação, contra os interesses universais, mas sim, essencialmente, estes.*” FD M, § 309. Grifos nossos.

⁴³ Hegel afirma: “É manifesto o interesse em que entre os deputados se encontrem, para cada grande ramo particular da sociedade, p. ex. para o comércio, para as fábricas etc., indivíduos que conheçam a fundo esse ramo e que *pertençam* a ele.” FD M, § 311, Obs. Grifo nosso.

suas metas, eles devem ajustar seus objetivos aos objetivos de outros. Contudo, ele não fazem esse ajuste tendo em conta *todos* os indivíduos, mas apenas um grupo destes, os indivíduos de sua corporação. Tendo isso em conta, antes de passarmos à conclusão deste tópico seria interessante apontar o que poderia ser uma última tentativa de justificação do modelo de participação no legislativo proposto por Hegel – a educação.

Ao aproximar-se do final da seção relativa ao poder legislativo Hegel traça algumas considerações sobre o caráter educativo das assembléias:

A publicidade dos debates das assembléias estamentais é um grande espetáculo, eminentemente formador dos cidadãos, e o povo aprende neles a conhecer da melhor maneira o [elemento] verdadeiro dos seus interesses. Em regra geral domina a representação [do entendimento], que todos já sabem o que é bom para o Estado e que na assembléia dos estamentos isso apenas acede à palavra, mas de fato ocorre exatamente o contrário; primeiramente aqui desenvolvem-se virtudes, talentos, habilidades, que terão de servir de modelo.⁴⁴

A primeira constatação a ser feita, a partir do texto acima citado, relaciona-se ao fato de ele explicitar, novamente, o caráter programático do modelo de legislativo pensado por Hegel. Temos a afirmação de que é a partir das assembléias públicas que começam a se desenvolver as “virtudes, talentos, habilidades, que terão de servir de modelo”, as características que supostamente os delegados possuem e que o público em geral não possui, que os membros das corporações de onde provem os delegados não possuem. Retornando ao tema geral de nossa discussão, uma alternativa para transformar os membros da sociedade, que não possuem interesses universais, mas sim interesses “universais restritos”, se apresentaria, no entender de Hegel, através das assembléias. Primeiramente, devemos colocar a seguinte questão: como surgiram tais delegados “desinteressados”, como surgiram os indivíduos que participam das discussões das assembléias e que, apesar de terem sido membros das corporações que agora representam, não mais possuem interesses que são restritos, particulares? No § 309 da *Filosofia do direito* Hegel afirma que devem ser selecionados os indivíduos que possuem uma tendência a agir tendo em conta os interesses universais.⁴⁵ Mas a questão é: como será possível descobrir, dentro das corporações,

⁴⁴ FD M, § 315, Ad. Com o mesmo espírito há ainda um outro texto relevante: “Já que a instituição de assembléias estamentais não tem a destinação de que graças a elas os assuntos de Estado sejam *em si* deliberados e resolvidos da melhor maneira, para cuja deliberação e resolução aquelas só contribuem suplementarmente (§ 301), e já que a sua determinação distintiva consiste, porém, em que no seu saber, deliberar e resolver conjuntos, concernentes aos assuntos universais, com respeito aos membros da sociedade civil-burguesa não participantes no governo, o momento da liberdade *formal* alcança o seu direito”. FD M, § 314. Grifos do autor.

⁴⁵ Sobre esse parágrafo Labarrière e Jarczyk comentam que os representantes devem ser “escolhidos a título de sua maior capacidade para tratar do universal”, conseqüentemente, “os deputados [...] não serão os porta-vozes

indivíduos que possuem tal tendência? Além disso, e ainda mais importante, é o fato de que a afirmação segundo a qual através das assembléias os indivíduos aprenderão o que é “o [elemento] verdadeiro dos seus interesses” é vazia, um mero exemplo de retórica, ou, ao menos, injustificada. Recordemos o tópico 2.2, onde tratamos da escola e vimos que o projeto de Hegel seria de uma escola que formasse eticamente os indivíduos. Se de fato tal formação ocorresse, então sequer teríamos de lidar com o problema da representação dos interesses e da “filtragem” destes interesses. Se os indivíduos que existem dentro das corporações houvessem sido, eficientemente, formados eticamente na escola, nas corporações eles não teriam desenvolvido um comportamento egoísta⁴⁶, ou particularista.

Ainda resta uma última tentativa de defesa do modelo exposto por Hegel. Podemos conceder que os indivíduos que Hegel descreveu como “egoístas”⁴⁷ são aqueles indivíduos que não usufruíram da espécie de escola defendida por Hegel. Pode ser esse o caso, mas pelo simples fato de não termos meios para saber *como*, exatamente, funcionaria o modelo de escola apresentado por Hegel, resulta que o julgamento sobre o tema é incerto.⁴⁸ Na realidade, as justificativas últimas, as soluções finais ao problema do egoísmo e sobre como realizar o ideal ético, acabam sendo fórmulas dotadas de um grau de abstração muito elevado, com um mínimo de conteúdo. Afirmações como as de que a escola deve formar o indivíduo eticamente⁴⁹, ou que as assembléias ensinam quais são as verdadeiras necessidades dos indivíduos⁵⁰, não dizem muito, e por fim cada leitor tem de decidir se ele *acredita* ou não que pode *vir a existir* uma tal escola, que podem *vir a existir* assembléias onde integram delegados que não *serão* representantes de interesses particulares. Temos muitos condicionais, que não fazem nada a não ser enfraquecer tremendamente o poder de convencimento e justificação do modelo de legislativo proposto por Hegel.

O problema apontado pode ser evidenciado, por exemplo, no comentário “explicativo” de Neuhausser, que inicialmente indaga “como o estado moderno resolve seu

dos interesses particulares”. LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline. **Le syllogisme du pouvoir: Y a-t-il une démocratie hegelienne?** S.I. Aubier, 1989, p. 334.

⁴⁶ Egoísmo que não inclui apenas o “eu” individual, mas um “nós” restrito, o egoísmo da corporação como um sujeito.

⁴⁷ Cf. FD, § 257, Ad. Trecho já citado na nota de rodapé número 22 deste capítulo.

⁴⁸ Diga-se de passagem, modelo este que não foi sequer esboçado na *Filosofia do direito*, mas que se encontra apenas em textos esparsos.

⁴⁹ Confira, apenas ilustrativamente, TP, p. 97, HW, 4/335-6.

⁵⁰ Confira, como acima citado, FD M, § 315, Ad.

problema geral de conduzir os cidadãos a adotar a vontade geral como a sua própria [vontade]”⁵¹, e, subseqüentemente, apresenta a seguinte explicação:

Para Hegel, a chave para atingir essa integração das vontades reside em uma certa característica (ideal) do ato do próprio legislativo, a saber, sua “publicidade” (§§ 314-315), ou, como devo referir aqui, a *transparência pública* do processo através do qual a vontade geral adquire um conteúdo determinado.⁵²

Neuhouser ainda desenvolve um pouco mais suas idéias, mas o volume de texto não traz consigo sequer uma quantidade mínima de informações úteis:

Há duas idéias principais por trás da afirmação de Hegel de que a transparência pública auxilia a capacitar os cidadãos para quererem a vontade geral. A primeira idéia é que os cidadãos vêm a apreender suas leis como racionais – como refletindo os interesses do todo – quando eles vêm como estas leis emergem da deliberação pública que almeja discernir o bem coletivo e dar a devida consideração às informações fornecidas [*the input*] de todos os principais interesses dos grupos da sociedade. [...] Segundo, além de ver suas leis como universalmente racionais (racional da perspectiva do todo), os cidadãos precisam também ser capazes de observar a vontade geral como de alguma maneira contínua com suas próprias vontades. A transparência do processo legislativo funciona para esse fim permitindo aos cidadãos se tornarem espectadores do processo real – [...] através do qual seus interesses particulares são levados em consideração – *reconhecidos* como possuindo um peso – para atingir o compromisso social necessário entre interesses particulares rivais.⁵³

A explicação de Neuhouser é extensa, assim como o é a seção da *Filosofia do direito* dedicada ao poder legislativo. Ainda assim, a preocupação nos dois textos está muito mais concentrada em descrever superficialmente um suposto processo que teria como resultado a formação de indivíduos que adotassem “a vontade geral como a sua própria”, do que em explicar *como* deliberações públicas transformam indivíduos egoístas em indivíduos que compartilham de uma “vontade geral”. Afinal de contas, *de que maneira*, observando a elaboração das leis por deputados que (no modelo ideal – concedamos em prol da análise do argumento) não são representantes das vontades particulares, em oposição à vontade geral (o que é o comportamento geral dos cidadãos), mas agem em prol da vontade geral, os cidadãos passarão a querer a vontade geral? Sem responder a tais questões, a alternativa proposta por

⁵¹ NEUHouser, Frederick. **Foundations of Hegel’s Social Theory**. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 138.

⁵² Id. Ibid., loc. cit. Grifos do autor.

⁵³ Id. Ibid., p. 139. Grifo do autor.

Hegel, a respeito da liberdade política, ficará sem um suporte adequado, e, conseqüentemente, perderá seu poder de convencimento.

3.2 O crime, a punição e a liberdade dentro da sociedade

O modo como o tema da punição é desenvolvido por Hegel está dotado de um elemento que o torna ao mesmo tempo muito interessante e muito complexo. Hegel nos apresenta uma teoria que busca explicar a função da punição dos criminosos tanto do ponto de vista da comunidade afetada pelo crime quanto do ponto de vista do criminoso. Sua meta, como veremos, é que a punição seja considerada o meio através do qual ocorrerá uma reconciliação entre o criminoso e a sociedade. Por meio da punição, o criminoso, que com seu ato agrediu a liberdade de outro indivíduo⁵⁴, sofrerá uma agressão à sua liberdade, e através desta agressão, por meio desta punição, poderá se considerar um membro daquela sociedade na qual tem sua liberdade respeitada.

Começemos nosso estudo da punição com uma passagem da seção da *Filosofia do direito* dedicada à administração da justiça, a qual pode ser utilizada como eixo para vincular as faces subjetiva e objetiva da punição através do emprego do conceito “reconciliação”.

No lugar da parte lesada intervém o *universal* lesado, que tem no tribunal realidade efetiva própria, e toma a si a perseguição e a punição do crime, a qual cessa, com isso, de ser a retribuição somente subjetiva e contingente através da vingança e se transforma na verdadeira reconciliação do direito consigo mesmo, em *pena*[;] o universal intervém, do ponto de vista objetivo, enquanto reconciliação [consigo] da lei, que se restabelece a si mesma pela supressão do crime, e que, com isso, *se realiza efetivamente enquanto válida*, e, do ponto de vista subjetivo do criminoso, enquanto reconciliação [com ele] da *sua lei, por ele sabida e válida* para ele e para a *sua proteção*, e na execução da lei na sua pessoa ele encontra, por conseguinte, a satisfação da justiça, [e, assim,] somente *aquilo que pertence ao seu feito*.⁵⁵

Nessa passagem Hegel não menciona diretamente o criminoso, mas afirma, o que é de fundamental importância, que com a punição produz-se uma reconciliação. A re-

⁵⁴ Hegel afirma: “A primeira coação exercida pelo [agente] livre enquanto violência que lesa o ser-aí da liberdade no seu sentido *concreto*, o direito enquanto direito, é o *crime*”. FD M, § 95. Grifos do autor.

⁵⁵ FD M, § 220. Grifos do autor.

conciliação aqui é dita uma “reconciliação do direito consigo” mesmo, da lei consigo mesma, o que significa que a lei, o direito, que foram violados, que tiveram negadas suas afirmações, suas determinações, através da pena são novamente afirmados. Quando um crime é praticado temos uma espécie de oposição entre uma afirmação do direito, segundo a qual um determinado direito deve ser respeitado, e uma afirmação, por parte do criminoso, de que este direito não é respeitado. Segundo Hegel, com a punição aquela afirmação do direito, que é em um certo sentido tornada vazia pelo criminoso, voltaria a valer plenamente. O direito seria afirmado, re-afirmado, através da punição, quando o criminoso que é punido finalmente voltasse a reconhecer, como veremos abaixo, o direito que antes ele negou. Agora desaparece aquela oposição entre o direito afirmado pela lei e o direito afirmado pelo criminoso, e temos, portanto, uma reconciliação do direito consigo mesmo. Essa reconciliação, porém, não é apenas a reconciliação do direito consigo mesmo, mas será também a reconciliação do criminoso com a sociedade e do criminoso consigo mesmo.⁵⁶

Quando um crime é cometido, o autor deste age contra o direito estabelecido e ofende a liberdade de outros membros da sociedade, e, conseqüentemente, ofende a própria sociedade como uma esfera de realização da liberdade dos indivíduos. A punição, como foi visto, funciona como uma negação, na pessoa do criminoso, daquela liberdade que ele negou em outro indivíduo. Com a punição, o criminoso perde uma liberdade que ele antes negou a outra pessoa, e por meio da punição, aceitando e sofrendo a punição, ele por fim tem restaurado o direito que negou e que lhe foi negado. Após sofrer a punição, o criminoso readquire a liberdade perdida, a sociedade novamente atribui a ele esta liberdade, e, neste sentido, ele se reconcilia com a sociedade, pois novamente é visto por ela como alguém livre, e também consigo mesmo, pois igualmente volta a se comportar como o ser livre que ele fundamentalmente é. No sentido dessa leitura encontramos as seguintes considerações de Wolfgang Schild:

É no conceito de reconciliação que encontramos *o mais profundo conceito de punição* (e também o mais profundo conceito de direito como uma vontade ética). Mas a reconciliação deveria ser considerada aqui não simplesmente como um processo de ressocialização. Pois isso representa não meramente a reintegração do criminoso no processo social do trabalho, mas também sua readmissão na comunidade como tal. Mas aqui há ainda mais

⁵⁶ Nesse sentido Knowles aponta para “os aspectos objetivo e subjetivo da reconciliação do direito, [o que então] é efeito da punição”. KNOWLES, Dudley. **Hegel and the Philosophy of Right**. New York: Routledge, 2002, p. 156.

envolvido: é a reconciliação do criminoso consigo na medida em que com seu ato criminoso também o ofendeu como um ser humano livre e racional.⁵⁷

Partindo dessa função reconciliadora da punição, e tendo sempre em vista a meta de um retorno do criminoso à sociedade da qual se afastou ao se recusar a respeitar a liberdade dos membros desta sociedade, devemos agora atentar a um dos pontos mais intrigantes da teoria da punição de Hegel: a pena como um direito do criminoso.⁵⁸ Possivelmente a maneira mais eficiente de tratar desse tema seja inicialmente analisando algumas passagens, encontradas tanto na *Filosofia do direito* quanto na *Enciclopédia*, nas quais Hegel, ressalte-se, não no contexto da discussão da punição, apresenta o conceito “direito” intrinsecamente vinculado ao conceito “dever”.

