

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO

EURICO JORGE NICUIA

**O PAPEL DO ESCRAVO EM ARISTÓTELES E HEGEL**

Prof. Dr. Thadeu Weber

Orientador

Porto Alegre  
2009

EURICO JORGE NICUIA

## O PAPEL DO ESCRAVO EM ARISTÓTELES E HEGEL

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, área de concentração em Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre

2009

“É obvio, então, que uns são livres e outros escravos, por natureza, e que para estes a escravidão é não adequada, mas também justa”.

(ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998, Livro I, 5, 1255 a 1-2).

“O homem não pode ser empregado como um meio para a realização de um fim em si mesmo, haja vista que, apesar do caráter profano de cada indivíduo ele é sagrado, porquanto sua pessoa pulsa a humanidade”.

(KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 58-59).

“A consciência inessencial é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo. [...] Assim, o senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir dessa consciência.

A verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava”.

(HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª. edição, Rio de Janeiro: São Francisco / Vozes, 2007, §§ 192-193).

## AGRADECIMENTOS

Aos meus prezados e amáveis pais já falecidos Jorge Nicuia e Beatriz Cassiano, a educação, o carinho e as bênçãos;

Às minhas irmãs, sobrinhos e netos, a familiaridade e a amizade;

À Arquidiocese de Nampula – Moçambique (África), na pessoa de Sua Excia Revma sr. Arcebispo D. Tomé Makhwéliha, a oportunidade que me concedeu de aperfeiçoar os meus conhecimentos humanos, científicos e espirituais;

À Arquidiocese de Porto Alegre – Rio Grande do Sul (Brasil), na pessoa de Sua Excia Revma sr. Arcebispo D. Dadeus Grings, o acolhimento;

Às paróquias Santa Teresinha do Menino Jesus, São Pedro e São Jorge, o imenso carinho, muita estima e acolhimento;

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul junto aos seus professores, aos meus colegas e à banca examinadora, o amadurecimento intelectual, humano e a presença encorajadora;

Ao meu orientador prof. Dr. Thadeu Weber, a orientação no projeto de pesquisa e na dissertação;

À todos quantos contribuíram para o meu crescimento humano, intelectual e espiritual, o companheirismo e solidariedade.

## SUMÁRIO

<b>SUMÁRIO</b> .....	05
<b>SIGLAS E ABREVIATURAS</b> .....	07
<b>RESUMO</b> .....	08
<b>ABSTRACT</b> .....	09
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 ARISTÓTELES E A JUSTIFICAÇÃO DA ESCRAVIDÃO</b> .....	14
1.1 O CONCEITO DO ESCRAVO EM ARISTÓTELES.....	19
1.2 A JUSTIFICAÇÃO DA ESCRAVIDÃO EM ARISTÓTELES.....	19
1.2.1 A escravidão como subordinação natural.....	20
1.2.2 Natureza, humana e escravidão.....	24
1.2.3 Escravidão, trabalho e política.....	29
1.2.4 Paradoxos da teoria aristotélica da escravidão.....	31
<b>2. A DIALÉTICA HEGELIANA DO SENHOR E DO ESCRAVO: HEGEL EM BUSCA DA SUPERAÇÃO DA ESCRAVIDÃO</b> .....	35
2.1 O conceito de dialética: da antiguidade grega até Hegel .....	36
2.2 A dialética hegeliana do senhor e do escravo.....	39
2.3 O conceito de escravo em Hegel .....	41
2.4 Independência e dependência da autoconsciência: dominação e escravidão.....	45
2.5 Desejo, trabalho e gozo.....	48
2.6 Reconhecimento e formação da consciência individual.....	50
2.7 Reconhecimento social e Liberdade.....	52
2.8 Sistema filosófico: a ciência.....	56
2.9 Hermenêutica histórico-filosófica da dialética do senhor e do escravo.....	59
<b>3 O PAPEL DO ESCRAVO EM ARISTÓTELES E HEGEL</b> .....	63
3.1 O PAPEL DOMÉSTICO DO ESCRAVO EM ARISTÓTELES.....	63
3.2 OS PAPÉIS DO ESCRAVO EM HEGEL.....	67
3.2.1 Papel lógico-ontológico.....	67
3.2.2 Papel gnosiológico.....	70
3.2.3 Papel ético-político.....	74

3.3 ESTUDO COMPARATIVO: O PAPEL DO ESCRAVO EM ARISTÓTELES E EM HEGEL.....	80
3.3.1 Diferenças.....	80
3.3.2 Semelhanças e superação em Hegel.....	90
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>95</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>100</b>

## SIGLAS E ABREVIATURAS

- EN Obra de ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. 4ª. edição, Brasília: UnB, 2001.
- EE \_\_\_\_\_ .*Ética Eudemiana*”. In: *Obras*. [Trad. de Francisco de P. Samaranch]. Madrid: Aguilar, 1977.
- FD Obra de Hegel. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia Política* [Princípios da Filosofia do Direito]. Barcelona: Edhasa, 1998.
- FE Obra de HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª. edição, Rio de Janeiro: São Francisco / Vozes, 2007.
- FIS Obra de ARISTÓTELES. *Física*. Cmpinas: Unicamp, 1999.
- MET \_\_\_\_\_ . *Metafísica*. Vols I-III, São Paulo: Edições Loyola, 2001, 2002.
- POL Obra de Aristóteles. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.
- RET \_\_\_\_\_ . *Retórica*. Lisboa: INCM, 2000.
- TOP \_\_\_\_\_ .*Tópicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

## RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo analisar o papel do escravo em Aristóteles e em Hegel, tendo presente os contextos histórico-filosóficos da escravidão no primeiro capítulo; bem como a abordagem filosófica da escravidão em Aristóteles e em Hegel no segundo capítulo; finalmente, debruçar-se-á sobre o papel do escravo nos dois filósofos, no terceiro capítulo onde destacamos os seguintes: i) *doméstico*, o único papel descrito por Aristóteles porque o escravo não participava de outras atividades da cidade ii) *lógico-ontológico* ou a relação interdependente entre as duas consciências-de-si que buscam a certeza-de-si através do aparecer da outra consciência, pela submissão e trabalho da consciência escrava que constituem as formas de luta pela sobrevivência de ambas as consciências. Por conseguinte, ainda neste papel, aborda-se a dimensão social da pessoa humana através da categoria da alteridade, pois é inconcebível o “Eu” sem a existência do “Outro”; iii) *ético-político*, a partir da teoria do reconhecimento - uma teoria filosófica moderna que conta com a categoria da intersubjetividade que torna possível a formação da consciência individual, o reconhecimento dos sujeitos na sociedade e no Estado e à conquista da liberdade; iv) *gnosiológico* a partir da dialética entendida como método e sistema científico a partir dos três momentos da evolução do conhecimento: tese, antítese e síntese. Em Hegel, para que o conhecimento seja verdadeiro, absoluto, científico deve passar por uma enunciação ou afirmação da realidade que se pretende expor (tese); seguindo-se pela crítica ou “negação” de dados ou afirmações colocadas (antítese) e, por fim, o “desenvolvimento de uma nova afirmação, assumindo pontos importantes e permanentes da posição original, ampliando-a” (síntese). Trata-se do mesmo processo que ocorre na dialética do senhor e do escravo.

**Palavras chaves:** Escravidão. Dialética. Auto-consciência. Reconhecimento. Liberdade.

## ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the rule of the slave in Aristotle and Hegel based on the historical-philosophical contexts of slavery on the first chapter. We also analyze the philosophical approach of slavery in Aristotle and Hegel on the second chapter. We finally lean over the rule of the slave in Aristotle and Hegel where the following is highlighted: -i) *The household chore* is the only rule described by Aristotle because the slavery had not ability to participate in an other city activities ii) *logical-onthological* or the interdependent relation between the two self-conscious, which search for self assurance upon the emergence of another conscience through the submission and work of the enslaved conscience constituting the forms of struggle for survival of both conscious. We, thus, approach too the social dimension of the human being through the alterity category, since it is inconceivable the existence of the Self without the Other; iii) *ethical-political*, following the recognition theory – a modern philosophical theory which relies on the intersubjectivity category to enable the formation of an individual conscience, a recognition of the subjects in the society and in the state and the achievement of freedom; iv) *gnosiological*, viewing the dialectic as a method and scientific system of the three moments of the knowledge evolution: thesis, antithesis and synthesis. According to Hegel, in order for knowledge to be true, absolute and scientific, it must go through an enunciation or affirmation of reality it intends to display (Thesis); following the critic or “negation’ of affirmations made (antithesis) and, at last, the “development of a new affirmation, assuming important and permanent points of the original position, extending it” (Synthesis), similarly to the process in the master and slave dialectic.

**Key words:** Slavery. Dialectic .Self-conscious. Recognition. Liberty

## INTRODUÇÃO

A sociedade grega era escravagista apesar de viver um regime democrático; era uma democracia de poucos, daqueles que possuíam a cidadania grega e a estes cabia a participação, “a organização e o comando da *Polis*. Ao cidadão era proibido o trabalho braçal, já que ele deveria ter o tempo livre - ócio – para se dedicar à reflexão e ao exercício da cidadania e do bom governo”<sup>1</sup>. As mulheres também faziam parte da classe dos escravos segundo a ordem natural<sup>2</sup>.

Na filosofia antiga somente alguns sofistas e estóicos condenaram a escravidão. A preocupação de outros filósofos gregos era a determinação dos arquétipos como causa primeira do ser, os sofistas (no século V a. C) concentraram seu interesse filosófico no próprio Homem e nos seus problemas. Trata-se, portanto, de questões antropológicas e gnosiológicas; daí, o interesse pela condenação da escravidão. Os estóicos (fins do século IV a. C – III d. C) também condenaram a escravidão natural porque, se a escravidão é ausência de liberdade e, portanto, da auto-determinação, significa que todos os homens têm alguma sujeição, isto é, todos são seres determinados e sujeitos à mesma lei, à lei do Logos. Sendo o estoicismo - “uma doutrina essencialmente moral” - concebe a escravidão moral dos indivíduos se a ação deles for má; é uma negação da escravidão natural e socialmente institucionalizada. Sêneca (4 a.C - 65 d.C), por exemplo, defendia o tratamento humano aos escravos por se tratar de seres humanos.

Na Idade Média prevalece a justificação da escravidão no viés de Aristóteles, isto é, como uma das classes sociais necessárias e úteis para a administração da casa e da cidade<sup>3</sup>. Tomás de Aquino, um dos representantes deste período, justifica a escravidão porque “é útil ao escravo ser governado por um homem mais sábio, é útil a este último ser ajudado pelo escravo”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> CORDI, Cassiano. *Para Filosofar*. São Paulo: Scipione, 1995, p. 197.