O mesmo que é um direito é também um dever; e o que é um dever é também um direito. Pois um ser-aí só é um direito sobre o fundamento da vontade livre substancial: é o mesmo conteúdo que é dever em relação à vontade, a qual se diferencia como subjetiva e singular. É o mesmo conteúdo que a consciência subjetiva reconhece como dever, e que nela leva ao ser-aí.⁵⁹

[...] as prestações dos cidadãos em impostos, serviço militar etc. são deveres, e igualmente seu direito à proteção de sua propriedade privada, e da vida universal substancial em que têm suas raízes. Todos os fins da sociedade e do estado são fins próprios dos [indivíduos] privados; mas a via da mediação pela qual seus deveres lhes retornam como exercício e gozo de direitos, produz a aparência da diversidade em que vem a dar o modo pelo qual, na troca, o valor recebe figuras multiformes, embora seja o mesmo em si. Mas essencialmente vale que “quem não tem direitos não tem deveres” e vice-versa.⁶⁰

[...] o *dever* é, primeiramente, o comportamento para com algo que é para mim *substancial*, em si e por si universal, e o direito, ao contrário, é o *ser-aí* em geral deste substancial, por conseguinte, o lado da sua *particularidade* e da minha liberdade *particular*, aparecem destarte ambos, nos níveis formais, repartidos entre lados ou pessoas diversas. O Estado, como algo ético, como compenetração do substancial e do particular, implica que a minha obrigação para com o substancial seja, simultaneamente, o ser-aí da minha liberdade particular, isto é, que, nele, obrigação e direito estejam *unidos numa e mesma relação*.⁶¹

⁵⁷ SCHILD, Wolfgang. The Contemporary Relevance of Hegel's Concept of Punishment. In: PIPPIN, Robert R.; HÖFFE, Otfried (Ed.). **Hegel on Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 166. Grifos do autor. Com a mesma perspectiva, Williams afirma que a punição possui a capacidade de “cancelar ou suspender a transgressão, e restaurar o direito. Por essa razão Hegel observa a punição como uma forma de reconciliação, não somente entre o ofensor e a vítima, mas também do ofensor consigo mesmo”. WILLIAMS, Robert R. **Hegel's ethics of recognition**. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 171.

⁵⁸ Hegel afirma que “a pena” pode ser “considerada como contendo o próprio *direito do criminoso*, ele é *honrado* como um ser racional”. FD M, § 100, Obs. Grifos do autor.

⁵⁹ ECF, § 486.

⁶⁰ ECF, § 486, Obs.

⁶¹ FD M, § 261, Obs. Grifos do autor.

Tenhamos como ponto de partida essa caracterização dos direitos dos indivíduos, a saber, como direitos que envolvem, ao mesmo tempo, de modo necessário, um respectivo dever de respeito pelo direito, possuído não apenas por si, mas também pelos demais indivíduos. Em razão dessa maneira de compreender o termo “direito”, encontramos um motivo para aceitar que a punição seja considerada como um direito do criminoso. Se o criminoso deseja pertencer à sociedade na qual se encontra, e com seu crime ele violou a liberdade de um membro desta sociedade, é seu dever, enquanto membro desta sociedade, aceitar a pena. Da mesma maneira, porque o criminoso é um membro da sociedade ele possui o direito à inflição da punição sobre todos aqueles que violam o direito, inclusive a ele, enquanto criminoso.

Uma conseqüência envolvida na maneira como a punição é concebida, em relação às noções de direito e dever, repousa na necessidade de o indivíduo estar interessado em pertencer à comunidade que ele lesou com seu crime. Direitos e deveres, da maneira como Hegel os concebe, são direitos e deveres que existem dentro de uma comunidade, dentro de um estado que é regido por um determinado ordenamento jurídico. Os indivíduos estão submetidos aos deveres em razão de seu pertencimento à comunidade que declara como válidos tais deveres, e os direitos destes indivíduos são, nesta medida, o fruto da aceitação, por todos os membros da comunidade, dos deveres. Assim, alguém possui o direito de propriedade somente se ele reconhece que possui o dever de respeitar a propriedade alheia. Esse indivíduo, consciente ou inconscientemente (Hegel afirma que direito e dever “aparecem [...] repartidos entre lados ou pessoas diversas”), possui o direito pois se insere, adequadamente, dentro de um sistema que atribui direitos e deveres como aspectos intrinsecamente vinculados da situação jurídica de alguém.

Essa peculiaridade dos direitos e deveres conduz Hegel a cogitar uma hipótese de comportamento do criminoso. Se o criminoso possui o direito/dever de ser punido, uma vez que ele pertence a uma comunidade que afirma tal direito/dever, o que ocorre caso tal indivíduo não deseje reconhecer aos membros de tal comunidade os direitos que eles possuem? Se a própria punição está entrelaçada com as noções de direito e dever, com um intuito de reconciliar o criminoso com a comunidade lesada, como devemos tratar a situação em que o criminoso sequer pretendia, em um certo sentido, violar um direito alheio, pois por princípio já não reconhecia a existência de tal direito? Nesse caso, constata Hegel, a punição não será aplicada, e a razão é a seguinte: “a pena [...] exerce *coerção* sobre ele [, o

criminoso]. [...] Mas a coerção não é mais que *possível*, na medida em que eu posso, enquanto livre, retirar-me de toda existência, mesmo do âmbito da existência da vida”.⁶²

O que por primeiro devemos observar, a respeito da passagem acima citada, é a preocupação que Hegel possui em equacionar a liberdade do indivíduo com a aplicação da pena. Uma vez que o indivíduo é livre, a punição não pode ser obrigatória, forçada, ela é, como vimos, seu direito e dever enquanto membro de uma comunidade, um meio através do qual ele exerce sua liberdade e tem tal liberdade reconhecida pela comunidade. A reconciliação, afinal de contas, não pode ser imposta, ela precisa ser querida pelo criminoso. Tendo isso em vista, é preciso analisar o modo como podemos dar conta das alternativas propostas por Hegel na passagem da *Enciclopédia* acima citada: ou o criminoso aceita a punição, ou tenta evitar a mesma, e, eventualmente, morre durante a execução de tal tentativa.

Uma hipótese de justificação, apresentada por Hegel para preservar a liberdade do indivíduo, para dar-lhe a opção de escolher se deseja ou não fazer parte de uma determinada sociedade, pode ser encontrada em um de seus escritos teológicos:

[...] se um cidadão decide, uma vez que seu intelecto atingiu a maturidade, que as leis ou outras instituições de seu país não se ajustam a ele, ele possui completa liberdade, na maioria dos estados europeus, para imigrar. Essa dependência das leis de seu país é fundada em sua decisão livremente escolhida de viver sob elas. Ainda que em grande parte essa decisão possa ser influenciada pelo hábito ou pelo medo, estas influências ainda não podem anular a possibilidade da livre escolha.⁶³

A partir dessa linha de pensamento podemos explicar que o indivíduo está de fato obrigado a seguir as leis estabelecidas pelo estado pois ele, livremente, optou por viver em tal estado. Em razão dessa escolha, em princípio parece razoável dizer que os criminosos possuirão efetivamente um direito/dever de serem punidos, uma vez que, como indivíduos

⁶² ECF, § 501. Grifos do autor.

⁶³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The positivity of the Christian Religion**. In: Early Theological Writings. Traduzido por T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975, p. 115. HW, 1/156. Sobre a possibilidade do indivíduo deixar o estado em que nasceu, cabe ainda considerar o afirmado no adendo ao parágrafo 75 da *Filosofia do direito*: “No contrato há, porém, duas vontades idênticas, que são, ambas, pessoas e querem permanecer proprietárias; o contrato parte, portanto, do arbítrio da pessoa, e este ponto de partida o casamento tem igualmente em comum com o contrato. Mas no caso do Estado isso é diferente, desde o início, pois não cabe no arbítrio dos indivíduos separar-se do Estado, já que o indivíduo é por natureza cidadão do mesmo. A destinação racional do homem é de viver num Estado, e se ainda não existe algum, é uma exigência da razão que ele seja fundado. É precisamente o Estado que tem de dar a sua permissão para se entrar nele ou dele sair; isso não depende do arbítrio dos singulares e, por isso, o Estado não se baseia no contrato, que pressupõe o arbítrio”. FD M, § 75, Ad. Devemos registrar que Hegel de fato não alterou a sua posição sobre o tema da escolha do indivíduo sobre o estado em que deseja viver, uma vez que na passagem citada encontramos não uma proibição, mas sim a apresentação de uma condição, substancialmente formal, o pedido de permissão, para que o indivíduo possa deixar o estado.

que voluntariamente optaram por serem membros da sociedade, eles desejam ser livres *dentro* desta sociedade, e, neste caso concreto, em que cometeram um crime, eles desejam a punição para poderem restaurar a liberdade que perderam ao delinquir.

Até aqui, essa explicação parece possuir uma certa plausibilidade. Contudo, é preciso avaliar com maior profundidade a condição do indivíduo em relação à sociedade, devemos indagar em que medida podemos de fato aceitar que o indivíduo realmente escolheu viver no estado em que está, sob as regras que lhe são impostas. É preciso inclusive indagar se o indivíduo estabeleceu, previamente à prática do crime, uma relação de mútuo reconhecimento da liberdade tanto com o estado quanto com a sociedade. Entretanto, a fim de responder tais questões teremos antes que estudar o aspecto objetivo da punição, para buscar mais indicações de como Hegel apresenta a relação entre o indivíduo que comete um crime e a sociedade afetada.⁶⁴

Sobre o aspecto objetivo da punição, podemos tomar como ponto de partida a apresentação da punição relacionada à própria existência do direito, atentando à idéia de que haveria um vínculo lógico entre a existência do direito e a existência da punição.

Nessa discussão [sobre a pena] importa exclusivamente que o crime tem de ser suprimido, e não enquanto produção de um *mal*, mas enquanto lesão do direito enquanto direito, e, depois, qual é a *existência* que o crime tem e que tem de ser suprimida; ela é o verdadeiro mal, a ser removido.⁶⁵

Nessa passagem se afirma que a suspensão do crime, a punição, é algo que deve vir a existir como uma consequência necessária da própria existência do direito. É por existir um direito que o crime deve ser suspenso, pois o crime é uma ofensa ao direito, uma ofensa à existência do direito, e é este direito que prevê que tal ofensa seja suspenso. Assim, se o direito existe, e ele prevê que o crime seja suspenso, então, uma vez que entendemos que o crime significa a negação de um direito *que existe*, disto se segue que o crime deve ser punido. O direito, como determinação da realização de uma conduta não-criminosa, e a conduta criminosa, não podem existir ao mesmo tempo; se o direito pretende existir, o crime deve ter sua existência negada.

Sobre essa relação lógica entre o crime e a punição ainda seria constatado: “Que a punição se segue do crime é uma lei absoluta; lei, e a punição daqueles que ofendem a

⁶⁴ Retornaremos a esse tema, de modo explícito, a partir da página 160.

⁶⁵ FD M, § 99, Obs. Grifos do autor.

lei, são os dois lados da mesma moeda; eles são absolutamente necessários”.⁶⁶ E na seção sobre a administração do direito, no mesmo sentido é dito que “seria impossível para a sociedade deixar o crime impune, porque ele seria posto então como direito”.⁶⁷ Comum a essas passagens é a idéia de que um direito apenas é direito, apenas assegura algo a alguém, se ele prevê a punição daqueles que ameaçam tal direito. O direito deixa de existir como direito, como *determinação* de que algo deve ser respeitado, se tal direito não é obedecido. Quando compreendemos que o fim do direito é ser respeitado, podemos dizer que um direito não existe, não se manifesta na realidade, quando seu fim (ser respeitado) não se realiza. Com a punição o *fim* do direito é negado, mas ele, o direito, ainda assim permanece existindo, pois o direito não é composto apenas pela determinação de que ele deve ser respeitado, mas também pela previsão de que, caso ele seja violado, então uma punição que busca impedir que tal violação continue precisa ser posta em ação. Desse modo, o direito pode continuar a existir mesmo quando a determinação nele contida é negada, pois ele possui a previsão de que uma determinada conseqüência decorre da sua violação. O direito não deixaria de ser direito por ter sido desrespeitado em um caso concreto, eis que o *ser* do direito não é composto apenas pela *determinação* de uma certa conduta, mas também pela *punição* e conseqüente reafirmação do direito por parte daqueles que negaram tal determinação. Caso se compreenda que integra a essência do que é um direito que ele contenha não somente a descrição de como os indivíduos devem se comportar, mas também o que *precisa ser realizado* caso a conduta descrita não seja seguida, então se consegue garantir que a existência do direito não é negada pelo crime; ao contrário, um dos elementos do que é o direito, a descrição da conduta, é negado, ao passo que o outro elemento, a necessidade da punição, vem a existir no momento em que o crime é cometido.⁶⁸

Nesse momento devemos interromper a evolução do argumento sobre a punição para considerar mais de perto a relação que Hegel estabelece entre direito e punição. Um direito consiste em uma norma de natureza jurídica com pretensão de realização, de concretização, um comando que determina que algo deve ser feito, que pode ser feito, ou que não deve ser realizado. Disso não se segue que a realização do direito precisa ser manifestada através da punição. O direito como instituição não deixa de existir quando ocorre um crime e

⁶⁶ FD W, § 99, Ad.

⁶⁷ FD M, § 218, Ad.

⁶⁸ Utilizamos aqui a expressão “elemento”, mas poderíamos muito bem utilizar o termo adotado por Hegel, e falar dos lados de uma moeda: “lei, e a punição daqueles que ofendem a lei, são os dois lados da mesma moeda”. FD W, § 99, Ad.

o mesmo não é punido, por exemplo, em virtude de nunca ter sido descoberto o autor de tal crime. A partir desse exemplo podemos inferir que a aplicação de uma punição não é um elemento essencial à existência do direito, ninguém deixa de possuir o direito à vida em razão de ter ocorrido um homicídio cuja autoria nunca foi determinada, e, conseqüentemente, cujo autor nunca foi punido. O que há de essencial no direito enquanto tal é que a conduta por ele descrita é dita, em razão da existência deste direito, como a conduta que deve ser praticada caso o sujeito deseje estar em acordo com o direito. O direito se compromete em estabelecer que uma determinada conduta é, exemplificando, obrigatória, e, conseqüentemente, a não execução de tal conduta é proibida. O direito não se compromete com a realização da conduta obrigatória, ou com alguma espécie de intervenção sobre aquele que não executa tal conduta. Tampouco ele deixa de existir em razão da não-prática da conduta obrigatória, pois o que determina a existência do direito não é a sua perfeita correspondência com a realidade (o direito não é uma física que pretende descrever como o mundo é), mas sim que ele contenha comandos que determinam o que é permitido, obrigatório ou proibido.

O direito também não depende, para sua existência, da previsão de uma punição. A punição não faz parte do elemento *normativo* do texto de um direito, ela não contém uma determinação sobre o que o criminoso deveria ter feito. A punição existe como uma conseqüência pré-estabelecida para o crime cometido, para o direito violado. Sobre o elemento “normativo” da punição, o que há, no máximo, é uma determinação de como as autoridades devem tratar o criminoso, isto é, uma norma procedimental, não uma norma que determina o que os indivíduos devem ou não fazer. Se determinado direito é violado, o criminoso *deve* pagar uma multa, ou *deve* ser encarcerado, etc. A punição é dotada de uma obrigatoriedade condicional, estabelecida pelo texto que indicou o direito. Ela não é obrigatória por si mesma, ela é uma conseqüência *indicada* pelo legislador, e este legislador poderia muito bem ter optado por outra maneira de lidar com a questão do direito e sua concretização. Como conseqüência, a existência do direito não depende da existência da punição, da aplicação da punição, assim como não depende sequer da previsão de uma punição. Nesse mesmo sentido, Wood comenta:

Pode ser verdadeiro (mesmo tautológico) que a existência dos direitos (socialmente garantidos) requer que a sociedade esteja preparada para protegê-los de alguma maneira. Mas por que precisa esta proteção tomar a forma específica da punição às suas violações? Suponhamos que existia uma sociedade na qual as autoridades haviam planejado maneiras satisfatoriamente efetivas de proteger (o que de outra maneira chamaríamos de) os direitos das pessoas, mas sem o uso da punição – seja tornando difícil a

violação dos direitos, ou educando as pessoas de tal modo que as violações não seriam comuns. Suponhamos que apesar destas precauções os direitos das pessoas são, algumas vezes, violados nesta sociedade (ainda que menos freqüentemente, digamos, do que os direitos das pessoas são violados em nossa sociedade); ainda assim, sua violação nunca é punida.⁶⁹

Uma alternativa que poderia surgir, com o fim de vincular o direito à punição, seria afirmar que o direito possui a função de preservar a liberdade, assegurar aos indivíduos que eles tenham sua esfera de liberdade respeitada por todos. Nesse sentido, Hegel comenta que o direito abstrato “é *direito coercitivo*, porque o in-justo praticado contra o mesmo é uma violência contra o ser-aí da minha liberdade numa Coisa *exterior*[;] a preservação desse ser-aí em face da violência é [...] uma ação exterior e uma violência que suprime aquela primeira violência”.⁷⁰ E no mesmo espírito, ainda afirma:

A meta é que a razão seja afirmada; contra essa meta da razão, as outras metas – que o criminoso seja reabilitado, etc. [...] são todas matérias subordinadas que restam muito abaixo da exigência do que é racional. Essa racionalidade é aqui a meta da liberdade, ela fica acima de todas as outras [metas].⁷¹

O argumento aqui seria de que a punição deve integrar o direito, aquilo que o direito essencialmente é, pois sem a punição o direito não é capaz de cumprir sua função. A punição seria parte fundamental à própria existência do direito, ela precisaria existir para assegurar a preservação da liberdade. Porém, a esse respeito é importante perceber que a preocupação de Hegel não está voltada diretamente à liberdade da vítima, à liberdade do indivíduo, a qual foi perdida quando ele se tornou vítima de um crime, mas sim à liberdade preservada pelo direito, à liberdade em sentido amplo, que não se realiza apenas na liberdade da vítima. Sobre esse tema, consideremos inicialmente as seguintes passagens:

A primeira coação exercida pelo [agente] livre enquanto violência que lesa o ser-aí da liberdade no seu sentido *concreto*, o direito enquanto direito, é o *crime* – um *juízo negativamente infinito* no seu sentido completo [...], pelo qual é negado não só o particular, a subsunção de uma Coisa sob a minha vontade (§ 85), mas, também, simultaneamente, o universal, o infinito no predicado do ‘meu’, a *capacidade jurídica*.⁷²

⁶⁹ WOOD, Allen W. **Hegel’s Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 111.

⁷⁰ FD M, § 94. Grifos do autor.

⁷¹ FD W, § 99, Ad. Sobre o tema, em outro adendo Hegel ainda afirma o seguinte: “O que é racional em e para si é que a liberdade seja válida – que o que reside dentro dela seja privilegiado acima de tudo o mais. A liberdade deve residir aqui, e que ela exista é o que é racional; isto é do que se trata o direito. Que impulsos, inclinações e paixões emanem livremente, que os criminosos sejam reabilitados, etc., tudo isto vem após a existência da liberdade, após o direito que direito seja re-estabelecido sempre que ele tenha sido ofendido”. FD W, § 99, Ad.

⁷² FD M, § 95. Grifos do autor. No mesmo sentido: “Aqui o que é ofendido é o direito como direito; o que é meu é atacado ou negado de tal maneira que se eu permito que isto ocorra, eu iria perder não somente o item de propriedade, mas toda a capacidade de possuir propriedades, a universalidade de minha essência, que não iria

O ato de cometer um crime é um universal, pois o criminoso é um ser racional; o criminoso portanto formou um universal, uma lei: “é certo [*right*] ofender a liberdade”. Agindo, o criminoso reconheceu essa lei. [...] Mas independentemente do estado, o crime é uma lei que o criminoso forma agindo: o criminoso que mata declara como uma universalidade que é permitido matar. O assassino reconhecia isto. [...] Por essa razão, o criminoso pode ser subsumido da mesma maneira; ele introduziu contra si mesmo a correção [*rightfulness*] do mal sendo feito a ele.⁷³

O direito e a punição estão voltados à preservação da liberdade, e o crime, neste contexto, surge como uma lesão ao direito enquanto direito, ao direito que tem como uma de suas manifestações concretas o direito da vítima do crime. Nas passagens acima Hegel defende a idéia de que o crime representaria uma negação do direito como tal, da liberdade que é defendida através do direito. Entretanto, estamos aqui frente a uma falta de justificativa para tal conclusão. É certo que a vítima possui, por exemplo, um direito à propriedade, em razão de existir objetivamente “o” direito à propriedade. A existência do direito à propriedade que a vítima possui é originada a partir da existência desse direito à propriedade em geral. Porém, disso não se segue que a violação do direito à propriedade de uma vítima significa, necessariamente, que o criminoso não reconhece a existência do direito à propriedade em geral. Da prática do crime poderíamos concluir que o criminoso não reconhece que a vítima possui o direito à propriedade, mas não que ele entende que nenhuma pessoa possui tal direito, não que seu gesto represente tal compreensão. Conseqüentemente, a conduta do criminoso efetivamente lesa a idéia geral de liberdade, porém, o intuito do criminoso, na grande maioria das vezes, não será de praticar o crime com o propósito de “por em xeque” um determinado direito, uma determinada liberdade.⁷⁴ Isso é o que podemos com maior grau de razoabilidade observar a respeito do elemento subjetivo do crime.

Com respeito ao seu elemento objetivo, significa dizer, considerando não o crime sob o ponto de vista do criminoso, mas sim do estado, a questão retorna: o ato criminoso, que certamente lesa a liberdade de um indivíduo, também lesa a liberdade de todos os

então ser reconhecida. O que é ofendido aqui é o direito como direito, a universalidade da vontade livre. Quem quer que cometa um crime contra mim deixa de afirmar, ou negar, que eu possuo qualquer direito”. FD W, § 95, Ad.

⁷³ FD W, § 100, Ad.

⁷⁴ A respeito disso, Wood observa: “Talvez a idéia de Hegel seja que, uma vez que os criminosos querem a violação efetiva dos direitos dos outros, eles estão comprometidos a querer a violação efetiva de seu próprio direito. Essa idéia é equivocada, ou ao menos sem fundamento na teoria de Hegel. Os criminosos tipicamente não desejam a violação dos direitos dos outros por si mesma; frequentemente eles observam isto somente como um meio lastimável para seus fins. Mesmo onde os criminosos realmente desejam a violação do direito por si mesma, não está claro que a teoria de Hegel do direito abstrato nos autoriza a dizer que o ato criminoso

indivíduos que possuem igual direito? Uma vez que o direito de um indivíduo é seu direito pois uma determinação normativa atribui um certo dever por parte dos outros indivíduos em relação àquele que possui o direito, a prática de um crime pode efetivamente ser vista como uma negação do próprio direito. Se o direito determina que os indivíduos devem se comportar de uma determinada maneira, e em um caso específico tal comportamento não ocorre, este comportamento põe em questão se de fato há um direito, e, conseqüentemente, um dever, no que diz respeito a como os indivíduos devem se comportar? Retornando ao tema antes tratado, a resposta deve ser negativa. O direito enquanto tal não é posto em dúvida pelo ato criminoso, ele não tem sua existência questionada. A distinção precisa ser esclarecida: o direito da vítima é negado, e por isto temos um crime, mas é graças ao fato de que o direito em si existe, ainda que eventualmente os direitos de indivíduos particulares sejam negados, que estaremos diante de um crime. Se o crime possuísse a capacidade de negar o direito enquanto tal, então teríamos o resultado curioso de que após a prática de um crime o direito que nos permitiu dizer que ocorreu um crime deixaria de existir, e da mesma maneira o crime deixaria de existir. Mas deixemos de lado essas imprecisões teóricas de Hegel, e nos concentremos agora naquilo que ele tentou apresentar como um elemento importante na consideração do crime e da punição, a relevância do crime em relação ao direito em si, o impacto causado pelo crime na sociedade e no estado.

Visto que na sociedade civil a propriedade e a personalidade têm reconhecimento legal e validade, o *crime* não é mais só a lesão de algo *subjetivamente infinito*, mas, também, da coisa *universal*, que tem em si mesma uma existência estável e forte. Por conseguinte, intervém [aqui] o ponto de vista da *periculosidade* da ação para a sociedade, graças ao qual, de um lado, a gravidade do crime é reforçada; de outro lado, porém, a potência da sociedade, potência tornada segura de si mesma, reduz a *importância* exterior da lesão e provoca, por isso, um maior abrandamento na sua punição.⁷⁵

Visto que o crime [...] é essencialmente determinado como *representação* e como *consciência da validade das leis*, segue-se que a *periculosidade para a sociedade civil* é uma determinação da sua grandeza ou, também, *uma* de suas determinações qualitativas. Ora, essa qualidade ou essa grandeza é, porém, variável segundo a *situação* da sociedade civil, e nessa situação reside a legitimidade, tanto de punir com a morte um furto de alguns vinténs, quanto de punir com uma pena mais suave o furto que importa o cêntuplo ou mais desses mesmos valores.⁷⁶

compromete o criminoso a positivamente querer que os direitos de qualquer outro [indivíduo] devam ser violados". WOOD, Allen W. **Hegel's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 116.

⁷⁵ FD M, § 218. Grifos do autor.

⁷⁶ FD M, § 218, Obs. Grifos do autor.

Graças à estabilidade da própria sociedade o crime adquire a posição de algo meramente subjetivo, que parece ter surgido não da vontade refletida, mas dos impulsos naturais. Por esta maneira de ver mitiga-se a importância do crime e a pena torna-se por isso, também, mais branda. Se a sociedade está ainda vacilante, então é preciso estatuir exemplos por meio de castigos, pois a pena é ela própria um exemplo, contra o exemplo do crime. Mas na sociedade que é em si mesma estável, o ser-posto do crime é tão fraco, que é de acordo com essa fraqueza que a supressão desse ser posto tem de ser medida. Penas duras não são, portanto, em si e por si algo injusto, mas estão em relação com a situação da época em questão.⁷⁷

A punição leva em conta o grau de ameaça à sociedade. Ela busca se adequar a esse gradiente punindo com maior rigor quando o direito é menos estável, e com menor rigor quando o direito mais estável. Entretanto, aqui devemos indagar Hegel a respeito da função dessa gradação da punição. Afinal de contas, qual a razão para punir com maior ou menor rigor um crime? Hegel pode afirmar que com a gradação da punição estamos adequando a mesma ao grau de “*periculosidade* da ação para a sociedade”. Mas essa não pode ser a razão para punir com maior ou menor rigor, a menos que através da punição busque-se um efeito que ultrapassa a mera idéia de retribuir a negação da liberdade realizada pelo criminoso. Se o propósito da pena é somente retributivo, então não deveria haver qualquer motivo para pensar em uma gradação da pena que tomasse em consideração não somente o crime mas também às condições sociais existentes. Se Hegel pretende que a punição atente ao grau de ameaça do crime em função da sociedade, então ele está buscando com a punição algo além da negação da negação da liberdade. Conseqüentemente, a função da punição não se limita a retribuir o dano causado, mas também pretende contribuir para a preservação da liberdade existente em uma sociedade.

Podemos ainda considerar uma outra alternativa. Hegel entende que o crime viola a liberdade da sociedade, de uma sociedade específica, e em razão de esta própria liberdade poder ser lesada em diferentes graus, em sociedades diferentes, a punição que pretende negar no criminoso a liberdade que ele negou na vítima deve atentar a esta liberdade, que não é a liberdade da vítima, mas da sociedade como um todo. Contudo, tampouco essa interpretação favorece Hegel. Se o propósito da punição é negar a liberdade do criminoso, sendo assim a retribuição à liberdade lesada, qual seja, a liberdade da sociedade, então a punição não existe com o propósito exclusivo de retribuir uma violação com outra violação, ser uma negação da negação. Nesse caso, a punição que é graduada em razão do perigo que o crime oferece à sociedade busca reabilitar o criminoso, ou ameaçar e coibir aqueles

⁷⁷ FD M, § 218, Ad.

indivíduos que pretendem cometer crimes, ou eventualmente as duas coisas. A punição que considera o grau de lesão à liberdade da sociedade não se preocupa apenas em punir em função da liberdade lesada, mas se preocupa com algo mais, com o *quantum* de “*periculosidade*” que o crime *pode* trazer à sociedade, em que grau o crime ameaça a liberdade presente e futura. Aqui, a punição está guiada pela idéia de que “é preciso estatuir exemplos”, ou seja, ela não busca apenas um ajuste de contas com o criminoso, mas acrescenta ao seu *quantum* de punição uma *potencial* lesão futura à liberdade. O criminoso é punido não apenas pela lesão efetiva à liberdade, mas também por ter posto em risco, no futuro, a liberdade da sociedade. Claramente trata-se de uma punição que toma em conta não somente um “diagnóstico” da lesão, mas também um “prognóstico” de como tal lesão se comportará. E ainda mais, a punição é determinada em razão dessa previsão e busca combater tal previsão, o que significa dizer, a punição busca interferir ameaçando os potenciais criminosos ou reabilitando aquele que cometeu o crime.