<sup>2</sup> Cf. POL, I, 2, 1252 b 5-8.

<sup>3</sup> F. POL, I, 3, 1253 b.

<sup>4</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Porto Alegre: EST – UCS – Sulina, 1980s, II, 2, q.57, a 3, ad 2º..

Na Idade Moderna, concretamente, nos séculos XVII e XVIII a situação sócio-política da Europa abriu caminhos para a luta contra as injustiças e desigualdades: a revolução inglesa (1688-1689), a revolução industrial, a partir dos meados do século XVIII, e, sobretudo a francesa (1789) que defendia os direitos à vida, à liberdade, à igualdade e à fraternidade. Estas novas idéias representam para a Idade Moderna uma inversão histórica na história da humanidade com a queda do absolutismo monárquico e da liberdade restringida a (alguns) indivíduos. A declaração destas novas idéias (princípios) universais constitui o marco importante para a superação da escravidão e as desigualdades entre indivíduos. O contexto histórico mostra-os que os conceitos do escravo e da escravidão se desenvolvem ao longo da história e são objeto de estudo da filosofia e das ciências humanas.

Na presente dissertação pretendemos pesquisar o papel do escravo a partir da justificação aristotélica da escravidão e da sua superação através da dialética hegeliana do senhor e do escravo. E, de todos os filósofos, Aristóteles e Hegel trataram de maneira objetiva e sistemática a temática da escravidão, concretamente, da relação entre o senhor e escravo embora sob perspectivas diferentes. Em Aristóteles este assunto aparece em sua obra *Política*, (Livro I), considerada “um dos grandes clássicos da filosofia política, e em que pulsa o gênio aristotélico da apreensão global da realidade”<sup>5</sup>. Aqui, segundo o estagirita, o escravo é agregado à família grega, que é um dos três elementos que compõem a sociedade: o casal, a família, a aldeia<sup>6</sup>. Participavam da vida da família, marido e mulher, senhor e servo e pais e filhos<sup>7</sup>. Hegel, numa linguagem alegórica, retoma a temática da escravidão na *Fenomenologia do Espírito*, no capítulo IV, seção A, concretamente, na Figura da auto-consciência, onde é apresentado o tema da Verdade da certeza de si mesmo: independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão. Este tema reaparece pontualmente em outras obras hegelianas, sobretudo, nos *Princípios da Filosofia do Direito* (§§ 21, 40, 48, 57, 155). Nestes parágrafos Hegel apresenta argumentos da superação da escravidão tais como: - o indivíduo é intrínseca e naturalmente auto-consciente e com vontade livre, isto é, a auto-consciência e liberdade individual como princípios do direito<sup>8</sup>; - sem o reconhecimento dos direitos

---

<sup>5</sup> Cf. HENRIQUE, Mendes Castro. Introdução à Política de Aristóteles. In: ARISTÓTELES. *Política*. Edição Bilingüe. Lisboa: Vega 1998, p. 17.

<sup>6</sup> Cf. POL. I, 2, 1252a 10ss.

<sup>7</sup> POL. I, 3, 1253 b 1-10.

<sup>8</sup> Cf. FE, § 21.

individuais não há liberdades<sup>9</sup> ; - a pessoa (corpo e espírito) é livre por natureza e, por isso, não deve ser escrava<sup>10</sup>; - no indivíduo devem coincidir direitos e deveres<sup>11</sup>

Várias obras foram escritas sobre esta temática quer seja a partir da escravidão na *Política* de Aristóteles quer seja a partir da figura do senhor e do escravo na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. No entanto, as problemáticas que pretendemos colocar e analisar, neste estudo, são as seguintes: - que papel escravo desempenha na *Polis* de Aristóteles uma vez que nem sequer era considerado cidadão? Qual é o lugar do escravo na sociedade grega segundo o tratado político de Aristóteles? E quanto a Hegel, a nossa questão centrar-se-á no lugar da dialética do Senhor e do escravo na Filosofia moderna: - Que realidade Hegel se propôs a ilustrar ao ter presente os momentos da consciência que se confrontam numa relação de independência e dependência (entre a consciência independente, a do senhor e a consciência dependente, a do escravo)? Qual é o papel desta consciência escrava na sua interação com a consciência dominante?

O nosso debate sobre as questões que aqui levantamos nos conduzirá ao objetivo central da nossa pesquisa que é analisar criticamente o papel do escravo a partir da justificação aristotélica do escravo e sua superação através da dialética do senhor e do escravo. Por isso, apresentaremos, no primeiro capítulo, o conceito e a justificação da escravidão em Aristóteles; no segundo capítulo, discutiremos a dialética do senhor e do escravo em Hegel, sem deixar de lado o confronto com as diferentes interpretações de outros autores. Por fim, no terceiro capítulo, analisaremos o papel doméstico do escravo em Aristóteles e os papéis lógico-ontológico, ético-político e gnosiológico do escravo em Hegel.

Seguiremos, neste estudo, o método analítico crítico na medida em que partiremos de uma abordagem crítica da relação senhor e escravo para identificar e demonstrar o papel do escravo nos dois filósofos. Estamos cientes de que a nossa discussão não pretende esgotar o assunto a que nos propusemos pesquisar.

Esperamos, contudo, que o trabalho que aqui se segue poderá apontar os pressupostos para a identificação de elementos de uma sociedade desigual e despótica, bem como mostrar a contribuição da filosofia política de Aristóteles. Com Hegel, esperamos salientar a superação

---

<sup>9</sup> Cf. FE, § 40.

<sup>10</sup> Cf. FE, §§ 48, 57.

<sup>11</sup> Cf. FE, § 155.

de uma visão aristotélica naturalista que reproduz uma consciência cultural, não obstante a presença de alguns elementos especulativos.

Utilizaremos como referencial teórico a obra de Aristóteles, *Política* e a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Contudo, nos apoiaremos em outras obras de Aristóteles e de Hegel que abordam assuntos relacionados à temática em questão bem como em alguns comentaristas.

## 1 ARISTÓTELES E A JUSTIFICAÇÃO DA ESCRAVIDÃO

A problemática da escravidão colocada por Aristóteles no Livro I da obra *Política* se insere no âmbito da definição e diferenciação dos tipos e âmbitos de governo (na esfera política) e das relações entre os elementos simples que compõem a casa: senhor e escravo, marido e mulher, pais e filhos (na esfera doméstica). A escravidão se desenvolve num “ambiente familiar” porque os escravos faziam parte da família na *Polis* grega. A relação do senhor para com o seu escravo era de propriedade, de autoridade e de subordinação natural, porque o escravo pertencia ao senhor e era utilizado como objeto de propriedade e instrumento de produção e de ação.

### 1.1 O CONCEITO DE ESCRAVO EM ARISTÓTELES

Aristóteles dedica alguns versículos à temática da escravidão no Livro III da *Ética a Nicômaco*<sup>12</sup> e na *Ética a Eudemo*<sup>13</sup>. Contudo, será no Livro I da *Política* onde Aristóteles apresenta o seu objetivo de analisar a teoria da escravatura. Assim, no capítulo 3, introduz o tema do senhor e do escravo, traçando o escopo de sua análise: “Em primeiro lugar tratemos do senhor e do escravo, a fim de indagar as necessidades indispensáveis da existência e, simultaneamente, saber se podemos alcançar sobre tal relação um conhecimento mais exacto do que o corrente”<sup>14</sup>. No capítulo 4, Aristóteles apresenta a temática da escravidão quanto a natureza e quanto a função, isto é, define o escravo como “aquele que por natureza não se pertence, mas é o homem de outro, esse é escravo por natureza”<sup>15</sup> e também como “um instrumento com vista a ação”<sup>16</sup>. No capítulo 5, faz uma distinção entre homens livres e escravos: os escravos, naturalmente feitos para obedecer a natureza os modelou com “a força necessária para os trabalhos pesados e dando a outros a postura erecta e tornando-os

---

<sup>12</sup> Cf. EN III, 1160 b 28-32; 1161 a 30 – 1161 b 10.

<sup>13</sup> Cf. EE 1241 b 18 -24; 1242 a 28-32.

<sup>14</sup> POL. I, 3, 1253 b, 15-18.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 4, 1254 a 14-15.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 1254 a 17.

impróprios para esse gênero de trabalhos, mas tornando-os aptos para a vida de cidadão”<sup>17</sup>, isto é, em homens livres. Ora, esta diferenciação baseada nas condições físicas e, até certo ponto, no uso da razão, torna-se insustentável porque todos os homens – escravos ou livres são naturalmente iguais. O próprio Aristóteles, de forma embaraçosa e paradoxal, afirma que:

“Qualquer das alternativas representa uma dificuldade. É que se, por um lado, eles possuem uma certa virtude, em que seriam diferentes do homem livre? Mas, se por outro, não tiverem virtude, permanece um embaraço visto que são seres humanos e racionais”<sup>18</sup>.

No capítulo 6, Aristóteles oferece mais elementos sobre a ambiguidade do sentido da escravidão e a situação controversa que, neste assunto, se apresenta: - por um lado afirma a escravatura por lei, a dos prisioneiros de guerra, por exemplo; por outro lado, defende a escravatura natural, a dos que nasceram para serem escravos e subordinados<sup>19</sup>. Por fim, no capítulo 7, Aristóteles analisa o poder monárquico do senhor, o de um só que governa toda a casa (sobre os escravos, os filhos e a mulher) e o poder político - democrático “exercido pelos que são livres e iguais”<sup>20</sup>.

O conceito de escravo e do próprio sistema escravagista desenvolveu-se ao longo da história conforme apresentamos na seção anterior. Entretanto, etimologicamente, o termo escravo vem do latim bárbaro *slavu* e significa cativo, aquele que está debaixo do poder absoluto do seu senhor, por compra, por herança ou por guerra; que vive em dependência do outro<sup>21</sup>; ou ainda “indivíduo cuja vida é salva após sua derrota num combate com a condição de colocar as suas forças ao serviço do vencedor”<sup>22</sup>.

Para Aristóteles, o escravo é “aquele que, por natureza, sendo homem não pertence a si próprio, mas a outrem”<sup>23</sup>, aquele que não é fim em si mesmo e é submetido aos outros<sup>24</sup>. Aristóteles aplica o conceito de escravo aos indivíduos inferiores que não se pertencem, mas que pertencem, por natureza, ao outro (ao seu senhor). Trata-se de indivíduos inferiores

<sup>17</sup> Ibidem, 5, 1255 a 26-30.

<sup>18</sup> Ibidem, I, 13, 1259 b 25-29.