Mas se a punição busca apenas produzir uma negação da negação, se ela é sempre necessária, a ponto de mesmo em casos nos quais a prática de um crime é vista como algo “insignificante” ela precisa ocorrer, então a punição não está fundamentalmente vinculada à proteção da liberdade existente na sociedade. Se a função da punição é proteger a sociedade, então quando o crime não oferece qualquer ameaça à sociedade ele não deve ser punido. Por outro lado, se a punição for compreendida como um efeito necessário da própria existência de um direito, neste caso a função da punição é reafirmar a existência de tal direito. Para atribuímos um propósito às afirmações feitas por Hegel, a respeito da gradação da punição, é preciso que a punição tenha como função proteger a liberdade existente na sociedade. Caso contrário, quando Hegel fala da gradação da pena ele estará apenas mencionando uma *opção*, uma *alternativa*, que pode ser escolhida ou rejeitada (o tom geral das passagens do parágrafo 218, assim como de sua observação e adendo, sugere o contrário); pode-se escolher de modo arbitrário graduar ou não graduar a punição em razão da ameaça do crime à sociedade. Se aceitarmos que a punição que é graduada cumpre com maior eficiência o propósito de preservar a liberdade da sociedade, então não incluir a gradação no próprio fundamento e como consistindo na própria essência da punição significa desvincular a punição do propósito de preservação da liberdade da sociedade, ou ainda pior, significa apresentar a punição (não graduada em razão das circunstâncias) como um empecilho a tal preservação.

Quando Hegel expõe a punição vinculada ao grau de ofensa à liberdade da sociedade, sua proposta de fundamentação para a punição parece se aproximar do satisfatório. Porém precisamos lidar com um grande retrocesso na teoria hegeliana da punição. Ainda que o § 218, bem como sua observação e adendo, tenham tratado da punição de tal modo que ela possa ser vista como cumprindo funções como a de ameaça ou reabilitação, na seção sobre o direito abstrato tais propósitos da punição foram textualmente rejeitados, como podemos verificar nas seguintes passagens: “Ameaça e reabilitação também são metas importantes e alguém pode indagar o que é exigido para a reabilitação do criminoso ou para a segurança da sociedade; mas a questão do que o direito e a justiça exigem é uma questão diferente”⁷⁸; “o crime tem de ser suprimido, e não enquanto produção de um *mal*, mas enquanto lesão do direito enquanto direito”.⁷⁹ Hegel rejeita a hipótese de que a punição tenha por finalidades a “ameaça e [a] reabilitação”, que pode-se dizer que são efeitos aceitáveis da punição, como ele afirma, mas não devem ser o objetivo da punição, não devem ser seu propósito. Porém, quando revemos o que foi afirmado no parágrafo 218 o cenário é diferente, eis que lá o direito é apresentado como cumprindo a função de contribuir para a liberdade da sociedade, e a punição, neste contexto, parece inevitavelmente *ter* que adquirir os fins de “ameaça e reabilitação”. Infelizmente, Hegel não considera tal vínculo necessário, e escolhe ater-se à idéia, um tanto quanto misteriosa, de que a punição precisa ser vista à luz de exigências próprias do “direito e [d]a justiça”, que conseguem, de algum modo não explicado, se dissociar de um aspecto de suma relevância, a “segurança da sociedade”, a preservação da liberdade existente na sociedade. Não há muito o que se possa comentar a respeito desse tema, apenas podemos supor que tal dissociação foi fruto da concepção (previamente examinada e criticada) sobre o que significa um direito, a qual concebe o mesmo como contendo, de modo necessário, a previsão de uma punição.⁸⁰ Nesse caso, em razão de uma aparente necessidade lógica da punição Hegel teria optado por não incluir, como finalidade da punição, a “segurança da sociedade”, possivelmente em virtude de não existir uma certeza sobre se a

⁷⁸ FD W, § 99, Ad. No mesmo sentido, na observação do parágrafo seguinte Hegel afirma: “No fato de que a pena, aí, seja considerada como contendo o próprio *direito do criminoso*, ele é *honrado* como um ser racional. – Essa honra não lhe é concedida, se o conceito e a medida da sua pena não são tomados do seu próprio feito; - tampouco, se ele é considerado somente como um animal nocivo, que deva ser tornado inofensivo, ou somente em vista da dissuasão e da correção.” FD M, § 100, Obs. Grifos do autor.

⁷⁹ FD M, § 99, Obs. Grifo do autor.

⁸⁰ Nosso embaraço com a posição hegeliana é compartilhado por Allen Wood, que comenta: “Hegel poderia tentar obter uma justificação retributivista investindo a partir de sua outra afirmação, de que a punição é requerida pois ela é ‘em si mesma justa’ devido ao fato de que o ato do criminoso é ‘nulo em si mesmo’. Mas tenho de confessar a frustração na tentativa de tornar essa afirmação defensável (ou mesmo completamente inteligível).” WOOD, Allen W. **Hegel’s Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 117.

punição de fato consegue ser bem sucedida em seus propósitos de assegurar a liberdade na sociedade através da ameaça e da reabilitação. Uma última e curiosa tentativa de explicar a posição de Hegel ainda pode ser mencionada:

Filósofos que tentam justificar a punição são algumas vezes repreendidos por dar a impressão de que isto é difícil de se fazer, e que é ainda mais difícil fazer a instituição da punição possuir um sentido racional. Há, porém, boas razões para pensar que os filósofos podem não ser considerados responsáveis. Falando em geral, as pessoas não estão em sua melhor condição quando sofreram uma injustiça e estão sob ataque. Quer você meça suas condutas por padrões de moralidade ou aquele do auto-interesse racional, eles tendem a se comportar muito mal. Além disso, parece não haver razão para esperar que o comportamento coletivo deles seja essencialmente melhor do que seu comportamento individual a esse respeito. Se a instituição da punição, como ela efetivamente existe, representa a resposta coletiva das pessoas aos ataques a seus direitos, então não deveríamos ficar tão surpresos em encontrar isso como menos do que racional e menos do que admirável. Conseqüentemente poderíamos esperar sermos incapazes de perceber um sentido racional na punição, ou de fornecer uma justificação ética satisfatória para ele. Talvez o máximo que poderíamos esperar que teorias filosóficas provassem seria que o comportamento da sociedade com respeito aos criminosos não é tão sem-sentido e ultrajante quanto o comportamento do criminoso para com suas vítimas.⁸¹

Esse comentário de Wood exige uma ressalva importante. Se buscarmos um fundamento da punição apoiado na idéia de retribuição, como Hegel deseja, uma vez que ele rejeita a alternativa de que a punição se apóie em propósitos como a prevenção e a reabilitação, somos conduzidos, constata Wood, a explicar a punição, a fornecer como sua razão última, partindo de um elemento *não-racional*. Se punirmos mesmo quando o crime não ameaça a sociedade, e não necessitamos buscar, por meio da punição, reabilitar o criminoso, então a razão para a punição é a própria punição, o desejo de punir, o qual não existe em virtude de alguma *razão*. Nesse caso, a razão da punição, sua essência, se encontrará em um elemento *não-racional*. Mas quando analisamos a punição sob uma outra perspectiva, que não almeja retribuir o dano causado pelo crime, mas sim restaurar a liberdade lesada, podemos então apresentar o que pode ser considerado como ao menos um início de justificação da punição, a indicação de uma *razão* para punir.

As propostas de Hegel, no parágrafo 218, de que a punição busque reabilitar os criminosos, ou, através da ameaça, prevenir novos crimes, precisam ser analisadas antes de aceitarmos a conclusão de Wood acima citada. Com esse objetivo em vista, podemos começar a avaliação de tais funções da pena com as considerações do próprio Allen Wood:

⁸¹ WOOD, Allen W. **Hegel's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 123-4.

O estado ameaça punir os crimes, e ele tenta – com imperfeito sucesso – levar a cabo a ameaça. Sem dúvida há menos crimes do que haveria se o estado tentasse com menos esforço, mas se somos consequencialistas racionais, então deveríamos estar interessados não somente em atingir nossos fins, mas também em atingi-los de uma maneira eficaz quanto ao custo [*cost-effective*]. Como um método para prevenir o crime na sociedade moderna, a punição é extremamente cara em proporção aos seus resultados. Não somente o sistema de justiça criminal é muito caro para operar, mas ele é plenamente improdutivo em vários casos, uma vez que a punição tipicamente torna os criminosos mais, ao invés de menos, inclinados a cometerem crimes futuros. [...] Medidas sociais e econômicas para reduzir os incentivos para cometer crimes funcionariam muito melhor com um custo social muito menor, mas eles são rejeitados por razões morais e políticas.

Provavelmente nada do que poderíamos fazer poderia de qualquer maneira vir a eliminar o crime na sociedade moderna como ele está presente-mente organizado. [...] o problema para os consequencialistas, concernente à prevenção do crime, é que como um meio para proteger os direitos das pessoas na sociedade moderna é tão terrivelmente caro e tão completamente inefetivo a ponto de ser desesperadoramente irracional.⁸²

A posição de Wood, a respeito da punição, pode ser sintetizada da seguinte maneira: uma vez que a punição envolve um grande gasto, e o propósito ao qual ela se propõe, prevenir o crime, atuando como ameaça aos potenciais criminosos e reabilitando os já existentes, é satisfeito apenas em parte, não há uma justificativa para tratar a questão do crime através de punições. Quanto à ineficiência, em relação ao custo, da punição dos criminosos, podemos em parte concordar com Wood, afinal, é bem sabido que uma parcela dos criminosos são ou serão reincidentes, e mesmo quando a punição de um determinado tipo de delito é tornada de amplo conhecimento, tal delito, invariavelmente, volta a ocorrer na sociedade. De qualquer maneira, é um fato que a punição não pretende ser eficaz em *todos* os casos, com *todos* os criminosos. A questão, aponta Wood, é saber se a punição, enquanto uma alternativa para combater as lesões à liberdade dos indivíduos, é mais eficaz do que outras alternativas, que se concentram em combater as causas da criminalidade e evitar que os crimes ocorram. A posição de Wood, a respeito do tema, é que se opta pela punição ao invés de investir em medidas preventivas, dotadas de uma melhor relação custo-benefício, em virtude de “razões morais e políticas”. Não deixa de ser uma avaliação parcialmente apropriada aquela segundo a qual as razões últimas para a existência de punições possuem uma base moral ou política. Poderíamos até apresentar outras razões adicionais para a suportar a existência de punições, como a de elas serem um reflexo de algumas pré-disposições religiosas ou pela existência de

⁸² WOOD, Allen W. **Hegel's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 123.

vantagens econômicas, para alguns, com a manutenção de presídios.⁸³ Entretanto, precisamos avaliar outros elementos envolvidos na proposta de Wood.

Primeiramente, a proposta de que os investimentos preventivos superam em eficiência os investimentos em punição precisaria ser esclarecida e justificada. O custo de prevenção da prática de crimes em países com uma boa distribuição de renda, com uma população que desfrute de um grau elevado de escolaridade e uma boa oferta de emprego, quase sem qualquer dúvida, podemos dizer, é inferior ao custo da punição dos crimes. Ainda assim, como constata o próprio Wood, alguns crimes ocorrerão, pois não dispomos de qualquer meio para assegurar plenamente a sociedade contra os crimes. Entretanto, se considerarmos uma outra circunstância, de um país onde há um grande grau de criminalidade, onde há uma grande diferença social entre os mais ricos e os mais pobres, e as oportunidades de emprego são poucas e mal-remuneradas, então é plenamente justificável por em dúvida a crítica de Wood ao sistema punitivo. Devemos questionar se de fato o custo financeiro da punição é superior ao custo da prevenção da prática de tais crimes. É uma verdade que o custo “humano” da punição é maior, mas a realidade é que em algumas circunstâncias a prevenção dos crimes, em razão de seu alto custo (envolvendo valores que podem muito bem não estar disponíveis), e do grande período de tempo que ela demanda para apresentar resultados satisfatórios, precisa ser deixada em segundo plano. Não se trata de rejeitar a alternativa de investir na prevenção da prática de crimes, mas de tratar primeiro das questões mais imediatas, e apresentar uma solução, que pode não ser a melhor em absoluto, mas que é a melhor no momento. Em razão dessa situação concreta, precisamos rejeitar a conclusão final de Wood, que aponta a punição como um meio *em absoluto* ineficaz. A punição apresenta limites, envolve um grande custo, não somente à sociedade mas também ao criminoso, que por vezes não recebe o tratamento que necessitaria para retornar à sociedade, mas, ainda assim, em circunstâncias concretas ela pode ser a melhor alternativa *disponível*. A crítica de Wood é parcialmente válida, uma função da filosofia é analisar a realidade e emitir juízos sobre a mesma, porém tal distanciamento exigido para emitir juízos não deve ser utilizado nem para justificar *de modo absoluto* a existência de punições, como se punições fossem a única maneira de lidar com a existência de crimes, nem para ignorar a realidade concreta em prol de demandas de excelência que podem estar muito distantes do concretizável.

⁸³ Podemos aqui pensar tanto nos casos de presídios que são administrados por empresas privadas como, em uma esfera mais ampla, no fato de que investimentos sociais para a prevenção do crime poderiam implicar em uma maior taxação da renda dos mais favorecidos economicamente.

Passemos agora a considerar mais de perto as principais funções da punição, prevenir a prática de crimes, através da ameaça, e reabilitar os criminosos, fazendo com que os mesmos não voltem a praticar crimes. Essas duas funções da punição, destaque-se, são em um primeiro momento da *Filosofia do direito*, na seção sobre o direito abstrato, rejeitadas, uma vez que Hegel entende que elas implicariam em tratar o criminoso como “um animal nocivo”, e que portanto não seria “*honrado* como um ser racional”.⁸⁴ É verdade que na seção que se ocupa da administração do direito, como vimos ao analisar o § 218, Hegel parece modificar sua posição sobre o tema. Sendo assim, consideremos agora a relação entre a punição e as suas funções de ameaça e reabilitação, a fim de responder à crítica de Hegel relativa ao fato de que a punição não honraria a racionalidade do ser humano.

Começemos pela pena como ameaça, tendo em vista as críticas feitas por Hösle a esta função da pena, que estaria apoiada em uma “teoria [que] viola a dignidade do ser humano”⁸⁵:

[...] uma teoria penal da prevenção geral – para a qual o punido é apenas um meio de intimidação – implica que o fundamento jurídico da pena é o crime ocorrido e não quaisquer efeitos possíveis no futuro. Senão se poderiam punir também inocentes quando não se conseguisse se apoderar do criminoso [...]; e, de fato, não há dúvida de que, por exemplo, a prisão de parentes poderia ser justificada, sem mais, com base em uma teoria conseqüente da intimidação. Além disso, [...] tal teoria teria de impor penas mais rigorosas a delitos menores, porém mais freqüentes, do que, por exemplo, ao parricídio, em que a prevenção não é tão prementemente necessária; isso, no entanto, contrariaria qualquer justiça.⁸⁶

Primeiramente, precisamos rejeitar a afirmação de que do fato de a punição possuir uma função de ameaça se siga que “o punido é apenas um meio de intimidação”. É perfeitamente possível, se combinarmos a função de ameaça à função de reabilitação, que a pena funcione, simultaneamente, reabilitando o criminoso e se valendo da punição aplicada como um instrumento para reduzir o interesse que outros indivíduos podem possuir em cometer crimes. Ademais, a possibilidade de que ocorram punições completamente arbitrárias, como a punição de “inocentes quando não se conseguisse se apoderar do criminoso”, não invalida a função de ameaça da pena. Sobre a prisão de inocentes, devemos indagar que espécie de efeito ela teria. Supondo que a população em geral sabia que tais indi-

⁸⁴ FD M, § 100, Obs. Grifo do autor.

⁸⁵ HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**. Traduzido por Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008, p. 553.

⁸⁶ Id. Ibid., p. 553-4.

víduos são inocentes, então o que temos é a punição com uma função de ameaçar todos os indivíduos, mostrar a eles o poder ilimitado do estado como ente que controla a aplicação das punições. Mas essa espécie de ameaça é muito diferente da espécie pretendida pela punição; ainda mais, essa espécie de ameaça sequer cumpre a função de reduzir a ameaça ao direito. Se as punições ocorrem sem que haja um vínculo entre a punição e a prática do crime, então a punição deixa de ser um meio de prevenir a prática de crimes através da ameaça aos potenciais criminosos. Quando as punições são arbitrárias, elas ameaçam não somente os criminosos, mas todos os indivíduos, igualmente, e sua função não mais pode ser associada à proteção da liberdade existente na sociedade.

Por fim, a respeito da tese de que seria necessário punir com mais rigor crimes menos graves mas que são mais freqüentes, podemos apresentar como argumento contrário a constatação segundo a qual do fato de a pena possuir também a função de ameaça não se segue que a pena deva ter seu grau determinado com base na eficácia da ameaça, com base na taxa de redução da prática de um determinado crime. Um dos fatos a respeito dos crimes é que algumas vezes crimes ocorrem independentemente de qualquer medida que possa ser adotada para evitar que eles ocorram. Uma vez que concordamos que não há um modo perfeito e plenamente eficiente de prevenir a ocorrência de crimes, já não podemos concordar com a idéia de que a ocorrência de crimes menos graves é motivo suficiente para aumentar o grau de punição de tais crimes. Além disso, aqui podemos recorrer ao argumento de Wood; em caso de crimes menos graves, que por definição ofendem em menor medida a liberdade da sociedade, em princípio poderíamos afirmar que seria muito mais eficiente combater as causas da prática de tais crimes do que aumentar a punição, progressivamente, até verificar que a ameaça realmente obteve resultado. Podemos ainda apresentar outro motivo para não aceitar a necessidade do aumento da pena, agora tendo em conta as punições previstas para outros crimes. Consideremos a situação em que o número de homicídios é substancialmente inferior ao número de furtos. A pena do homicídio, em um primeiro momento, é muito mais severa do que a pena do furto. Se o problema do grande número de furtos fosse combatido com o aumento da pena, e ainda assim, nas primeiras vezes que a pena do furto fosse aumentada, o número de furtos não se reduzisse, poderíamos chegar à situação em que a punição do furto seria equivalente à punição do homicídio. Mas essa solução não é inteligente, uma vez que se o criminoso estiver sujeito a uma pena tão severa que ele receberá a mesma pena pelo furto que está praticando do que por um homicídio que busca ocultar a prática do furto, o resultado do aumento exagerado da punição ao furto seria um aumento do

número de homicídios, e não uma redução do número de furtos. Por fim, se crimes de menor gravidade são aqueles que produzem um menor dano à liberdade existente na sociedade, podemos cogitar que a sociedade não possui uma grande necessidade de punir tais crimes de tal forma a evitar de modo pleno que eles voltem a ocorrer. Além disso, se apresentamos a ameaça aos futuros criminosos como *uma* das funções da punição, disso não se segue que devemos entender que a única função da pena é ameaçar. Quando a reabilitação *também* é vista como uma função da pena, a atribuição de uma punição mais severa a um crime de menor monta é inapropriada, uma vez que se presta não a reabilitar o criminoso, mas a produzir uma grande ameaça aos potenciais criminosos.

Sobre a função de reabilitação da punição, assim como o foi relativamente à função de ameaça, a crítica de Hegel se apóia na idéia de que o criminoso não está sendo tratado como um ser racional. Contra essa posição de Hegel, Höslle argumentará que “a verdadeira liberdade consiste apenas em agir racionalmente; o criminoso não age de modo racional, nesse sentido; portanto, não [age] de modo livre no sentido pleno”.⁸⁷ A posição defendida por Höslle afirma que se consideramos o criminoso um ser racional, consequentemente não poderemos afirmar que ele cometeu um crime, uma vez que a racionalidade é atribuída ao indivíduo que *efetivamente* reconhece que se encontra inserido dentro de uma sociedade, e que é livre, dentro desta sociedade, por respeitar a liberdade dos demais membros da sociedade. Se o criminoso é o indivíduo que com o cometimento de um crime desrespeita a liberdade de um membro da sociedade, ele “não age de modo racional”, e, portanto, relacionar a punição às funções de ameaça e prevenção emerge como uma escolha possível. Uma vez que a punição será aplicada sobre um indivíduo que não se comportou de modo racional, ela não desrespeita a racionalidade deste indivíduo, afinal, ele não a possui. A partir dessa idéia sobre a relação entre a racionalidade e a prática de crimes, Höslle desenvolve o seguinte argumento:

[...] não se pode [...] deixar de ver a correlação criminológica entre meio e crime; além do mais, não há qualquer dúvida razoável quanto à validade do princípio da causalidade. É necessário, portanto, descobrir um terceiro estado, um estado intermediário entre dependência animal em relação a instintos e autodeterminação racional – o estado de uma *disposição para a liberdade*. O criminoso não é totalmente livre; porém, ele pode tornar-se livre compreendendo, por meio de uma reflexão sobre seu crime, a generalidade do agir humano, que deve ser racional. Porém, apenas pode tornar-se livre aquele que sabe de sua liberdade. Como, porém, pode alguém ser conduzido

⁸⁷ HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**. Traduzido por Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008, p. 555.

ao saber acerca de sua liberdade [...]? Evidentemente necessário, mesmo sabendo-se que o criminoso agiu, em um sentido mais alto, de um modo não-livre, presumir que ele seja livre e responsável por seus crimes e que, portanto, ele tem de ser chamado a prestar conta deles sendo subsumido sob a generalidade de sua ação. Nada é mais contraproducente do que dizer ao criminoso que ele é *apenas* determinado – com isso, sua não-liberdade é apenas perenizada. Ao mesmo tempo, porém, precisa-se saber que a liberdade imputada ao criminoso é apenas uma suposição – o único meio, entretanto, para fazê-lo tornar-se verdadeiramente livre.⁸⁸

Ao lado desse problema geral apontado por Hösle, sobre os indivíduos que de fato não são *atualmente* (em oposição a *potencialmente*) racionais, emerge a situação específica, já estudada, dos membros da plebe.

Hegel observa que as condições sociais na sociedade civil moderna tendem a produzir toda uma classe de pessoas (os pobres ou ‘a plebe’) que não possuem nem direitos nem deveres, e tendem a ser completamente necessitados (*FD* § 244 [...]). Se há pessoas que não conseguem compartilhar a concepção de si mesmos como pessoas, como parte de um sistema de reconhecimento mútuo, então não podemos atribuir às suas ações uma lei universal fundada em uma consciência-de-si universal que reconhece cada um como uma pessoa. A teoria de Hegel não fornece qualquer indicação sobre o tratamento de tais pessoas quando elas violam os direitos dos outros.⁸⁹

A partir dessas análises de Hösle e Wood surge primeiramente a necessidade de esclarecer algo a respeito dos crimes cometidos tanto por indivíduos que se incluem na categoria identificada por Hegel como a plebe, como por indivíduos que agem contra o direito estabelecido por algum motivo distinto daquele dos membros da plebe. Em ambos os casos, há um elemento comum, o não reconhecimento do fato de que a liberdade do próprio criminoso assim como dos membros da sociedade em geral, se realiza somente através do respeito aos direitos. De qualquer modo, como aponta Hösle, a maneira de lidar com o crime não pode consistir em uma defesa da punição com a função de negar a negação do direito. O problema do crime, reconhecido pelo próprio Hegel no § 218, precisa ser tratado através do uso da punição como um meio para restaurar e proteger a liberdade lesada. Em virtude desse fato, a punição mostra-se inevitavelmente vinculada às funções de ameaça e reabilitação. A punição não deve buscar *apenas* a ameaça, mas esta é também um meio legítimo para proteger a sociedade. De qualquer modo, a principal função da punição deve ser a reabilitação. Somente uma punição voltada à reabilitação pode realmente se adequar ao pro-

⁸⁸ HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**. Traduzido por Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008, p. 555-6. Grifos do autor.

⁸⁹ WOOD, Allen W. **Hegel's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 115-6.

jeto geral de Hegel, de constituir uma sociedade onde os indivíduos são livres e respeitam a liberdade uns dos outros pois reconhecem que todos possuem tal liberdade. Nesse sentido, quando tratamos do elemento subjetivo da pena precisamos rejeitar o modo como Hegel apresentou o tema. Não é possível que o criminoso, no momento em que comete o crime, reconheça o bem da punição, a vantagem de estar em harmonia com a sociedade. Ao ser punido, o criminoso não está apto a perceber que é vantajoso, também para ele, exercer o direito à punição. É apenas através da reabilitação, apenas fazendo com que o indivíduo que é potencialmente livre compreenda quais são as condições para sua *verdadeira* liberdade, que a pena se mostrará como um direito do criminoso e como algo desejável por ele.⁹⁰

Ainda assim, tal função da punição somente poderá ser utilizada em relação aos crimes cometidos por indivíduos que não estão incluídos naquele grupo denominado “plebe”. A plebe, lembremos, é composta por indivíduos que, em resposta a um abandono por parte da sociedade, deixam de respeitar o direito vigente nesta sociedade. O elemento identificador dos crimes cometidos por membros da plebe, assim como ocorre com os demais criminosos, encontra-se no fato de não ser reconhecida à vítima a liberdade que ela possui. Mas se por um lado essa última espécie de criminosos poderia alterar sua compreensão do que significa ser livre, os membros da plebe apenas podem mudar seu comportamento se as causas do surgimento da plebe forem combatidas. A punição pode cumprir sua função de reabilitação, em relação aos criminosos que não pertencem a uma plebe, pois estes cometem crimes em razão de uma mentalidade que adquiriram por razões outras que não as circunstâncias sociais em que se encontravam. No caso do criminoso que é membro da plebe, a resposta é mais sombria. A punição não possui a capacidade de modificar a tendência desse indivíduo, seu comportamento tem uma causa externa a ele, seus crimes apenas podem ser combatidos, eficazmente, com o enfrentamento desta causa externa. Enquanto isso não ocorre, os membros da plebe também serão punidos, uma vez que o instituto do estado de necessidade, na maior parte das situações, não se aplica aos seus crimes, mas essa punição não pode ser vista como sendo, de qualquer maneira, benéfica aos membros da plebe. O que de melhor podemos dizer, a respeito dessa punição, é que enquanto o membro da plebe está preso ele não comete crimes, e durante este período a liberdade da sociedade estará *provisoriamente* preservada.

⁹⁰ A partir desse contexto podemos apresentar uma crítica à função de ameaça da punição. Tendo em perspectiva que a punição se presta a transformar um indivíduo que é *potencialmente* racional em *atualmente* racional, a punição como ameaça não se mostra justificada. Mas não podemos analisar a punição apenas da perspectiva do criminoso, mas também da sociedade. Ainda que a ameaça não possua a capacidade de *atualizar* uma racionalidade existente em potência no criminoso potencial, ela por outro meio consegue um resultado desejado,

Como síntese final deste capítulo podemos destacar os resultados obtidos a respeito do que poderia ser considerado o eixo do capítulo, a harmonização entre o indivíduo e o universal, entendido este como compreendendo tanto o estado quanto a sociedade. O que se percebeu, em ambos os tópicos desenvolvidos, foi que a conciliação, ou reconciliação, do indivíduo com o universal, permaneceu existindo apenas enquanto uma meta, eis que a punição, as corporações, e a representação legislativa, ao menos do modo como Hegel as concebeu, não se mostraram ferramentas eficientes para a obtenção de tal harmonização.

CONCLUSÃO

Considerando que a filosofia política de Hegel pode ser vista como um estudo sobre o movimento de efetivação da liberdade, podemos agora passar à avaliação final sobre em que medida um aspecto de tal filosofia, o projeto de formação do indivíduo para a liberdade, foi satisfatoriamente apresentado e justificado.

Nos dedicamos, nos dois primeiros tópicos do segundo capítulo, à apresentação das primeiras etapas da formação do indivíduo para uma existência livre. Vimos que apesar de tal projeto se mostrar razoável, na esfera da família, já no estágio seguinte, a escola, começam a surgir problemas de fundamental importância e que restam sem uma solução satisfatória. Entre tais problemas, aqueles que merecem um maior destaque são o fato de não ter sido explicado de que maneira a escola operaria na formação ética do indivíduo, e, o mais fundamental dos problemas, como efetivamente devemos lidar com a questão do controle do conteúdo a ser ensinado – o dilema a respeito do controle da educação. Afinal, uma vez identificado que aquele grupo que controla os conteúdos ensinados poderia se valer de tal poder para conduzir os jovens a uma formação que favoreceria os seus interesses, de que maneira tal obstáculo a uma formação livre poderia ser contornado? Considerando que Hegel não nos fornece uma resposta satisfatória a essa questão, e tendo em vista que essa é uma questão de grande relevância, todo o projeto de formação de um indivíduo livre parece começar a ruir.