<sup>19</sup> Cf. Ibidem, I, 6, 1255 a 5 s.

<sup>20</sup> Ibidem, I, 7, 1255 b 20.

<sup>21</sup> Cf. GRAVE, João / NETTO, Coelho (orgs). *Novo Dicionário Enciclopédico Luso-brasileiro*, Vol. III. Porto: Lello & Irmão, s/d, p. 913.

<sup>22</sup> DUROZOI, Gérard / ROUSSEL, André. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Porto Editora, 2000, p. 134.

<sup>23</sup> POL. I, 4, 1254 a 13-14.

<sup>24</sup> MET. I, 2, 982 b 25-26.

nascidos para serem escravos e instrumentos de produção, que apostam na força física para garantirem os seus trabalhos: “O escravo é uma espécie de propriedade viva e todo ajudante é como que o primeiro de todos os instrumentos [...]. Em qualquer caso, os instrumentos são propriamente assim chamados de produção, enquanto uma propriedade é um instrumento de ação”<sup>25</sup>. Portanto, os termos principais do conceito do escravo, segundo Aristóteles são: *por natureza, propriedade e instrumento de trabalho e de ação*<sup>26</sup>.

Não obstante a descrição do escravo como objeto e instrumento de produção, a “antropologia filosófica” de Aristóteles apresenta o escravo como homem que trabalha, responsável pelos instrumentos inanimados e não simplesmente um instrumento de uso (objeto). Um exemplo disto, aparece no livro *Política* onde o escravo é comparado com o timoneiro e o leme como instrumento: “por exemplo, para o timoneiro o leme é um instrumento inanimado, e o vigia um animado, pois nas diferentes profissões, um ajudante pertence à categoria dos instrumentos”<sup>27</sup>.

Aristóteles reconhece algumas dimensões antropológicas no escravo: racionalidade, animalidade, virtude (embora considere “mais a virtude dos homens livres do que a dos escravos”<sup>28</sup>); também na *Ética à Nicômaco* não duvida da humanidade do escravo<sup>29</sup>; defende também a existência de duas qualidades de humanos: uns livres, com capacidade deliberativa e participantes da felicidade (*eudaimonia*) e outros não-livres, sem faculdade deliberativa e sem poder de participação da felicidade<sup>30</sup>. Estaria, Aristóteles, advogando diferenças na natureza humana ao mencionar a desigualdade entre homens livres e escravos? As diferenças frisadas são de caráter ético-político e gnosiológico porque o escravo não possuía plenamente virtudes éticas (e dianoéticas)<sup>31</sup> e, desse modo, não fazia parte da *Polis*. Estas desigualdades,

<sup>25</sup> POL. I, 5, 1254 a 21-24.27; I, 4, 1253 b 30-1254 a 3.

<sup>26</sup> Cf. Ibidem, 1254 a 14-15. + I, 5, 1255 a 26-30.

<sup>27</sup> POL. I, 4, 1254a 28-30.

<sup>28</sup> Idem, 13, 1259b 20

<sup>29</sup> EN. VIII, 11, 1161b 1.

<sup>30</sup> Cf. POL. III, 9, 1280a 33.

<sup>31</sup> Segundo Aristóteles as virtudes em geral são hábitos racionais ou disposições da alma que tornam o homem bom e apto para cumprir sua tarefa – Cf. EN. II, 2, 1103 b 32; II, 6, 1106 a 22. Distingue-as em éticas e dianoéticas. As virtudes éticas ou morais dizem respeito a parte apetitiva (sensível) da alma e derivam dos costumes e hábitos; e as mais destacadas são: a coragem (*ἀνδρεία*); a temperança (*σωπρσύνη*); a liberalidade (*ἐλευτερίότης*); a magnificência (*μεγαλοπρέπεια*); o justo orgulho (*μεγαλοψυχία*); disposição anônima (*ἄνωνμος*); a calma (*πραότης*); a veracidade (*ἀλήθεια*); a amabilidade (*φιλία*); a espiéituosidade (*εὐτραπέλία*); a modéstia (*ἀδμήμων*); a justa indignação (*νέμεσις*); e a justiça (*δικαιοσύνη*) – Cf. EN. II, 1107 b. As virtudes dianoéticas dizem respeito a parte racional ou intelectual da alma, sendo, por isso, a melhor parte do homem por se tratar de conhecimentos adquiridos pela educação, e não pelo hábitos e exercício. – Cf. EN. VI, 13, 1139 a.

segundo Aristóteles, não têm nada a ver com diferenças de natureza humana entre homens livres e escravos porque admite que todos, pelo uso da razão, são plenamente homens e não se diferem de homens livres”<sup>32</sup>. Por isso, Aristóteles chega a conclusão de que tanto homens livres como escravos possuem virtudes:

“Importa em termos genéricos colocar a mesma questão no que se refere ao que, por natureza, obedece e ao que manda: possuem ambos as virtudes idênticas ou distintas? Se ambos partilham das mesmas virtudes que tornam os homens excelentes [...] porque razão há um deles sempre apto para mandar e o outro para obedecer? [...] Se o governante não for moderado e justo, como poderá governar? E se o governado assim não for, como poderá obedecer bem? E se for destemperado e corrupto, decerto nunca desempenhará nenhum dos seus deveres. Ora, é evidente que de certo modo ambos partilham necessariamente da virtude”<sup>33</sup>.

Se o escravo partilha necessariamente da virtude, da animalidade e da racionalidade com os homens livres, o que caracterizaria o conceito de escravo para Aristóteles? – A resposta a esta questão pode encontrar-se no próprio caráter naturalista do pensamento aristotélico segundo o qual todos os acontecimentos seguem leis da natureza e nega a existência de uma causa fora da natureza; e por isso considera que o escravo é naturalmente não- livre, porque a liberdade é fruto da causalidade natural. Aqui, Aristóteles parte do real (natureza) e chega ao conceito do escravo.

As concepções aristotélicas da escravidão retratam os preconceitos e a realidade social e cultural grega. Aristóteles, diferentemente de Platão que colocava o fundamento do seu pensamento no mundo das Idéias,

“paga seu tributo ao preconceito nacional grego e às condições sociais de seu tempo, quando faz a tentativa de justificar a escravidão com as premissas de que há homens capazes somente do trabalho manual, os quais, por isso, devem ser governados por outros e que esta é, em geral, a relação existente entre bárbaros e gregos”<sup>34</sup>.

---

Para Aristóteles, as virtudes dianoéticas são: a arte (τέχνη); a sabedoria (σοφία); o discernimento (φρόνησις); a inteligência (νοῦς) e a ciência (ἐπιστήμη)– Cf. EN. VI, 1139 b.

<sup>32</sup> Cf. POL. I, 13, 1259b 27-28.

<sup>33</sup> POL. I, 13, 1259b 31-34. 1260a 1- 3.

<sup>34</sup> ZELLER, Edoardo. *Compendio de storia della filosofia Greca*. Firenze: Vanecchi Editore, 1921, p. 156.

Por isso, consideramos Aristóteles um filósofo realista que analisa criticamente a vida sócio-política da Grécia, fala da necessidade de haver escravos para o trabalho manual porque a natureza reserva o ócio e a reflexão para os homens livres; anota que uns são livres e outros escravos<sup>35</sup>. Retrata e analisa criticamente a realidade que observava.

---

<sup>35</sup> Cf. POL I, 5, 1255 a.

## 1.2 JUSTIFICAÇÃO NATURAL DA ESCRAVIDÃO EM ARISTÓTELES

A análise e justificação aristotélica sobre a escravidão é mais profunda comparada com a do seu mestre Platão. No Livro I da *Política*, ao apresentar uma análise crítica do conceito do escravo e da escravidão, Aristóteles busca as últimas causas do sistema escravista. O pensamento de Platão sobre a escravidão é categórico e, por isso, não apresenta uma análise crítica, propriamente dita. Para Platão, o escravo é conforme a lei e sua posição no mundo era a de escravo, distante do mundo da política: “[...] aqueles que são comprados ou obtidos em forma semelhante devemos incontestavelmente chamá-los de escravos”<sup>36</sup>. De maneira mais discriminatória e categórica Platão afirma ainda que o homem “educado perfeitamente despreza seus escravos”<sup>37</sup>. Disto, entendemos a diferença entre a concepção platônica da escravidão e a justificação aristotélica da escravidão. Conforme as afirmações de Platão que antes citamos, a escravidão parece não interessar a vida da República, e, por isso, ser desprezada. Em Aristóteles, embora o escravo não faça parte da vida política e a justificação da escravidão fundamente a naturalidade da escravidão, a relação senhor e escravo garante a felicidade de ambos porque “governar e ser governado são coisas não só necessárias mas convenientes”<sup>38</sup>.

Na *Política*, Aristóteles apresenta duas formas de escravidão: por lei e por natureza. A primeira forma realiza-se a partir de um contrato legal: essa lei é “de certo modo um acordo pelo qual se diz que os despojos da guerra pertencem aos vencedores”<sup>39</sup>. Portanto, os vencidos e prisioneiros de guerra eram tidos como escravos. Aristóteles critica este tipo de escravidão porque nem sempre as guerras são justas. Para ele, natural e justa é a relação senhor e escravo porque é “governar e ser governado são coisas não só necessárias, mas convenientes, e é por nascimento que se estabelece a diferença entre os destinados a mandar e os destinados a obedecer”<sup>40</sup>. A segunda forma de escravidão (por natureza) realiza-se sem o recurso a força e a violência porque a própria natureza se encarrega de distinguir os homens livres dos não livres, sem intervenção da lei.

---

<sup>36</sup> PLATÃO. *O Político*, 289 d.

<sup>37</sup> *Ibidem*, I, 13, 12604-7.

<sup>38</sup> Cf. POL. I, 5, 1254 a 20ss.

<sup>39</sup> POL. I, 5, 1255a 5.

<sup>40</sup> POL. I, 5, 1254 a 20-24.

### 1.2.1 A escravidão como subordinação natural

Como consequência da pertença do escravo ao patrão, seu senhor, a partir de uma relação natural de superioridade – inferioridade, Aristóteles defende que existem homens que desde o nascimento estão marcados para obedecer e outros para comandar. Trata-se de uma escravidão necessária, vantajosa e justa. A subordinação natural do escravo ao seu senhor é semelhante a que ocorre na subordinação do corpo à alma:

“Deveríamos de preferência ver o que é natural nos seres cuja condição é conforme à natureza, e não aquela em que existe corrupção. Devemos, então, considerar aquele indivíduo que tem as melhores disposições tanto de alma como de corpo, no qual isto é evidente [...]. É óbvio, então, que uns são livres e outros, por natureza, e que para estes a escravidão é não só adequada mas também justa”<sup>41</sup>.