Mas se por um lado os problemas começam quando estamos na esfera da escola, ambiente preparatório para a entrada do indivíduo na sociedade, quando avançamos em direção à sociedade nos deparamos com problemas ainda maiores. Agora temos indivíduos que, tendo deixado suas famílias de origem, precisam garantir através do trabalho o seu sustento, precisam libertar-se de suas necessidades por meio do trabalho. Contudo, ao contrário do que ocorria em épocas anteriores, quando estamos diante de uma sociedade em que o processo de industrialização está se estabelecendo e em constante evolução a realidade é outra. Antes a liberdade em relação às necessidades podia ser obtida de forma autônoma, cada indivíduo podia por meio de seu trabalho satisfazer de modo direto suas necessidades. Contudo, com a industrialização, e especialmente em virtude de uma das suas características marcantes, a produção em série, o indivíduo precisa possuir habilidades que são específicas, particulares, habilidades que apenas quando alinhadas com as habilidades dos demais podem

resultar em um produto com valor econômico. A satisfação das necessidades não mais ocorre imediatamente após o final do período de trabalho, agora o produto do trabalho precisa ser comercializado; somente após a comercialização o trabalho pode, através o dinheiro obtido com a venda de tal produto, satisfazer as necessidades do trabalhador. Nesse novo modelo de produção o objetivo final dissocia-se do objetivo final dos trabalhadores, a busca da maximização do lucro conduz a uma crescente automação, sempre com a meta de aumentar a produção. Outro reflexo da automação é a redução dos postos de trabalho, as máquinas tomam o lugar dos trabalhadores, mas isto não resulta em uma *verdadeira* libertação dos trabalhadores com respeito à necessidade de trabalhar, de ter que se submeter a uma atividade repetitiva e exaustiva. O resultado é antes o aumento progressivo do número de indivíduos que não encontram trabalho, ou encontram apenas trabalho que oferece remuneração insuficiente. De qualquer maneira, o produto final é o surgimento de uma classe empobrecida, que não é livre em relação às suas necessidades, que não dispõe da capacidade de satisfazer tais necessidades.

Como foi visto, Hegel tenta de diversas maneiras lidar com o problema da pobreza, que é acertadamente identificada como um obstáculo à efetivação da liberdade. Entretanto, as soluções por fim adotadas, a colonização e as corporações, não conseguem melhor resultado do que, respectivamente, o deslocamento da pobreza de um grupo de indivíduos para outro e o adiamento do aparecimento dos efeitos da crescente automação. Uma outra alternativa analisada por Hegel, a utilização dos impostos para combater a pobreza, foi descartada em razão de ele não ter conseguido visualizar uma maneira eficiente de transferir o dinheiro arrecadado para a classe empobrecida. Talvez seja essa a maneira mais eficiente de combate à pobreza, entretanto, tendo esbarrado na dificuldade de reverter os recursos obtidos com os impostos em medidas que auxiliam o enfrentamento do problema da pobreza, e em virtude disto tendo rejeitado tal recurso, Hegel precisará enfrentar os reflexos da não solução deste problema.

Quando os indivíduos que se encontram em uma situação de pobreza percebem que suas relações com a sociedade em geral, bem como com o estado, apresentam a característica constante de que estes indivíduos precisam desempenhar atividades que apenas beneficiam outros grupos, e que não resultam em benefício para eles mesmos, emerge a plebe. A plebe é aquele grupo de indivíduos que deixou de perceber a sociedade e o estado como meios eficientes para a efetivação da liberdade, e como consequência disto tais indivíduos deixam de reconhecer a legitimidade de tais instâncias. Institutos como a propriedade encontram sua base em um respeito mútuo no que toca à propriedade de cada um, e é

exatamente a ausência de tal respeito *mútuo* o que está na base de uma grande parte dos crimes cometidos. As leis em geral, o direito vigente em um país, é válido em grande medida em razão de estar apoiado no consenso quanto ao estabelecimento de quais são os direitos e os deveres; se o direito é utilizado como um meio para a satisfação dos interesses de uma parcela dos indivíduos em detrimento e com prejuízo para os demais, também o direito que é assim estabelecido contribui para o desrespeito ao estado e às suas leis.

Hegel buscou encontrar uma solução ao problema do uso do legislativo para a satisfação de interesses particulares, mas as alternativas por ele propostas são programáticas, são indicações do que *deveria* ser feito, contudo, sem indicar também, o que é fundamental, *como* formar indivíduos que possuiriam a disposição para fazer o que deveria ser feito. Em razão da ausência de uma indicação satisfatória, relativa à maneira de formar indivíduos que não agem apenas em conformidade com interesses egoístas (problema que pode ter sua origem na incapacidade da escola de cumprir suas metas), não resta outra alternativa a não ser rejeitar a solução proposta por Hegel; não é possível ver o legislativo como uma verdadeira instância de efetivação da liberdade e, através de suas leis, das condutas que elas prescrevem, assim como dos interesses que elas preservam, da formação de indivíduos livres.

A violação da lei, a prática de crimes, que podem ser vistos como efeitos de um fracasso na formação de um indivíduo livre, também foi um tema analisado por Hegel. Por meio da punição dos criminosos tentou-se combater os crimes, e, por vezes, agir no sentido de educar o criminoso, formá-lo de tal modo que ele passasse a respeitar as leis. Entretanto, tais intenções não resultaram em propostas razoáveis. Primeiramente, não foi explicado o vínculo que haveria entre punir o criminoso e a transformação do mesmo em um cidadão que não viola as leis. Além disso, o problema da pobreza mais uma vez se mostrou de grande importância, eis que uma grande parcela dos crimes podem ser vistos como o reflexo da pobreza, da falta de educação, da ausência de trabalho que remunere de tal modo a satisfazer as necessidades dos indivíduos. Indivíduos que não são livres quando respeitam a lei não conseguem perceber que prejuízo poderiam ter ao cometer crimes; se não há liberdade para ser perdida, faz sentido, para tais indivíduos, cometer crimes que podem resultar, no pior dos cenários, na sua prisão.

No final da análise da dialética do senhor e do escravo chegamos à conclusão de que o caminho para que o escravo se torne livre envolvia a necessidade dele perceber que seu trabalho era importante para o senhor, que era ele o indivíduo verdadeira-

mente capaz de satisfazer as necessidades do senhor e que, portanto, o senhor dependia dele para ser senhor. Nesse contexto, o escravo continuaria escravo caso não percebesse esse estado de coisas. O escravo que eventualmente percebesse, em tal contexto, que ele era capaz de se sustentar, que ao contrário do senhor ele era livre em relação às suas necessidades, poderia reivindicar do senhor o reconhecimento de sua liberdade. Entretanto, caso o indivíduo que havia sido escravo, ao se libertar de sua dominação, escravizasse seu antigo senhor, isto significaria que o ex-escravo estaria agora se pondo em uma relação instável, aquela instabilidade que antes o havia libertado poderia agora torná-lo novamente um escravo. A conclusão da dialética do senhor e do escravo apontava para a idéia de que a adoção de uma relação de dominação e escravidão, por parte dos envolvidos, representa a escolha de um modelo de liberdade que é instável, que tende à dissolução.

Contudo, essa conclusão sobre o desfecho das relações de dominação parece ter sido falsificada posteriormente, quando as relações humanas adquiriram um novo formato. Se por um lado o que mantinha o indivíduo sob o domínio de um senhor, na dialética do senhor e do escravo, era a ausência da consciência de que a liberdade lhe pertence, por outro, com o novo modelo de relação entre os indivíduos, com um novo esquema para a satisfação das necessidades, ter consciência do fato de que é um ser livre não bastará para que tal potência seja atualizada; os membros da plebe sabem que *podem* ser livres, mas não lhes são oferecidos meios legítimos para efetivar esta liberdade. O trabalho não mais torna o indivíduo livre, ou, quando muito, transforma apenas uma parcela dos indivíduos que trabalham em indivíduos livres. A solução do problema da dominação, da falta de liberdade, não se dá simplesmente através do trabalho, o trabalho não mais forma *necessariamente* para a liberdade. Tampouco o dar-se conta de que se possui o direito à liberdade está dotado da capacidade de garantir ao indivíduo a efetivação de sua liberdade. Eventualmente tal conscientização terá um efeito concreto, a prática de crimes, que evidentemente não se constituem em um meio aceitável para garantir a liberdade de todos os indivíduos.

Hegel não nos apresenta uma solução aceitável ao problema da pobreza, assim como não consegue explicar de que maneira a representação parlamentar e a punição dos crimes cometidos poderiam funcionar como ferramentas para combater os reflexos da pobreza. Ao final, o que conseguimos verificar, através do estudo dos textos de Hegel, é que ele possui um projeto de formação do indivíduo para a liberdade, mas tal projeto, da maneira como foi concebido, simplesmente não consegue ser concretizado, ele resta apenas como uma

declaração de intenções, boas intenções mas que não são acompanhadas de boas estratégias de concretização das metas traçadas.

REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. Traduzido por G. C. Armstron. In: ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1995. 2. v.

_____. **Politics**. Traduzido por C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 1998.

AVINERI, Shlomo. **Hegel's Theory of the Modern State**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

BOURGEOIS, Bernard. **Hegel – Os atos do espírito**. Traduzido por Paulo Neves. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

DUDLEY, Will. **Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. Traduzido por Antonio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

FISCHBACH, Franck. **Fichte et Hegel: La Reconnaissance**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

FLEISCHMANN, Eugène. **La philosophie politique de Hegel**. Paris: Galimard, 2007.

FRASER, Ian. **Hegel and Marx: The concept of Need**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

GADAMER, Hans Georg. Hegel's Dialectic of Self-Consciousness. In: O'NEILL, John (Org.). **Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary**. New York: State University of New York Press, 1996. p. 149-68.

HARRIS, H. S. **Le développement de Hegel**. Traduzido pelo Centre d'études hégéliennes et dialectiques de Neuchâtel, Suisse, sous la direction de Philippe Muller et Éric Vial. Giromagny: l'Age d'Homme, 1988. t. 2.

_____. The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts. In: O'NEILL, John (Org.). **Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary**. New York: State University of New York Press, 1996. p. 233-52.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Elements of the Philosophy of Right**. Traduzido por H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Traduzido por Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. 3. v.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Traduzido por Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Filosofia do espírito**. In: Filosofia real. Traduzido por José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

_____. **Hegel Werke: Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden**. Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

_____. **Le premier système: La philosophie de l'esprit (1803-1804)**. Traduzido por Myriam Bienenstock. Paris: PUF, 1999.

_____. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio: Primeira Parte - O Direito Abstrato. Traduzido por Marcos Lutz Müller. **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução**, n. 5, Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003.

_____. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio: Terceira Parte – A Eticidade, Segunda Seção – A Sociedade Civil. Traduzido por Marcos Lutz Müller. **Textos Didáticos**, n. 21, 2.ed. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000.

_____. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio: Terceira Parte – A Eticidade, Terceira Seção, O Estado. Traduzido por Marcos Lutz Müller. **Textos Didáticos**, n. 32, Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.

_____. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no Traçado Fundamental: Introdução à Filosofia do Direito. Traduzido por Marcos Lutz Müller. **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução**, n. 10, Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

_____. O Fragmento 22 dos *Jenaer Sytementwürfe* (1803/1804). Traduzido por Erick C. de Lima. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Ano 5, n. 8, p. 75-98, jun. 2008. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/reh8/erick.pdf>> Acesso em: 6 jun. 2010.

_____. **Phénoménologie de l'esprit**. Traduzido por Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 2006.

_____. **Phénoménologie de l'Esprit**. Traduzido por Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Aubier, 1991.

_____. **Phénoménologie de l'Esprit**. Traduzido por Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Paris: Gallimard, 1993. v. 1.

_____. **Phénoménologie de l'Esprit**. Traduzido por Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1939. t. 1.

_____. **Phenomenology of Spirit**. Traduzido por A. V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977.

_____. **Principes de la philosophie du droit**. Traduzido por Jean-François Kervégan. Paris: Quadrige/PUF, 2003.

_____. **System der Sittlichkeit**. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

_____. **Sistema da vida ética**. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **Textes Pédagogiques**. Traduzido por Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1990.

_____. **The Philosophy of History**. Traduzido por J. Sibree. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1978.

_____. **The Philosophy of Right**. Traduzido por T. M. Knox. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1978.

_____. **The Philosophy of Right**. Traduzido por Alan White. Newburyport: Focus, 2002.

_____. **The positivity of the Christian Religion**. In: *Early Theological Writings*. Traduzido por T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**. Traduzido por Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Traduzido por Andrei José Vaczi et al. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. **De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France**. Paris: Albin Michel, 1996.

KAIN, Philip J. **Hegel and the Other**. Albany: State University of New York Press, 2005.

KELLY, George Armstrong. Notes on Hegel's 'lordship and bondage'. In: STERN, Robert (Ed.) **G. W. F. Hegel: Critical Assessments**. London: Routledge, 1998. 3. v. p. 162-79.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt: Le politique entre spéculation et positivité**. Paris: Quadrige/PUF, 2005.

_____. **Hegel e o hegelianismo**. Traduzido por Mariana Paolozzi Sérvulo Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. "La vie éthique perdue dans ses extrêmes..." Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la "Sittlichkeit". In: TINLAND, Olivier (Dir.). **Lectures de Hegel**. Paris: Librairie Générale Française, 2005. p. 268-99.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 2000.

KNOWLES, Dudley. **Hegel and the Philosophy of Right**. New York: Routledge, 2002.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline. **Le syllogisme du pouvoir: Y a-t-il une démocratie hegelienne?** S.l. Aubier, 1989.

_____. **Les premiers combats de la reconnaissance**. Paris: Aubier – Mouton, 1987.

LEIDI, Tamar Rossi. **Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne**. Paris: L'Harmattan, 2009.

LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a Tradição Liberal**. Traduzido por Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

MARX, Karl. **Grundrisse**. Traduzido por Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1993.

NEUHOUSER, Frederick. **Foundations of Hegel's Social Theory**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

PERTILLE, José Pinheiro. Dialética do reconhecimento e consciência de si. In: MIRANDA, Nilson; FRANCISCHELLI, Leonardo A. (Orgs.). **Cruzamentos**: Psicanálise, filosofia, política e ética. Porto Alegre: Criação Humana, 2000. p. 67-82.

PINKARD, Terry. **Hegel's Phenomenology**: The Sociality of Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

PIPPIN, Robert B. **Hegel's Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Traduzido por Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **On the Origin of Inequality**. Traduzido por G. D. H. Cole. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990.

SANTOS, José Henrique. **Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993.

SCHILD, Wolfgang. The Contemporary Relevance of Hegel's Concept of Punishment. In: PIPPIN, Robert R.; HÖFFE, Otfried (Ed.). **Hegel on Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 150-79.

SMITH, Adam. **An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1971.

STERN, Robert. **Hegel and the Phenomenology of Spirit**. London: Routledge, 2002.

STROUD, Scott R. *The Historicity of the Master/Slave Dialectic in Hegel's Phenomenology of Spirit*. **Discourse**, n. 9, p. 89-105, 2003. Disponível em: <<http://www.usfca.edu/philosophy/discourse/9/stroud.pdf>>. Acesso em: 3 mar. 2007.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. New York: Cambridge University Press, 2005.

TINLAND, Olivier. **Hegel, Maîtrise et servitude**: Phénoménologie de l'esprit B, IV, A. Paris: Ellipses: 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. **Revista Síntese**, s. l., n. 21, p. 7-29, 1980.

WEBER, Thadeu. **Hegel**: Liberdade, Estado e História. Petrópolis: Vozes, 1993.

WILLIAMS, Robert R. **Hegel's ethics of recognition**. Berkeley: University of California Press, 1997.

_____. **Recognition**: Fichte and Hegel on the Other. New York: State University of New York Press, 1992.

WOOD, Allen W. Hegel and Marxism. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 414-44.

_____. **Hegel's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

APÊNDICE

SOBRE A TRADUÇÃO DO TERMO “*KNECHT*”¹

O termo “*Knecht*”, empregado por Hegel tanto na *Fenomenologia do espírito* quanto em outros de seus textos, mostra-se claramente como objeto de debate entre os tradutores, razão pela qual, neste apêndice, buscaremos apresentar algumas indicações sobre como tal termo deve ser compreendido e traduzido para o português. Com esse intuito, analisaremos primeiramente quais são as sugestões de tradução apresentadas para o termo na *Fenomenologia*. Em seguida, tendo em conta que em outras obras de Hegel há o emprego tanto do termo “*Knecht*” quanto do termo “*Sklave*”, verificaremos em que medida é possível compreender o termo “*Knecht*” como um sinônimo de “*Sklave*”. Como última tarefa, discutiremos a validade e os limites de uma possível justificação para a opção de uma tradução do termo “*Knecht*” por “escravo”.

Alguns tradutores da *Fenomenologia*, quando iniciam a seção dedicada à dialética do senhor e do escravo, indicam quais critérios utilizaram para decidir a respeito da melhor tradução do termo “*Knecht*”. Nessa primeira parte do apêndice, consideraremos os argumentos de alguns tradutores.² Jean Hyppolite, na versão francesa da *Fenomenologia*, traduz “*Knecht*” por “escravo”, e sustenta sua opção afirmando que, ao empregar o termo “*Knecht*”, Hegel teria em mente a etimologia de “*servus*”. Hyppolite defende essa opção tomando em conta a afirmação, feita por Hegel, de que “o escravo é aquele que foi conservado (*servare*)”.³ Assim, argumenta Hyppolite, a afirmação de que o escravo foi “conservado” indica que Hegel está pensando na condição de “*servare*”, “conservado”, logo, se

¹ Texto publicado, com pequenas modificações, na *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Cf. SILVA, Matheus Pelegrino da. Sobre a tradução do termo “*Knecht*”. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, Ano 6, n. 10, p. 35-45, jun. 2009. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/Reh10/matheus.pdf>> Acesso em: 6 jun. 2010.

² É oportuno mencionar a maneira como o termo “*Knecht*” foi traduzido por Paulo Meneses, Marcos Lutz Müller e Arnold Vincent Miller, cabendo apenas destacar que as escolhas de tradução destes autores não foram acompanhadas de uma justificação. Em sua tradução para o português da *Fenomenologia do Espírito* Meneses opta por traduzir o termo “*Knecht*” por “escravo”. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Traduzido por Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 147. Marcos Müller, por sua vez, nas partes que traduz da *Filosofia do Direito*, opta por traduzir “*Knecht*” por “servo”, como pode ser constatado na observação ao § 57 do referido texto. Cf. FD M, § 57, Obs. Por fim, na tradução inglesa de Miller, o termo “*Knecht*” é traduzido por “*bondsman*”. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phenomenology of Spirit**. Traduzido por A. V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977, p. 115.

³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phénoménologie de l'Esprit**. Traduzido por Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1939. t. 1, p. 155, nota número 1. O texto entre parêntesis é um acréscimo feito por Hyppolite ao texto de Hegel em sua justificação da opção de tradução.

houvesse escrito em latim, teria empregado o termo “*servus*”, para assim manter a ligação com o fato de o escravo ter sido “conservado”. Essa alternativa de tradução, proposta por Hyppolite, sofre de um problema relativo à justificativa da escolha de tradução, eis que se mostra um tanto arbitrário decidir traduzir “*Knecht*” por “escravo” simplesmente supondo que Hegel *teria* empregado o termo “*servus*” caso houvesse escrito a *Fenomenologia* em latim.

Uma segunda proposta de tradução é apresentada por Labarrière e Jarczyk em seu livro dedicado à dialética do senhor e do escravo. Nessa obra, encontramos a sugestão de tradução de “*Knecht*” por “vassalo”, sob a justificativa de que o par “*Herr/Knecht*” costuma ser traduzido, na tradição literária, por “mestre/vassalo [*maitre/valet*]”.⁴ Entretanto, posteriormente Labarrière e Jarczyk modificaram em certa medida sua posição a respeito da tradução do termo, uma vez que em sua versão francesa da *Fenomenologia* encontramos o termo “*Knecht*” traduzido por “servo”. Nessa obra, a justificativa apresentada para a escolha do termo “servo” se baseia no fato de que “*Knecht* designa mais propriamente aquele que está ao ‘serviço’ de um mestre”⁵. Assim, mesmo admitindo que o termo “vassalo” fosse apto a indicar essa condição do indivíduo, opta-se por “servo” em razão da proximidade do termo com a atividade própria do indivíduo, “servir”.⁶

Outra opção de tradução, que surge no período intermediário entre a obra de Labarrière e Jarczyk sobre a dialética do senhor e do escravo e sua tradução da *Fenomenologia*, é apresentada por Lefebvre em sua tradução da *Fenomenologia*. Lefebvre sugere o termo “servo” e critica a escolha do termo “vassalo”, apresentada por Labarrière e Jarczyk, pois este termo possui “uma referência histórica ou antropológica excessiva”⁷, não ajustada ao contexto em que o termo “*Knecht*” surge na *Fenomenologia*. Sobre a escolha do termo “servo”, Lefebvre argumenta que ele seria a escolha mais adequada tendo em vista uma conotação psicológica presente naquele indivíduo chamado de “*Knecht*”, o fato de ele “possuir um comportamento servil”.⁸ Se tomarmos em conta a crítica apresentada por Lefebvre à escolha do termo “vassalo” para traduzir “*Knecht*”, podemos supor que tenha sido esta crítica a razão pela qual Labarrière e Jarczyk modificaram sua posição a respeito da tradução do referido termo.

⁴ LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline. **Les premiers combats de la reconnaissance**. Paris: Aubier – Mouton, 1987, p. 75.

⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phénoménologie de l’Esprit**. Traduzido por Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Paris: Gallimard, 1993. v. 1, p. 700, nota 53. Grifo do autor.

⁶ Cf. Id. *Ibid.*, loc. cit.

⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phénoménologie de l’Esprit**. Traduzido por Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Aubier, 1991, p. 150, nota número 3.

⁸ Id. *Ibid.*, loc. cit.

A quarta posição a respeito da tradução do termo “*Knecht*” que encontramos é a de Tinland, que em seu livro dedicado à análise da dialética do senhor e do escravo defende a escolha do termo “servo” por motivos diversos daqueles apresentados por Lefebvre ou Labarrière e Jarczyk. Tinland observa que Hegel, em sua obra *Lições sobre a História da Filosofia*, faz referência à seção da *Ética* de Espinosa que possui o título original de “*De servitude humana*”, em alemão, com a expressão “*menschlichen Knechtschaft*”.⁹ Assim, considerando que Hegel optou por traduzir o termo “servitude” por “*Knechtschaft*”, e não “*Sklaverei*”, poderíamos concluir que a melhor tradução do termo “*Knecht*” seria “servo”, e não “escravo”. O argumento utilizado por Tinland, entretanto, não parece resistir a uma análise mais detida. Inicialmente, caberia apontar que, do fato de Hegel ter optado traduzir “*servitude*” por “*Knechtschaft*”, ao invés de “*Sklaverei*”, não se segue que ele não considere os dois termos sinônimos. Dada a opção de Hegel, a única alternativa eliminada é a de que Hegel não considere válida a tradução de “*servitude*” por “*Knechtschaft*”. Do fato de ter optado pelo termo “*Knechtschaft*” não se segue que não seja igualmente válida a tradução por “*Sklaverei*”. Além disso, ainda devemos levar em conta o fato de que as *Lições sobre a História da Filosofia* são uma obra posterior à *Fenomenologia*, bem como o conteúdo do texto de Espinosa, para tentar compreender o que Hegel está chamando de “*Knechtschaft*”. Na seção da *Ética* cujo título Hegel traduziu encontramos trechos que se mostram de particular valor na determinação do que Espinosa apresenta como consistindo um traço da “*servitude*”: “chamo de servidão a humana impotência para governar e refrear as afecções. Com efeito, o homem, submetido às afecções, não é senhor de si, mas depende da fortuna”¹⁰; “O homem livre, isto é, aquele que vive segundo o ditame da Razão, não é levado pelo medo da morte”.¹¹ Considerando essas afirmações de Espinosa, podemos argumentar, contra Tinland, que Hegel optou por traduzir “*servitude*” por “*Knechtschaft*” pelo simples fato de que, quando na *Fenomenologia* tratou do “*Knecht*”, afirmou que tal indivíduo possuía um medo da morte e era incapaz de controlar seus desejos.

A última alternativa de tradução que consideraremos foi apresentada recentemente, na nova tradução para o francês da *Fenomenologia do Espírito* elaborada por Bernard Bourgeois, e tal alternativa parte do seguinte argumento:

⁹ TINLAND, Olivier. **Hegel, Maîtrise et servitude**: Phénoménologie de l'esprit B, IV, A. Paris: Ellipses: 2003, p. 25, nota 3.

¹⁰ ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. Traduzido por Antonio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 341. Parte IV, prefácio.

¹¹ Id. Ibid., p. 391. Parte IV, proposição LXVII, demonstração.

Nenhuma tradução francesa de “Knecht” se impõe verdadeiramente. Os termos mais fortes: “escravo” ou “servo” [*serf*], e os mais fracos: “vassalo” ou “criado” [*domestique*], remetem demasiadamente ao contexto social (da cidade para a casa), [mais do] que Hegel atribuiu ao “espírito objetivo” e, na *Fenomenologia do Espírito*, ao “espírito”, de tal forma que, aqui, a relação do reconhecimento desigual mestre-servidor [*serviteur*] se situa em um nível mais elementar da existência humana, aquele da intersubjetividade essencial originária. É essa consideração, verdadeiramente negativa, que nos faz reter o termo “servidor” [*serviteur*] sem dúvida um pouco fraco – e, para traduzir “Knechtschaft”, o termo “servidão” [*servitude*], o qual, por sua vez, é um pouco forte –, termos cuja significação é, com efeito, mais indeterminada, abstrata e geral.¹²

Sobre esse argumento e as opções de tradução por ele defendidas, é necessário fazer alguns comentários. Primeiramente, é verdade que o termo “servidor”, como reconhece Bourgeois, é fraco em relação à situação em que se encontra o indivíduo que perdeu a luta. Entretanto, esse termo pode ser classificado não apenas como “fraco”, tendo em conta as opções de tradução do termo “Knecht”, mas até mesmo constituindo em um eufemismo com respeito ao modo de designar a situação em questão. É preciso reconhecer que há algo em comum entre um “escravo” e um “servidor”, o fato de que ambos executam certas atividades em proveito de um terceiro, contudo, é bastante clara a inadequação do termo “servidor” para denominar um indivíduo que se encontra em uma circunstância tal que, se ele não executar aquelas atividades que lhe foram exigidas, será punido com a morte. Em segundo lugar, a respeito da escolha do termo “servidão” para traduzir “Knechtschaft”, entendemos que seria mais adequado traduzir tanto “Knecht” quanto “Knechtschaft” com palavras que possuam uma raiz comum. Dessa maneira, tal opção fica condicionada à escolha de como traduzir o termo “Knecht”, se escolhermos traduzi-lo por “servo” ou “escravo”, e é a tal questão que nos ocuparemos a seguir.

Considerando os argumentos até então apresentados, podemos chegar a duas conclusões: 1ª Que o termo “vassalo” definitivamente não é a melhor opção quando tentamos traduzir o termo “Knecht”, tendo em conta o argumento apresentado por Lefebvre, de acordo com o qual o contexto no qual o *Knecht* é apresentado não parece ser condizente com o termo “vassalo”, que costuma estar circunscrito a um período histórico determinado; 2ª Quanto à discussão sobre se a melhor opção de tradução seria aquela que empregasse o termo “servo” ou o termo “escravo”, os argumentos apresentados até então não parecem ser suficientemente fortes para que haja uma decisão bem justificada em favor de uma das alternativas. Em razão

¹² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduzido por Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 2006, p. 206, n. 2.

desse resultado insatisfatório, propomos que a decisão sobre qual é a melhor alternativa de tradução seja condicionada à análise de outras obras de Hegel, nas quais fazem-se presentes tanto o termo “*Knecht*”, objeto de nosso problema, quanto o termo “*Sklave*”, que, tranqüilamente, pode ser traduzido por “escravo”.

O primeiro texto de Hegel em que encontramos a presença dos dois termos, “*Knecht*” e “*Sklave*”, é o *Sistema da vida ética*. Nessa obra, em um primeiro momento Hegel apresenta uma caracterização de diversas situações que envolveriam um *Knecht*, entretanto, em outro momento do texto, encontramos o emprego do termo “*Sklave*”. Para avaliar de que modo os dois termos se relacionam, inicialmente exporemos como o *Sklave* é caracterizado por Hegel, e, posteriormente, através da apresentação do *Knecht*, analisaremos em que medida há uma correspondência entre os dois termos.

Na terceira parte do *Sistema da vida ética* Hegel afirma que o “estado de escravo [*Sklave*] não é estado algum; com efeito, é apenas um universal formal. O escravo reporta-se ao senhor [*Herrn*] como singular”.¹³ Uma primeira observação que devemos fazer concerne ao fato de que no trecho afirma-se que o escravo “reporta-se ao senhor [*Herrn*]”, ou seja, aqui encontramos o termo “*Herrn*”, senhor, relacionado com o termo “*Sklave*” ao invés de estar relacionado com o termo “*Knecht*”, como até então ocorria no texto e como ocorre na *Fenomenologia* (“*Herrschaft* e *Knechtschaft*”). No trecho acima citado afirma-se que “o estado de escravo não é estado algum”, o que significa que a circunstância de um indivíduo ser um escravo, estar neste “estado”, nesta condição, não representa, em verdade, um “estado” do indivíduo, não há um tal “estado” de escravo. Para compreendermos tal afirmação, é necessário recuar um pouco no texto para verificar o que Hegel pretende dizer ao empregar o termo “estado” e como seu argumento funciona.