A justificação aristotélica da escravidão como subordinação natural encontra-se na própria natureza e não na razão ou na fundamentação moral porque Aristóteles não questiona se a subordinação natural e as desigualdades humanas são compatíveis

“com os valores que o homem carrega dentro dele e se a realidade não deve ser aqui corrigida por um ideal que não se deve ter receio de chamar transcendente. Há casos, que são talvez casos limite, nos quais o direito e a própria natureza – ao menos natureza empírica – devem inclinar-se diante da moral”<sup>42</sup>.

Aliás, uma situação como esta se tornou um dilema na vida de Aristóteles que o levou a agir “conforme a razão” e contra a natureza ao libertar os próprios escravos segundo nos lembra o comentarista de Aristóteles Mendo Castro Henriques: “Convém, ainda, assinalar que a condenação ética do escravo por convenção e a aceitação do escravo por natureza era um dilema significativo para Aristóteles que, por testamento, libertou os seus próprios escravos”<sup>43</sup>. Um dos princípios da justificação da escravidão natural era pertença do escravo ao seu senhor que dizia: “aquele que, por natureza, sendo humano não pertence a si próprio, mas a outrem, é escravo por natureza [...] e uma propriedade [...]”<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Ibidem. 11, 1130 a 31-33.

<sup>42</sup> P. Aubenque, “Politique et éthique chez Aristote”. In: *Ktema*, nº. 5, Estrasburgo, 1980, p. 220.

<sup>43</sup> Henriques, Mendo Castro. Introdução à Política de Aristóteles. In: ARISTOTELES. *Política*. Op. Cit., p. 22.

<sup>44</sup> POL. I, 4, 1254 a, 13-15.

Para Aristóteles, a escravidão natural justifica-se, em primeiro lugar, por um princípio moral particular, o da liberdade em sentido negativo, isto é, tornam-se escravos os indivíduos que não dependem de si mesmos cujas ações não têm ‘causa em si mesmo’, conforme a doutrina aristotélica da causalidade. Esta doutrina sustenta que todas as coisas têm uma causa final, uma finalidade, uma teleologia. Por conseguinte, a doutrina da causalidade de Aristóteles contribui, igualmente, para a justificação natural da escravidão, ao sustentar “a origem e a plenitude dos seres naturais”<sup>45</sup>.

Aristóteles busca na natureza (nos seres humanos e animais) a fundamentação da escravidão natural, isto é, a relação senhor e escravo obedece a ordem natural onde a alma governa sobre ao corpo, o homem domina sobre os animais, o macho é superior à fêmea. Conforme as leis da natureza há homens feitos para a liberdade e outros para a escravidão que, por justiça “natural” devem submeter-se.

Entretanto, estes argumentos em favor da escravidão natural nos levam a questionar se haveria homens que por vontade própria não se pertencem a si mesmos? Ou ainda, se a natureza faz homens escravos? – A resposta de Aristóteles, conforme referimos anteriormente é pré-determinista e naturalista, pois encontra na realidade e na experiência homens que devem comandar e outros que devem obedecer. Fica, portanto, evidente que a condição do escravo não se enquadra no princípio da liberdade aristotélica porque o escravo não realiza plenamente as suas capacidades e, por isso, não era considerado ou legitimado como cidadão da *Polis*.

O argumento principal de Aristóteles na justificação da escravidão natural e, sobretudo, da escravidão como subordinação natural pressupõe o princípio da desigualdade (natural) entre os indivíduos. Ele parte da análise da realidade social do seu tempo e constata que diversas relações são baseadas na subordinação de inferiores aos superiores:

Sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade com unidade de composição, manifesta-se a dualidade de que governa e do que é governado; e isto, que acontece nos seres vivos, releva de

---

<sup>45</sup> FIS. II, 7, 198 a 14,3; 194 -195.

uma lei universal da natureza, porque mesmo entre coisas inanimadas existe, com efeito, alguma autoridade, como sucede, por exemplo, com a harmonia”<sup>46</sup>.

Aristóteles encontra, neste trecho, um pressuposto para legitimar a escravidão natural por se tratar de relacionamentos “naturalmente” desiguais, aqueles que ocorrem entre marido e mulher (marital), pais e filhos (paternal) e senhor e escravo (despótico)<sup>47</sup>.

As realidades social, política e econômica observada por Aristóteles eram marcadas por estas desigualdades sociais que acabaram se tornando em princípio de legitimidade da escravidão. A legitimidade da escravidão segundo o estagirita reside, portanto, na submissão natural de uns em relação a outros, dos mais fracos em relação aos mais fortes. Por isso, é importante frisar, que Aristóteles não condena a escravidão como instituição, pois reconhece *de iure* que existe escravidão por natureza que a define, conforme referimos anteriormente, como aquela aptidão de ser a coisa do outro e que tenha a razão de ser parte, isto é, de ser propriedade<sup>48</sup>. Trata-se de uma fundamentação moral da escravidão; daí que, para Aristóteles, a escravidão destituída de uma base moral universal, isto é, não natural é ilegítima porque não é uma relação benéfica e não supõe a liberdade; e “o modo de proceder com os escravos e por que razão é melhor propor a todos os escravos a liberdade como recompensa”<sup>49</sup>. Encontramos, nesta citação, uma das primeiras manifestações abolicionistas na história.

O próprio Aristóteles reconhece a complexidade da legitimidade da escravidão e, em sua análise, apresenta quer a fundamentação natural quer a fundamentação legal (convencional) da escravatura ao considerar que, por um lado, “aquele que, por natureza, sendo humano, não pertence a si próprio, mas a outrem, é escravo por natureza”<sup>50</sup>; e que, por outro lado, “existem escravos e escravatura em virtude da lei; e essa lei é de certo modo um acordo pelo qual se diz que os despojos da guerra pertencem aos vencedores”<sup>51</sup>. Este dilema acompanha o pensamento aristotélico a ponto de não deixar claro onde reside a legitimidade da escravidão, isto é, se o fundamento da escravidão é natural ou é fruto de um princípio legal (convencional). Contudo, partindo da análise que Aristóteles faz sobre várias posições de outros pensadores da época critica mais a escravidão por convenção:

---

<sup>46</sup> POL. I, 5, 1254 a 29-32.

<sup>47</sup> Cf. POL. I, 13, 1260 a 9.

<sup>48</sup> Cf. POL. I, 5, 1254 a 34.

<sup>49</sup> POL. VII, 11, 32-33.

<sup>50</sup> POL. I, 4, 1254 a 14-15

<sup>51</sup> POL. I, 6, 1255 a 5-7.

“Contra a justeza disto muitos dos juristas movem uma «acusação de ilegalidade» [...]; consideram nocivo que um homem, só porque pode exercer violência e tem uma força superior, faça da sua vítima um escravo e um subordinado [...]. Existem ainda outros que tendendo, segundo pensam, para uma certa forma de justiça [...] consideram que a escravatura na guerra é sempre, em qualquer parte, justa. Mas contradizem-se porque a causa das guerras pode não ser justa e ninguém pode reconhecer como escravo, de maneira alguma, a quem não o merece ser”<sup>52</sup>.

Apesar das constantes aporias aristotélicas sobre a legitimidade da escravidão presentes na *Política*, o estagirita defende a escravidão (natural), sobretudo ao afirmar que é desejável tanto para os homens livres (senhores) como para os escravos pelo fato de ser a realidade dos seres vivos, proveniente “de uma lei universal natural”<sup>53</sup>. Para Aristóteles, a escravidão é legítima porque existe uma submissão natural dos mais fortes sobre os mais fracos, dos machos sobre as fêmeas (homens sobre as mulheres), da alma sobre o corpo, do senhor sobre o escravo:

“Governar e ser governado são coisas não só necessárias mas convenientes, e é por nascimento que se estabelece a diferença entre destinados a mandar e os destinados a obedecer [...]. A relação entre o homem e a mulher consiste no facto que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um governante, outra, governada. O mesmo tem que, necessariamente, ocorrer para toda a humanidade. [...] Um ser vivo é composto pela alma e pelo corpo; o primeiro é o governante por natureza, o segundo, o governado”<sup>54</sup>.

Para Aristóteles, portanto, a escravidão é uma realidade imutável, determinada pela ordem natural e, por isso, defende a escravidão natural, pois “considera-a mesmo desejável para os que são escravos por natureza [...]. Condena, porém, a existência de escravos por convenção, resultantes de contrato ou conquista”<sup>55</sup>. Esta justificação natural da escravidão prevaleceu durante vários séculos, devido a cobertura legal da escravidão a partir do próprio ordenamento jurídico vigente nos Impérios e da não condenação por parte da maioria dos filósofos gregos.

---

<sup>52</sup> POL. I, 7-11. 22-25.

<sup>53</sup> POL. I, 5, 1254 a 31.

<sup>54</sup> POL. I, 4, 1254 a 20-23; 1254 b 13-15; 1254 b 3-5.

<sup>55</sup> HENRIQUE, Mendes Castro. Introdução à *Política* de Aristóteles. In: ARISTÓTELES. Op. cit., p. 21.

## 1.2.2 Natureza humana e escravidão

As expressões “objeto de propriedade” e “instrumento de produção e de ação” nos remetem à consideração de que se trata de coisas ou substâncias materiais, inanimadas que pertencem a um dono e são usadas na produção. Apesar de o escravo possuir um *status* inferior na *Polis* grega, não encontramos, quer no contexto histórico quer no contexto filosófico, alguma indicação que este fosse considerado um ser não humano. Para Aristóteles, o escravo é o instrumento enquanto meio para se alcançar um fim e, por isso, sem a “faculdade deliberativa”<sup>56</sup>, isto é, sem capacidade ou poder de escolha<sup>57</sup>. Na *Política* de Aristóteles o escravo não está “sujeito a condições de vida desumana [...] mas tem a ver com o estatuto econômico de meio destinado a promover a vida da casa ao nível da obtenção de recursos indispensáveis à esfera familiar”<sup>58</sup>.

Desde a antiguidade grega até aos nossos dias, a interpretação e a aplicação destes argumentos de Aristóteles (do escravo como objeto e instrumento) deu origem ao tratamento desumano aos escravos e a consequente classificação de alguns povos como inferiores. A título de exemplo, a Bula *Sublimis Deus* (Deus sublime) de Papa Paulo III, promulgada a 2 de junho de 1537, condena a posição de alguns dominadores e evangelizadores que desejando saciar sua ganância se atreviam a afirmar que os índios ocidentais e meridionais e outras gentes deviam obediência à Igreja e aos poderosos. Estes eram tratados como se fossem animais e reduzidos a servidão. A *Bula* conclui dizendo que os índios são verdadeiros homens, possuem e gozam da liberdade e do domínio de suas propriedades<sup>59</sup>.