Hegel afirma que, “segundo o conceito verdadeiro de um estado, este não é uma universalidade que reside fora dele [do indivíduo], e algo de pensado, mas a universalidade é nele real”.¹⁴ Um “estado” é algo que está no indivíduo, não é algo de que o indivíduo participa, o indivíduo não se inclui em uma universalidade, mas, isto sim, ele constitui uma universalidade. Desse modo, podemos entender que quando um indivíduo está na condição de escravo, ele não se concebe e não é concebido como portador de um universal, como

¹³ SVE, p. 63. Avisamos, desde já, que todas as ocorrências do termo “*Knecht*” no texto em alemão serão traduzidas com o termo “escravo”, e não com o termo “servo”, como ocorre na tradução portuguesa. Utilizamos, para as indicações dos termos do texto original, a seguinte edição do texto do *Sistema da vida ética*: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **System der Sittlichkeit**. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

¹⁴ SVE, p. 63.

consistindo em uma totalidade na qual ocorre a “subsistência de todas as potências”¹⁵ do indivíduo; quando na condição de escravo, o indivíduo se vê limitado externamente, por outro indivíduo. A partir desses elementos podemos destacar um traço fundamental da caracterização do escravo (*Sklave*), o fato de ele não ter reconhecida a sua totalidade, de não constituir uma universalidade, de lhe ser negada a possibilidade de realizar algumas de suas potências.

Passemos agora a uma breve exposição da maneira como o *Knecht* é caracterizado. Hegel chama de relação de dominação e escravidão aquela relação em “que o indivíduo indiferente e livre é o indivíduo poderoso, perante o diferente”¹⁶, portanto, o que distingue os indivíduos nesta relação, e determina quem ocupará qual posição, é o poder que cada um possui. Consideremos, então, o que é afirmado sobre a noção de “poder” e seu encadeamento com a noção de “indiferença”:

[...] o indivíduo vivo encontra-se perante o indivíduo vivo, mas com desigual poder da vida; um é, pois, o poder ou a potência para o outro; é a indiferença, enquanto o outro está na diferença; aquele comporta-se, portanto, em relação a este como causa; enquanto sua indiferença, é a sua vida, a sua alma ou espírito.¹⁷

Na relação de dominação e escravidão os indivíduos encontram-se, um frente ao outro, como diferentes, e esta diferença ocorre em razão de uma desigualdade de poder, quando um dos indivíduos possui um poder que o outro não possui. O indivíduo que possui o poder é indiferente, indiferente em relação a seu poder, e dizer que ele é indiferente significa dizer que em certa medida ele é igual a seu poder. Já o indivíduo que não possui o poder é diferente, é diferente daquele que possui poder, e por isto se diz que ele “está na diferença”. Aqui encontramos um traço comum à descrição do *Sklave* e do *Knecht*, o fato de que o indivíduo envolvido na relação de escravidão e dominação, em ambos os casos, não é reconhecido pelo dominador como um semelhante. Tanto o *Sklave* quanto o *Knecht* é observado como um ser diferente, que, portanto, não deve ser reconhecido.

Prosseguindo na leitura do texto, encontramos uma passagem que a um só tempo consegue tornar problemática correspondência entre os termos “*Knecht*” e “*Sklave*” e a tentativa de aproximar a noção de “*Knecht*” do que ordinariamente se compreende como consistindo em um escravo:

¹⁵ SVE, p. 63.

¹⁶ SVE, p. 35.

¹⁷ SVE, p. 35.

O escravo [*Knecht*] pode, enquanto todo da personalidade, tornar-se propriedade, e assim também a mulher; mas semelhante relação não é o casamento, também não é um contrato com o escravo [*Knecht*] mas contrato com outro a propósito do escravo [*Knecht*] ou da mulher; em muitos povos, a mulher era assim comprada aos pais. Com ela própria, porém, nenhum contrato é possível, pois por ter justamente de se dar livremente no casamento ela remove consigo mesma, e também o homem, a possibilidade do contrato.¹⁸

A primeira observação que se pode fazer, diante do exposto, é que há uma diferença substancial entre o escravo e a mulher que integra uma família. Apesar de ambos estarem sob o domínio de um senhor, o domínio não ocorre da mesma maneira. O domínio que o senhor tem sobre a mulher com quem é casado é um domínio como chefe da família, e, neste caso, a diferença de poder é relativa à capacidade de administração e liderança. Por ser essa a diferença entre os envolvidos, porque o senhor apenas é chefe da família se há uma família, se há uma esposa, e em razão de um casamento que apenas ocorreu pois a mulher aceitou livremente esta condição, o senhor não pode vender a sua esposa. O escravo, por sua vez, pode ser vendido, pois o senhor pode dispor do escravo da maneira que bem entender, ele não encontra qualquer limitação ao seu poder.

É interessante destacar que a apresentação que Hegel faz da dominação que ocorre na relação familiar parece destoar daquela relativa à dominação de um indivíduo que não integra a família. Apesar de Hegel continuar empregando o termo “*Knecht*” ao fazer referência ao dominado na relação familiar, neste contexto a dominação é muito mais branda que no contexto da relação entre senhor e escravo. Na relação familiar a dominação se estabelece em razão de uma diferença de poder que é meramente formal, não se trata de o senhor ter posses que os dominados não têm, mas apenas de ele possuir uma capacidade que o distingue dos demais.¹⁹ A relação de dominação não surge de um carecimento material dos dominados, mas de um carecimento que poderíamos chamar de administrativo, uma incapacidade de administrar suas posses. Outra nota distintiva da relação de dominação familiar, em comparação com a dominação de um escravo, diz respeito à possibilidade de vender o dominado, visto que o chefe da família não possui tal poder em relação aos membros da família, ao passo que o senhor do escravo o possui. Esses elementos nos levam a pensar

¹⁸ SVE, p. 38.

¹⁹ “A diferença [entre os envolvidos] é a diferença superficial da dominação. O homem é o senhor e o intendente; não o proprietário por oposição aos outros membros da família. Como administrador, tem unicamente a aparência da livre disposição. O trabalho também está repartido segundo a natureza de cada membro, mas o seu produto é comum; cada qual elabora justamente graças a esta repartição um excedente, mas não como sua propriedade. A transferência não é uma troca, mas é imediata, comunitária em si e por si”. SVE, p. 37.

que há uma diferença muito grande, quanto ao dominado, em função de ele pertencer ou não à família do dominador.

O trecho que acima citamos, além de ser importante para que se estabeleça uma distinção das espécies de dominação, também é de interesse pois, empregando o termo “*Knecht*”, Hegel afirma que é possível vender este indivíduo. Essa afirmação é relevante pois marca um traço comum entre o *Sklave* e o *Knecht*, a possibilidade de que tanto um quanto o outro seja vendido. Tal característica da condição de escravo parece não ser adequada à relação de servidão, pois esta não envolveria uma tal disposição do senhor sobre o servo, aquele que domina o servo não possui o poder de vendê-lo, como ocorre com o escravo. Assim, verificamos que a opção feita por alguns tradutores da *Fenomenologia*, ao traduzir “*Knecht*” por “servo”, não se mostra adequada. Hegel afirma que o *Knecht* pode ser vendido, e tal característica não pertence à condição específica do servo. Portanto, o termo “*Knecht*” não pode ser traduzido, se quisermos manter o significado a ele atribuído por Hegel, com o termo “servo”.

Por outro lado, o fato de ser afirmado que o *Knecht* pode ser vendido não soluciona definitivamente a questão relativa à tradução deste termo, uma vez que sabemos que alguns indivíduos referidos por Hegel com o termo “*Knecht*”, a saber, os membros de uma família, não podem ser vendidos. Nesse caso específico, tendo em vista a maneira como a relação entre dominado e dominador é exposta, podemos concluir que o emprego do termo “escravo” não parece ser plenamente satisfatório. O problema, nesse caso particular, é que aqui não parece ser válida a tradução do termo “*Knecht*” por “escravo”, ao contrário do que ocorre com as outras espécies de escravo (*Knecht*) que encontramos ao longo do texto do *Sistema da vida ética*. Considerando que não há em português um termo que traduza plenamente o significado do termo “*Knecht*” (servidor do trabalho), talvez a maneira mais adequada de referir aos dominados na relação familiar seja empregando o termo “servo”, que refere uma relação de dominação mais branda que aquela contida no termo “escravo”.

Não obstante essas considerações, devemos ter consciência de que Hegel emprega o termo “*Knecht*” para designar mais de uma espécie de indivíduo dominado²⁰, e todas estas espécies encontram-se em acordo com a caracterização geral da escravidão feita

²⁰ No *Sistema da vida ética* encontramos cinco espécies de escravidão, isto é, situações em que há um *Knecht*: 1^a A escravidão que resulta de uma diferença de poder entre os envolvidos; 2^a A escravidão dos membros da família ao chefe da mesma; 3^a A escravidão do criminoso que roubou a propriedade de alguém; 4^a A escravidão daquele que lesou a honra de alguém; 5^a A escravidão daquele que lutou em uma guerra e foi derrotado.

por Hegel no início de sua análise do tema, em todos os casos o *Knecht* é produto de uma diferença de um poder qualquer entre os indivíduos envolvidos, ou seja, ele não é reconhecido pelos demais como um semelhante, como um universal. Devemos ter em conta que inclusive os demais membros da família são observados pelo chefe da família como diferentes dele, logo, não sendo por ele reconhecidos como seus semelhantes, e portanto possuindo o traço essencial à condição de *Sklave*. Assim, mesmo nesse caso Hegel referiria todo membro da família, exceção feita ao chefe da mesma, com o termo “*Sklave*”. Dessa maneira, não seria apenas o *Knecht* que não poderia ser vendido, mas também o *Sklave*, com ambos os termos teríamos a referência a alguém que não pode ser vendido.

A conclusão final a que podemos chegar, considerando todas essas informações, é que tanto com a noção de “*Knecht*” quanto com a noção de “*Sklave*” Hegel designa indivíduos que, quanto pertencem a uma família e são dominados por pertencerem a uma família, não correspondem plenamente àquilo que se entende por escravidão. Nos demais casos, parece ser claro que o termo “*Knecht*” refere àquela condição que claramente designaríamos com o termo escravo.

O segundo texto de Hegel pertinente ao nosso presente objetivo é a *Filosofia do direito*. Nessa obra, mais especificamente na observação do parágrafo 57, verificamos que Hegel emprega o termo “*Sklaverei*”, e, em seguida, faz referência à circunstância específica do indivíduo como consistindo naquela descrita na seção da *Fenomenologia* dedicada à relação de *dominação* e de *escravidão*:

O ponto de vista da vontade livre, com o qual principia o direito e a ciência do direito, já está para além do ponto de vista não-verdadeiro, segundo o qual o homem como ser natural e como conceito somente sendo em si é, por isso, suscetível de escravidão [*Sklaverei*]. Este aparecimento precedente e não-verdadeiro concerne só o espírito que ainda está no ponto de vista da sua consciência; a dialética do conceito e da consciência primeiro somente imediata da liberdade provoca aí a *luta pelo reconhecimento* e a relação do *senhorio* e da *servidão* [*Knechtschaft*] (vide *Fenomenologia do Espírito*, pp. 115 e ss. e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [1817], §§ 325 e ss.) Mas que o espírito objetivo, o conteúdo do direito, não seja ele próprio de novo apreendido somente no seu conceito subjetivo e, portanto, que o fato, o de que o homem em si e por si não esteja destinado à escravidão [*Sklaverei*], não seja de novo apreendido como um mero *dever-ser*, isso tem lugar unicamente no conhecimento de que a Idéia da liberdade só é verdadeiramente como Estado.²¹

²¹ FD M, § 57, Obs. Grifos do autor.

Nessa passagem da *Filosofia do Direito* é perfeitamente claro que Hegel se refere a um mesmo indivíduo, alternadamente, com os termos “*Sklaverei*” e “*Knechtschaft*”. No texto é afirmado que o sujeito “suscetível de escravidão [*Sklaverei*]” se envolverá em uma “relação do *senhorio* e da *servidão* [*Knechtschaft*]”.

Além desses dois textos em que encontramos uma correspondência entre os termos “*Slave*” e “*Knecht*”, podemos ainda citar outras duas ocorrências conjuntas dos dois termos, agora em textos que não foram escritos por Hegel mas sim constituem notas de suas aulas. Na *Filosofia da História*, ao tratar da escravidão do povo chinês, encontramos a seguinte afirmação: “A opressão que os pressiona de encontro ao solo, a eles parece ser seu destino inevitável; e não parece ser nada terrível, a eles, venderem-se como escravos [*Sklaven*] e comer o pão amargo da escravidão [*Brot der Knechtschaft*]”.²² No mesmo sentido, e com importância ainda maior, é o texto do adendo do § 435 da *Enciclopédia*, no qual verificamos que os dois termos fazem referência, claramente, a um mesmo indivíduo:

A escravidão [*Knechtschaft*] e a tirania são assim, na história dos povos, um grau necessário e por isso algo *relativamente* legítimo. Aos que permanecem escravos [*Knechte*], não se faz nenhuma injustiça absoluta; pois quem não possui a coragem de arriscar a vida pela conquista da liberdade, esse merece ser escravo [*Slave*].²³

Após termos considerado as ocorrências dos termos “*Knecht*” e “*Slave*”, podemos apresentar algumas conclusões sobre o termo mais adequado para referir em português aquele indivíduo que Hegel chama de *Knecht*. O resultado a que chegamos, após analisar o texto do *Sistema da vida ética*, foi que o termo “escravo” parece ser a melhor alternativa de tradução, mas, com a necessidade de apontar que em um caso específico, aquele relativo à família, o termo “escravo” não se mostra em perfeita harmonia com a caracterização do *Knecht*, uma vez que tal indivíduo pode ser vendido, exceto quando possui tal condição por ser membro de uma família. Já a análise do texto da *Filosofia do Direito* nos fornece um motivo mais forte para sustentarmos a opção de tradução de “*Knecht*” por “escravo”, e os textos dos adendos podem ser mencionados em apoio a essa opção. A conclusão final a que chegamos, se tomarmos em conta as informações de todos os textos analisados, é a de que com o termo “*Knecht*” Hegel refere, via de regra, aquele indivíduo que referiríamos com o termo “escravo”, mas, excepcionalmente, tal termo designa uma outra espécie de sujeição,

²² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of History**. Traduzido por J. Sibree. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1978, p. 219, HW 12/174.

²³ ECF, § 435, Ad. Grifos do autor.

que talvez possa ser chamada de “servidão”, dado que sua diferença, em relação à outra espécie de sujeição, é resultado de um menor grau de dominação.