O jornalista (e historiador) Júlio Chiavenato, autor do livro *O negro no Brasil*, registra algumas influências de cunho aristotélico dos políticos e classes dominantes do Brasil no final do século XIX, tais como: - a escravidão é benigna; o escravo é marcadamente inferior; o escravo não pode frequentar a escola; escravo não é gente, é objeto (peça) vendido como tal:

---

<sup>56</sup> POL. I, 13, 1260 a 12.

<sup>57</sup> Cf. GARNSEY, P. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. London: Cambridge University Press, 1996, p. 1.

<sup>58</sup> AMARAL, António Campelo / GOMES, Carlos Carvalho. Tradução e notas. In: ARISTÓTELES. *Política*. Op. cit. p. 594, nota 4.

<sup>59</sup> PAULO III. *America pontificia primi saeculi evangelizationis*, 1453-1592. Vaticano: Editora Joseph Metzler, I, 1991, pp.364-366.

por metro e por tonelada<sup>60</sup>. Porém, Aristóteles distinguia os instrumentos inanimados dos animados embora todos servissem como meios para se alcançar os bens da casa:

“Uns são inanimados e outros animados (por exemplo, para o timoneiro o leme é instrumento inanimado e o vigia um animado, pois nas diferentes profissões, um ajudante pertence à categoria dos instrumentos). Assim também, a coisa possuída é um instrumento para viver e a propriedade consiste num conjunto de instrumentos, o escravo é uma espécie de propriedade viva e todo o ajudante é como que o primeiro de todos os instrumentos [...]. Em qualquer caso, os instrumentos propriamente assim chamados são instrumentos de produção, enquanto que uma propriedade é um instrumento de ação. De um tear provém algo mais do que o seu simples uso, de uma cama ou de um adorno apenas o seu uso”<sup>61</sup>.

Esta distinção entre instrumentos animados e inanimados, ligada a temática da escravidão em Aristóteles, remete-nos a questionamentos de natureza ética: - seria o escravo, segundo Aristóteles, verdadeiramente humano já que é um instrumento de produção, embora animado? - teria alguma capacidade virtuosa? - Ou ainda, desenvolveria alguma relação de amizade com o seu senhor? Na *Política*, Aristóteles considera que o escravo é um ser humano, porém, inferior e incompleto pela falta de liberdade nos seus atos e é nisto que se diferencia dos homens livres. Quanto à virtude, a resposta é positiva porque o escravo é dotado de razão e, portanto, não pode ser considerado não humano porque é dotado de virtudes. Contudo, a ambiguidade é bastante notável nestas colocações, sobretudo quando se lê o seguinte:

“A primeira questão que se poderia colocar acerca dos escravos é se, para além das virtudes instrumentais e servis, possuem outra virtude mais valiosa do que essas, como, por exemplo, a temperança, coragem, justiça e outras disposições morais do gênero. Ou será que não têm nenhum outro mérito se não o que decorre dos seus préstimos corporais? Qualquer das alternativas representa uma dificuldade. É que, se por um lado, eles possuem uma certa virtude em que seriam diferentes do homem livre? Mas se, por outro lado, não tiverem virtude, permanece um embaraço visto que são seres humanos e racionais”<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Cf. CHIAVENATO, Júlio José. *O negro no Brasil*. 4ª. edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 45, 54, 123, 143, 232.

<sup>61</sup> POL. I, 4, 1253 b 27-32; I, 4, 1254 a 1-4.

<sup>62</sup> POL. I, 13, 1259 b 22-29.

O escravo é também propriedade do seu senhor que não se pertence a si próprio. Aristóteles explicita esta questão ao aplicar o termo *propriedade* como sinônimo de *parte*:

“apenas parte de outra coisa, mas também lhe pertence inteiramente. Assim também sucede com a propriedade. Do mesmo modo, assim como o senhor somente o é enquanto senhor do escravo, mas não lhe pertence, o escravo não é apenas escravo do seu senhor: pertence-lhe inteiramente [...]. Assim também a coisa possuída é instrumento para viver e a propriedade consiste num conjunto de instrumentos; o escravo é uma espécie de propriedade viva e todo o ajudante é como que o primeiro de todos os instrumentos [...]. Em qualquer caso, os instrumentos propriamente assim chamados são instrumentos de produção, enquanto uma propriedade é um instrumento de acção”<sup>63</sup>.

A partir desta definição que o próprio Aristóteles nos apresenta, no Livro I da *Política*, constatamos que a caracterização do escravo como propriedade e instrumento de produção e de ação enquadra-se no sistema sócio-político e econômico vigente, onde o escravo fazia *parte* do governo doméstico composto também pelo pai, filhos, esposa (a família). Esta é considerada uma das classes que constitui a cidade<sup>64</sup> e que faz *parte* da administração de uma casa ou família tendo como tarefa a aquisição de bens e, portanto, como instrumento de produção e de ação<sup>65</sup>. Ao desempenhar tais tarefas, o escravo propiciava ao senhor o tempo para dedicar-se à filosofia e à vida e organização política<sup>66</sup>. Portanto, conforme analisaremos mais adiante, (no 3º. Capítulo), o papel ou o estatuto do escravo não se pode restringir apenas ao de instrumento de produção, pois mediante o seu trabalho o escravo goza de um estatuto econômico.

Apesar da relação entre o senhor e o escravo ser considerada despótica ocorre nela certa relação de ‘amizade’ baseada em interesses comuns, uma relação de utilidade mútua, que os faz comunicar e corresponder porque “o escravo é como que parte do seu senhor, uma espécie de parte animada do corpo deste, mas uma parte separada”<sup>67</sup>. Por isso, para Aristóteles, a amizade só acontece na escravidão natural e não naquela “por convenção ou

<sup>63</sup> POL. I, 4, 1254 a 9-14; 1253b 30 – 1254a 3.

<sup>64</sup> Cf. POL. Capítulo 2.

<sup>65</sup> Cf. POL. Capítulos 3 e 4.

<sup>66</sup> Cf. POL. Capítulo 7.

<sup>67</sup> POL. I, 7, 1255 b 10 –12.

violência”<sup>68</sup>. Com isto, entendemos que Aristóteles retrata uma situação na qual o escravo era bem tratado porque fazia parte da família grega, um dos elementos da constituição da cidade.

A desigualdade entre o senhor e o escravo, em Aristóteles, entendê-mo-la como sinônimo de diferenças naturais que, no entanto, tem implicações políticas. Portanto, em Aristóteles a desigualdade (a diferença) não é de natureza humana, mas sim ética, política e psicológica. Segundo a teoria da escravatura de Aristóteles, no Livro I da *Política*, os indivíduos nascidos como escravos eram diferentes dos indivíduos livres por não serem virtuosos, pela inaptidão para fazer deliberações, por não participar da vida política e por pertencerem ao outro.

Em Aristóteles, a escravidão sem base moral, isto é, não natural é ilegítima porque não é uma relação benéfica e não supõe a liberdade. Com este princípio, Aristóteles justifica e defende a escravidão como subordinação por ordem natural que ele designa como aquela aptidão de ser a coisa de outro e que tenha a razão de ser parte, isto é, de ser propriedade:

“[...] o escravo não é apenas escravo do seu senhor; pertence-lhe inteiramente. [...] por natureza, sendo humano, não pertence a si próprio mas a outrem, és escravo por natureza. [...] É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro ( e é esta a razão porque pertence de facto) e também aquele que participa da razão o suficiente para a aprender sem, contudo, a possuir”<sup>69</sup>.

Outro elemento de destaque é a comparação da natureza do escravo com a do animal por causa do tipo de serviço que estes prestam. Todos prestam serviços corporais porque foram modelados assim pela natureza “para trabalhos pesados e dando a outros a postura erecta e tornando-os impróprios para esse gênero de trabalhos, mas tornando-os aptos para a vida de cidadão”<sup>70</sup>. Fica patente, mais uma vez, que Aristóteles não considera os escravos não humanos, no entanto, salienta que quanto a utilidade desempenham praticamente o mesmo papel: “Quanto a utilidade, escravos e animais domésticos pouco diferem, prestam ambos auxílio ao corpo, na medida das nossas necessidades”<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Idem.

<sup>69</sup> POL. I, 4, 1254 a 10-15. 20.

<sup>70</sup> POL I, 5, 1254 b 28-30.

<sup>71</sup> Ibidem, 25.

É mister notar que Aristóteles é criterioso ao fazer distinções entre homens livres e escravos. Na equiparação de escravos e animais frisa que é quanto a utilidade nos serviços domésticos. Aliás, a realidade da escravidão em todos os períodos da história nos mostra que os escravos faziam serviços pesados, diferentes de seus senhores, semelhantes aos realizados pelos animais. Só que esta comparação não reduz o homem a mero animal (não humano) como foi erroneamente defendido pelos escravistas modernos e contemporâneos conforme mencionamos antes.

### 1.2.3 Escravidão, trabalho e política

Aristóteles afirma que o “homem é, por natureza, um ser vivo político” [...] e é comparável à peça isolada de um jogo<sup>72</sup>. Contudo, o termo “político” deve ser entendido no sentido de cidadão, participante da vida da cidade e não apenas membro da sociedade<sup>73</sup>. Por que o escravo não participava da política, da educação e não possuía a capacidade deliberativa. O escravo fazia parte da classe inferior e segregado da política. Não se podiam considerar cidadãos as várias classes dos escravos, daqueles que viviam pelo trabalho manual e que a existência da cidade não dependia deles:

“Dizemos que existem vários de serviços, pois há muitas tarefas a executar. Uma destas formas de serviço é a dos trabalhadores manuais. Este serviço, como o seu próprio nome indica, é feito por homens que vivem do trabalho com as suas mãos [...]. Esta é a razão pela qual, em algumas cidades, os artesãos eram excluídos dos cargos políticos [...]. O homem bom, o político e o bom cidadão não devem aprender as tarefas pelos subordinados<sup>74</sup>.”

Esta colocação de Aristóteles nos remete a relação negativa entre o trabalho escravo e a política. Na *Polis* de Aristóteles o escravo trabalhava apenas para a satisfação das necessidades da família e o resultado do seu trabalho não era notável e reconhecido na cidade. O trabalho não trazia a felicidade ao escravo porque não fazia parte do órgão garantidor da *eudaimonia* (felicidade) – que é a *Polis*. Segundo Aristóteles, a felicidade é “uma atividade da alma, desenvolvida em conformidade com a virtude<sup>75</sup>”. Ora, esta atividade da alma não era desempenhada pelo escravo, que apenas se ocupava das coisas do corpo sem poder realizar plenamente as suas capacidades humanas. A felicidade se alcança pelas virtudes da alma: “a felicidade reside no fato de viver uma vida feliz, de acordo com as virtudes e sempre em vista ao bem coletivo<sup>76</sup>”. O trabalho do escravo visava a satisfação das necessidades da família, um dos três elementos da cidade<sup>77</sup>. Para Aristóteles, a felicidade não tem em vista apenas um bem

<sup>72</sup> POL. I, 2, 1253 a 3.

<sup>73</sup> Cf. AMARAL, Antônio Campelo/GOMES, Carlos carvalho. Traduções e Notas. In: ARISTÓTELES. *Política*. Op. Cit. p. 595.

<sup>74</sup> POL. II, 4, 1277 a 35 – 1278 b 5.

<sup>75</sup> EN I, 13, 1102 b.

<sup>76</sup> Cf. EN I, 7, 1098 b 13ss.

<sup>77</sup> Cf. POL. I, 2, 1252 a 10ss.

particular mas o bem comum<sup>78</sup>. A política de Aristóteles está, portanto, intimamente ligada a ética porque o fim da *Polis* visa também o bem estar (felicidade): “a cada um, corresponde uma parcela de bem estar. Este é o fim principal quer da comunidade quer de cada indivíduo”<sup>79</sup>.

No entanto, o trabalho do escravo era importante para a liberação do senhor para a participação e organização da vida política. Contudo, pelo trabalho o escravo não alcançava a felicidade. O trabalho aparece como sinônimo de infelicidade, na medida em que, pelo trabalho o escravo não vive o sentido de sua existência, que só o ser político o vive. O mundo do escravo é o mundo do trabalho.

Em função do que salientamos no parágrafo anterior, cabe aqui, mencionar que a escravidão nos dias de hoje consiste em pertencer e trabalhar para a felicidade dos outros em detrimento da individual ou particular. A escravidão não consiste no trabalho em si, mas reside no fato de quem trabalha tornar-se propriedade e instrumento de produção do outro, sem condições para a satisfação das necessidades individuais e uma vida digna e feliz.

Em suma, podemos concluir que tanto, a animalidade como a racionalidade parcial do escravo não eram suficientes para unir a escravidão da política. O homem livre e político é, para Aristóteles, aquele que faz o exercício total de sua racionalidade. Aliás, considera a melhor cidade aquela que tiver maior felicidade fruto da atividade da razão<sup>80</sup>. Outro elemento importante para pertencer a *Polis* de Aristóteles é a capacidade deliberativa e a não dependência do outro para sobreviver (liberdade) que caracteriza o homem como animal político.

---

<sup>78</sup> Cf. EN I, 7, 1097 b 8ss.

<sup>79</sup> POL III, 6, 1278 b 20.

<sup>80</sup> Cf. POL. Livros II, III, VII, VIII.

#### 1.2.4 Paradoxos da teoria aristotélica da escravidão

A obra da *Política* de Aristóteles, sobretudo, no Livro I, capítulos 3-7, apresenta-nos vários pensamentos paradoxais sobre a escravidão. Passamos a destacar alguns destes paradoxos ou ambiguidades:

-Apesar de salientar a igualdade de natureza humana (de todos os homens) afirma, no entanto, diferenças entre homens livres e escravos. Embora compreendamos a desigualdade (em Aristóteles) como diferença, parece-nos que Aristóteles não deixa claro onde reside a diferença original entre os homens. A incapacidade de o escravo não fazer o uso de sua racionalidade e de suas virtudes à medida dos homens livres deve-se ao fato de ser vedado a isso. Quem fica marginalizado a educação e a participação das atividades da cidade acaba não fazendo uso das suas capacidades. Aliás, a própria natureza, segundo Aristóteles, destinava os escravos a de faculdades cognitivas e éticas, próprias dos homens livres. O paradoxo aristotélico quanto a este ponto está em admitir, por um lado, a racionalidade e virtude de todos e negar o uso destes por parte do escravo. O próprio Aristóteles reconhece este embaraço: “É que se, por um lado, eles possuem uma certa virtude, em que seriam diferentes do homem livre? Mas se, por outro lado, não tiverem virtude, permanece um embaraço visto que são seres humanos e racionais”<sup>81</sup>

- O escravo fazia parte da família grega como membro do primeiro elemento constituinte da cidade. Aristóteles afirma que o escravo mantinha relações de interesse com os outros membros: pai, mulher, filhos. Todo o progresso da cidade se atingia pelo trabalho manual do escravo. O ócio dos homens livres não seria responsável pelo progresso e vida da cidade. Apesar de toda esta participação do escravo Aristóteles o define como um ser não político.

- Defende e justifica a escravidão natural, cuja intervenção das leis (intervenção humana) tornaria a escravidão injusta:

“[...] outros [...], segundo pensam, para uma certa forma de justiça (já que a lei é uma forma de justiça) consideram que a escravatura na guerra é sempre, e em

---

<sup>81</sup> POL I, 13, 1259 b, 25-29.

qualquer parte, justa. Mas contradizem-se porque a causa das guerras pode não ser justa e ninguém pode reconhecer como escravo, de maneira alguma, a quem não o merece ser. Por outro lado, pode suceder que os considerados de mais nobre nascimento se tornem escravos e descendentes de escravos, caso sejam capturados e vendidos”<sup>82</sup>.

Não obstante a esta não preferência da escravidão convencional (por lei), Aristóteles acha melhor libertar os escravos: “Mais adiante discutiremos o modo de proceder com os escravos e por que razão é melhor propor a todos os escravos a liberdade como recompensa”<sup>83</sup>. A sugestão de Aristóteles trata-se de uma intervenção humana<sup>84</sup> contra a ordem da natureza que determina todas as coisas. Contudo, o carácter ambíguo e paradoxal das posições aristotélicas sobre a escravidão faz parte, segundo o nosso estudo, do carácter especulativo do seu pensamento. Para chegar a justificação natural da escravidão Aristóteles analisou outras opiniões que circulavam acerca, na época, sobre o assunto. Para citar alguns exemplos de opiniões contrárias, encontramos no Livro I da *Política* de Aristóteles frases como: “Não é difícil ver quem defende o contrário [...]. “Contra a justeza disto muitos dos juristas movem uma ‘acusação de ilegalidade’ [...]”<sup>85</sup>; “outros [...] consideram que a escravatura na guerra é sempre, e em qualquer parte, justa”<sup>86</sup>.

Outro mérito das especulações (paradoxais) aristotélicas, concretamente sobre a teoria da escravidão, é a distinção entre direito natural e direito positivo. Ao justificar a escravidão natural Aristóteles considera a existência de uns que governam ou comandam e outros que são governados ou que obedecem: “acontece nos seres vivos, releva de uma lei universal da natureza, porque mesmo entre as coisas inanimadas existe, com efeito, alguma autoridade, como sucede por exemplo com a harmonia”<sup>87</sup>. A própria “relação entre o homem e a mulher consiste no facto de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um governante, outra governada. O mesmo tem que, necessariamente, ocorrer para toda a humanidade”<sup>88</sup>. Aristóteles considera esta realidade natural que, portanto, não foi imposta por uma lei,

<sup>82</sup> POL I, 6, 1255 a 22-28.

<sup>83</sup> POL VI, 10, 1330 a 34.

<sup>84</sup> Aristóteles veio a cumprir esta proposta (intervenção), não no tratado da *Política*, mas no tratado *Econômicos* I, 5, 1344 b 15. – Cf. AMARAL, António Campelo / GOMES, Carlos de Carvalho. Tradução e Notas. In: ARISTÓTELES. *Política* [Edição Bilingue]. Lisboa: Vega, 1998.

p. 643.

<sup>85</sup> POL I, 6, 1255 a 1-10.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 22-23.

<sup>87</sup> POL I, 5, 1254 a 30-33.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 1254 b 13-14.

convenção ou contrato. Trata-se de uma lei comum, aplicável a todos os acontecimentos e lugares. Encontramos aqui elementos que definem o jusnaturalismo<sup>89</sup> (direito natural) em Aristóteles como lei da natureza de caráter universal. Este conceito de direito natural reaparece de maneira explícita na *Ética a Nicômaco* onde o estagirita distingue o direito natural do positivo define o direito natural como o melhor e imutável em toda a parte<sup>90</sup>, é “o que tem a mesma força em toda a parte e é independente da diversidade de opiniões”<sup>91</sup>. Tanto na *Política* como na *Ética a Nicômaco* Aristóteles define o direito positivo como aquele que é baseado na convenção ou contratos que podem variar de circunstância em circunstância<sup>92</sup>. Nesta mesma linha, destacamos a leitura de Vandyck Nóbrega Araújo sobre a distinção aristotélica entre direito natural e positivo que compara o direito natural com o fogo que

---

<sup>89</sup> O jusnaturalismo no pensamento filosófico não foi interpretado da mesma maneira, ao longo da história da Filosofia. A concepção jusnaturalista da filosófica clássica de Aristóteles e de outros filósofos gregos, com a exceção dos sofistas e estóicos, forneceu argumentos para a justificação da escravidão. Os filósofos não condenaram a escravidão influenciados pelo jusnaturalismo cosmológico (justificação natural da escravidão). O mesmo se pode dizer em relação a Idade Média, com a influência do jusnaturalismo teológico (filosofia escolástica que coloca na divindade seu fundamento jurídico. A escravidão é legitimada por ser necessária devido as insuficiências humanas. A escravidão é vista como uma classe social necessária para a administração da casa e da cidade – Cf. TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Porto Alegre: EST-UCS – SULINA, 1980 s, II, 2, q. 57, a 3, ad 2º. Na filosofia Moderna, com a tentativa de superação do jusnaturalismo clássico começaram a surgir questionamentos sobre a legalidade da escravidão. Nota-se uma mudança de paradigma filosófico com a influência do jusnaturalismo racionalista: a razão humana como fundamento do ordenamento das coisas. Filósofos como Hobbes, Rousseau e outros condenaram a escravidão porque não encontravam pressupostos jusnaturais que a justificasse. A razão humana presente em todos os indivíduos determina a dignidade e autonomia da pessoa – Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 118; + Cf. ROUSSEAU ROUSSEAU, Jean Jacques. Discours sur l'origine de la justice parmi les hommes. Apud VV.AA. *Os filósofos através dos textos. De Platão a Sartre*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 142. Kant inverte o jusnaturalismo aristotélico e considera que o indivíduo nasce livre *versus* homens naturalmente não livres, meios ou instrumentos - Cf. 3ª. formulação do imperativo categórico kantiano. Hegel, através da dialética do reconhecimento, afirma que a escravidão não tem fundamento ético-político porque em todo e qualquer indivíduo deve coincidir (nele) direitos e deveres – Cf. FD § 155 acréscimo. Depois de Hegel nenhuma abordagem filosófica justifica a escravidão natural. Marx considera a escravidão como um estágio da história já ultrapassado, como um segundo estágio progressivo dos modos de produção – Cf. ENCICLOPÉDIA DO MUNDO ACTUAL. *Marxismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1977, p. 329. Nietzsche considera a escravidão necessária quando o homem perde seus poderes e se torna escravo para o bem de todos – NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 153. Do século XX destacamos os pensamentos de Kojève que considera que o homem pode sair da escravidão e pode alcançar sua realização plena e definitiva através da auto-consciência de si e, por isso, também do outro, conquistando, desse modo sua liberdade e o reconhecimento mútuo e recíproco - KÖJÈVE, Alexandre. À guisa de Introdução. In: *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, pp. 24-25. Para Arendt, a escravidão é uma forma de não reconhecimento da pessoa humana como sujeito de direitos inalienáveis e da coisificação do homem – Cf. HANNA, Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 94. No alvorecer do século XXI, Rawls descarta qualquer forma de escravidão: primeiro, porque para Rawls os sujeitos são iguais em direitos e deveres conforme os princípios de igual liberdade (*igual liberty*) e de igualdade equitativa de oportunidades (*fair equality of opportunities*); segundo, porque sendo uma relação não desigual provê benefícios à classe menos privilegiada da sociedade - Cf. RAWLS, John. *Liberalismo Político*. 2ª. edição. São Paulo: Ática, 2000, p. 45-46.

<sup>90</sup> Cf. EN V, 16, 1135 a 1.

<sup>91</sup> EN V, 6, 1135 a 17.

<sup>92</sup> Cf. POL I, 6, 1255 a 22-28.

queima tudo da mesma maneira. O direito positivo é mutável, pode variar de cidade em cidade, da Grécia para Pérsia<sup>93</sup>.

Podemos afirmar que as aporias aristotélicas sobre a teoria da escravidão nos fazem compreender também a concepção da natureza do direito em Aristóteles, que pode ser natural e legal: “ é natural a que tem em todos os lugares a mesma força e não depende de várias opiniões ; legal, é a que na origem pode ser indiferente em vários lugares, mas que uma vez estabelecida se impõe<sup>94</sup>. Conforme analisamos, para Aristóteles, a escravidão e toda a realidade tem como fundamento o direito natural<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Cf. ARAÚJO, Vandyck Nóbrega. *Fundamentos do direito natural*. Porto Alegre: Fabris, 1998, p. 38.

<sup>94</sup> Cf. EN V, 1134 b 18 – 1135 a 5.

<sup>95</sup> Cf. POL I, 5,1254 a 30 ss.

## 2 A DIALÉTICA HEGELIANA DO SENHOR E DO ESCRAVO: HEGEL EM BUSCA DA SUPERAÇÃO DA ESCRAVIDÃO

Hegel apresenta a dialética do senhor e do escravo na *Fenomenologia do Espírito* (1807), seção A do capítulo IV, na temática da auto-consciência ou da “Verdade da certeza de si de mesmo”: Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão (§166 [178]-196). Descreve a passagem da consciência para a auto-consciência uma vez que “para a auto-consciência há outra auto-consciência” (§ 187) e “o agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto seu agir como agir de outra” (§ 182). Trata-se, portanto, de um duplo reconhecimento no qual as duas consciências mergulham no seu ser-para-si e se reconhecem como singularidade diante da outra consciência também singular. Portanto, apesar de ser uma relação desigual, o senhor reconhece o escravo como outra consciência, e se manifesta a ele como sujeito. O escravo, por sua vez, através de sua consciência servil, trabalha com a natureza e ao obter o fruto do seu trabalho do qual o senhor depende, supera a sua condição escrava e se reconhece independente. Quando as posições se invertem, quer do ponto de vista do reconhecimento das duas consciências como sujeito, quer do ponto de vista do trabalho, estamos diante da negação da negação que implica o reconhecimento das duas consciências.

A dialética hegeliana é entendida como negação da negação, que culmina na síntese ou na afirmação enquanto superação das contradições e não como negação radical. Aqui, Hegel supera a concepção da dialética tradicional onde os opostos eram o Eu e o Não-Eu cuja conciliação ocorria pela oposição do Não-Eu por parte do Eu e pela determinação que do Não-Eu se reflete por sua vez sobre o Eu, produzindo no Eu a representação<sup>96</sup>. Todavia, encontramos também outros significados de dialética dos pensadores gregos da antiguidade até Hegel.

---

<sup>96</sup> Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2ª. edição. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 252s

## 2.1 O conceito de dialética: da antiguidade até Hegel

O termo dialética provém do grego – διαλεκτική (τέχνη) e, na Grécia Antiga significava a arte do diálogo<sup>97</sup> e “aos poucos, passou a ser a arte de, no diálogo, demonstrar uma tese por meio da argumentação capaz de definir e distinguir claramente os conceitos envolvidos na discussão”<sup>98</sup>. Contudo, na história do pensamento filosófico este termo recebeu significados diferentes. Xenofontes (século V a. C) utilizou este termo ao citar o verbo que Sócrates utilizou para caracterizar a atitude de homens que raciocinavam em grupo e decidiam em conjunto<sup>99</sup>. Encontramos aqui uma das características da dialética tradicional que é a contraposição de vários argumentos para se chegar a outras idéias. Platão (427-347 a.C) concebe a dialética como uma ciência que se ocupa das relações de todo o real, isto é, uma relação entre o ser e não-ser e não apenas uma unidade fechada em si e imóvel, como afirmava Parmênides. Segundo esta concepção o ser não é só mobilidade, mas é também imobilidade; a realidade é a compenetração mútua entre o ser e o outro. Por isso, “a dialética platônica está intimamente ligada com o tema da ‘participação’ e, portanto, com o problema do ser”<sup>100</sup>. Com Platão a dialética deixa de ser διαλεκτική τέχνη e adquire um sentido mais filosófico e metodológico. Encontramos esse deslocamento de sentido a partir de alguns dos seus textos, sobretudo em *Fédon*, no *Banquete* e no *Mito da Caverna*.

Segundo Bornheim, Platão ao afirmar, em *Fédon*, a separação da alma e do corpo propõe a contemplação do mundo das Idéias onde surgem as coisas sensíveis e concebe a dialética como separação que ocorre em três níveis: - no nível *ôntico*, encontra-se a separação entre os entes e as sombras, que Platão considera o nível negativo, precário; - no nível *ontológico*, a separação entre mundo sensível (das matérias) e o mundo das Idéias (inteligível). Neste nível ocorre o binômio da dialética: unicidade e multiplicidade; - no nível *Metafísico*, que se situa entre a separação ôntica e ontológica, isto é, entre o mundo sensível e o mundo das Idéias. Por isso, em Platão ocorrem dois tipos de dialética: a ontológica e a metafísica porque o nível ôntico não se efetiva, é negativo e, por isso, não completa o processo dialético. No *Banquete*, aplica o tema da separação do amor entre homem e mulher

---

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> KONDER, Leandro. *O que é Dialética*. 17ª. edição. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 7.

<sup>99</sup> Cfr. SICHIROLLO, Lívio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1980, pp. 11.15.

<sup>100</sup> BORNHEIM, Gerd Alberto. *Dialética: teoria, práxis, ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética*. 2ª. edição. Porto Alegre: Globo, 1983, p. 29.

que, inicialmente, formavam um único ser; mais tarde, com a separação passaram a viver num clima traumático. Então, no amor o outro é aquele que não é mais, aquele que deixou de ser, do qual se separou. A dialética platônica gira em torno do binômio separação-unidade<sup>101</sup>. No *Mito da Caverna*<sup>102</sup>, Platão repete o mesmo binômio ao ilustrar a separação entre o mundo material (sensível) e o mundo das Idéias (intelectivo); entre o conhecimento e não conhecimento; entre o aprisionamento e a liberdade.

A concepção aristotélica da dialética defende o princípio da não-contradição, contra os argumentos de Heráclito (séc. VI a. C) e de Anaxágoras (500-428 a. C) que negam o princípio da não-contradição, isto é, que defendem o conhecimento da verdade não através das sensações<sup>103</sup> mas sim através da razão que é o único critério da verdade:

“não podem estar na verdade nem os que dividem a opinião de Heráclito, nem os que dividem a opinião de Anaxágoras, do contrário teriam afirmado os contrários do mesmo sujeito. De fato, quando Anaxágoras diz que tudo está em tudo, diz que nada é doce mais do que amargo, ou qualquer um dos outros pares contrários, se é verdade que tudo está não só em potência, mas em ato e de modo diferenciado. Do mesmo modo, também não é possível que as afirmações sejam falsas e todas verdadeiras: e não é possível, não só por numerosas outras dificuldades que daí derivam, também porque, se todas as afirmações são falsas, nem mesmo quem afirma isso poderá dizer a verdade, e se, ao contrário, todas as afirmações são verdadeiras, quem diz que todas as afirmações são falsas não dirá o falso”<sup>104</sup>.

Conforme esta citação, a dialética aristotélica aparece como um método de discussão, como tese e antítese. Isto ocorre também na *Retórica* onde concebe a dialética como antístrofos da retórica, isto é, como análogos ou contrapostos a ponto de ser aplicada como tese ou como antítese, portanto, como a outra face da dialética porque as duas se debruçam sobre a mesma ciência, a do conhecimento na medida em que questionam e sustentam um

<sup>101</sup> Idem, pp. 23-44.

<sup>102</sup> Cf. PLATÃO. *A República*. 6ª. edição. São Paulo: Editora Atena, 1956, pp. 287-291.

<sup>103</sup> Aristóteles critica igualmente a doutrina sensualista de Protágoras (490-420 a. C) e de outros ao considerar que nenhum dos sentidos “diz, ao mesmo tempo, sobre a mesma coisa, que ela é assim e, simultaneamente, não assim. E nem em momentos diferentes, pelo menos no que se refere à qualidade, um sentido pode estar em contradição consigo mesmo; ele só poderá enganar-se relativamente à coisa à qual pertence a qualidade. Por exemplo, o mesmo vinho pode parecer às vezes doce e às vezes não doce (ou porque ele mesmo mudou ou porque nosso corpo mudou); mas certamente não mudou o doce e a qualidade que o doce possui quando existe: e o sentido diz sempre a verdade sobre isso, e o que é doce deverá necessariamente possuir essa qualidade” – *MET.* 1010 b, 18 – 25.

<sup>104</sup> *MET.* 1063 b 25-35.

argumento de defesa ou de acusação<sup>105</sup>. Contra Platão, Aristóteles afirma que não se pode separar a realidade da aparência porque as Idéias são o fundamento do conhecimento (a substância das coisas), portanto, não podem ficar fora das coisas:

“Com efeito, se fossem diferentes o bem e a essência do bem, o animal e a essência do animal, o ser e a essência do ser, então deveriam existir outras substâncias, outras realidades e outras Idéias além das que são admitidas; e estas, ademais, seriam substâncias mais originárias, se verdade que a essência é substância. Se, depois, as substâncias e suas essências são separadas umas das outras, das primeiras não haverá mais ciência e as segundas não terão mais nenhum ser [...]”<sup>106</sup>.

A história da Filosofia antiga aponta como neologistas do termo dialética Sócrates, Xenofontes, Heráclito e Zenão. Mas o caráter metodológico da dialética aparece em primeiro lugar em Platão que a concebe como método ou processo de divisão<sup>107</sup>, depois em Aristóteles como lógica do provável<sup>108</sup>, nos Estóicos como lógica<sup>109</sup> e em Hegel como síntese dos opostos<sup>110</sup>. Em todo o sistema hegeliano encontramos sempre a dialética triádica que ocorre do

<sup>105</sup> Cf. RET. I, 1354 a.

<sup>106</sup> MET. 1031 a 30 – 1031 b 1-4.

<sup>107</sup> O processo ou método da divisão foi formulado por Platão que consistia “em poder dividir de novo a idéia nas suas espécies, seguindo as suas articulações naturais e evitando fragmentar-lhe as partes como faria um ferreiro canhesto” – *Fedro*, 265 d. + Ou ainda significava, segundo Platão, “o dividir segundo gêneros e não assumir como diferente a mesma forma, por idêntica uma forma diferente” – *Sofistas*, 253 d.

<sup>108</sup> A dialética como lógica do provável foi formulada por Aristóteles enquanto processo racional e não demonstrativo como, por exemplo, os silogismos que aparecem tão aceitáveis “a todos, ou à maioria ou aos sábios ou aos mais conhecidos e ilustres” – *Top.* I, 1, 100 B 21ss.

<sup>109</sup> A dialética lógica em geral foi formulada pelos Estóicos (séc. IV a.C – séc. III d.C) para diferenciar a dialética da retórica e identificá-la com a “ciência do verdadeiro e do falso, e do que não é nem verdadeiro nem falso” – DIOGENES, L, VII, 1, 42. Portanto, para os Estóicos a retórica significa falar bem nos discursos, enquanto que a dialética deve seguir os princípios lógicos, isto é, científicos, aceites e percebidos universalmente.

<sup>110</sup> Foi com o idealismo alemão, sobretudo com Hegel, que a dialética tomou o sentido de síntese dos opostos. Trata-se de uma tradição que vem desde Fichte onde os opostos eram o Eu e o Não-eu cuja conciliação ocorre “pela oposição do Não-eu por parte do Eu e pela determinação que do Não-eu se reflete por sua vez sobre o Eu, produzindo neste a representação” – ABBAGNANO, Nicola. Op. Cit., pp. 255. + Diferentemente da dialética tradicional cujos sentidos tentamos expôr na introdução deste trabalho, a dialética hegeliana é a supressão da contradição entre o ser e o não ser; a afirmação e a negação, a verdade e o erro, o sujeito e o objeto. Trata-se da reconciliação entre o real e o ideal e da superação de uma dialética que se movia sob dois pólos: separação e unidade. Encontramos, em Hegel, uma dialética triádica, com novo sentido que se move em três pólos ou momentos: O da afirmação ou da identidade (tese); o da contradição ou negação da afirmação (antítese) e o da negação da negação como resultado do conflito entre tese e antítese (síntese). Na síntese ocorre a suprassunção, sublimação ou elevação (*aufhebung*) – Cf. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Op. Cit., p. 547. O verbo *aufheben* significa suprimir e revogar (cf. IRMEN, Friedrich / KOLLERT, Ana Maria Cortes. *Langenscheidts Taschenwörterbuch Portugiesisch*. Germany, 1995, p. 679. Aqui, *aufheben*, aparece com o sentido de manter a coisa suprimida, completando desse modo, o processo dialético que para Hegel é o princípio ou a alma de todo o movimento, de todo pensamento e de toda a actividade científica. – Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – Vol. I: a Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p.163.

seguinte modo: O espírito que percebe primeiro qualquer noção (conceito) ou lida com qualquer noção; esta, se permanecer em seu estado inicial, sendo unilateral, evoca uma outra noção oposta; e estas duas noções ou conceitos percebem que suscitam uma terceira noção ou conceito que as une e outra à sua maneira e lhes é superior. Este processo reinicia imediatamente com esta terceira noção conquistada. Segundo Hegel, estes movimentos são percebidos pela inteligência como necessários, evidentes e válidos para os elementos e aspectos correspondentes na realidade. Assim, todo o saber filosófico ou todo o saber que abarca a totalidade segue o mesmo sistema. No conhecimento científico temos a tese, a antítese e a síntese. Quanto às manifestações do espírito encontramos os momentos do espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto. Na efetividade política do sujeito (eticidade) temos o indivíduo, a sociedade e o Estado.

## 2.2 A Dialética hegeliana do senhor e do escravo

Temas como passagem da consciência para a auto-consciência, independência e dependência da consciência, dominação e escravidão, desejo - trabalho – gozo, verdade e liberdade, reconhecimento, saber absoluto, entre outros, fazem parte da dialética do senhor e do escravo apresentada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Trata-se de uma relação e reconhecimento entre desiguais e opostos. Não obstante a isso, tais desigualdades e oposições são movimentos necessários, mediante a superação do estado de cada um, para a formação da consciência e da liberdade bem como o alcance da verdade, da liberdade e autonomia. Isto ocorre porque Hegel concebe o processo dialético não como contradição e algo extático, mas como motor de todo o pensamento e, portanto, da ciência<sup>111</sup>.

Para a efetivação do processo dialético ocorrem três momentos: o primeiro, o da *afirmação* ou *identidade* (o momento da *tese*), aquele em que a consciência do senhor, inicialmente autônoma e livre, coloca-se em frente da consciência do escravo em busca de reconhecimento e da fruição dos produtos e do trabalho do escravo; o segundo momento, o da

---

<sup>111</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – Vol. I: a Ciência da Lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, & 81, p. 163.

*contradição* ou *da negação da afirmação* (o momento da *antítese*), aquele em que o escravo ao contemplar o resultado do seu trabalho e, portanto, a realização dos seus projetos, frutos de seu trabalho que é real, se auto-afirma objetivamente. Ao chegar a auto-consciência, como sujeito que luta pela sua sobrevivência (negatividade), se reconhece subjetivamente como homem que alcança seus desejos através da auto-consciência do outro<sup>112</sup>. Ora, a realização de desejos por esta mediação leva ao terceiro momento dialético, o *da negação da negação* (o momento da *síntese* ou *nova tese*), aquele em que cada uma das auto-consciências faz um duplo movimento através da suprassunção ou sublimação do agir da outra porque “cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo”<sup>113</sup>. Ao suprassumir esse seu ser outro cada uma das duas consciências de si adquire, primeiro, a certeza de si mesma como essência; segundo, retorna a si mesma e se torna igual a si mesma; restitui a ela mesma a auto-consciência e abre espaço para a liberdade porque “deixa o Outro livre, de novo”<sup>114</sup>.

Contudo, a verdade da certeza de si bem como a liberdade de cada consciência se efetiva não de modo unilateral, mas através do movimento das duas consciências<sup>115</sup>. Encontramos, aqui, uma explicitação do terceiro momento do processo da dialética hegeliana: a síntese, que junto à tese e à antítese formam o método para a afirmação de toda a realidade, porque tanto a tese e como a antítese afirmam “uma parte da realidade, negando implicitamente uma outra parte da realidade, porque toda a afirmação inclui uma negação”<sup>116</sup>.

---

<sup>112</sup> O mesmo processo ocorre, igualmente, com o senhor.

<sup>113</sup> *FE*, § 179.

<sup>114</sup> *Idem*, §§ 179-181.

<sup>115</sup> *Cf. Idem*, § 182.

<sup>116</sup> MONDIN, Battista. *Curso de Filosofia. Os filósofos do Ocidente*. Vol. III. São Paulo: Paulus, 1981-1983.

### 2.3 O conceito de escravo em Hegel

Para Hegel o conceito do escravo é dinâmico na medida em que, num primeiro momento, aparece como consciência (ser) dependente diante da consciência independente (a do senhor) - que “é a potência que está por cima desse ser; ora esse ser é a potência que esta sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si”<sup>117</sup>; num segundo momento, o escravo, apesar de ser consciência inessencial e dependente é quem reconhece o senhor como tal e o senhor alcança “a verdade da certeza de si mesmo”<sup>118</sup>, portanto, o conceito do escravo torna-se também responsável pela constituição do conceito do senhor, embora os dois conceitos não sejam similares, conforme Hegel adverte:

“Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito; é claro, ao contrário, que ali onde o senhor se realizou plenamente, tornou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente”<sup>119</sup>.

Até aqui temos três considerações importantes sobre a nossa busca do conceito de escravo segundo Hegel: - na primeira, o escravo aparece como consciência contrária (oposta) à consciência do senhor; - na segunda, o escravo apesar de ser consciência dependente contribui para que a verdade do senhor, isto é, a verdade do senhor é consciência escrava; - na terceira, a consciência escrava permanece inessencial, coisificada, dependente. A partir destas preposições, o conceito do senhor como “ser-para-si” fica ameaçado, porque o seu reconhecimento é por mediação da consciência inessencial, a do escravo; e a consciência escrava continua experimentando sua negatividade, embora o senhor seja para ela sua essência, isto é, sua verdade<sup>120</sup>. Assim, as duas consciências se excluem mutuamente e cada uma delas torna-se consciência-de-si e, por isso, independentes, no seu agir, uma da outra; e isto faz com que cada uma das consciências esteja “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 ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo”<sup>121</sup>. Ora, cada uma das

---

<sup>117</sup> FE. § 190.

<sup>118</sup> FE. § 192.

<sup>119</sup> Idem.

<sup>120</sup> Cf. FE. § 194.

<sup>121</sup> FE. § 185.

consciências necessita de retornar a verdade da certeza de si mesmo; e isso ocorre através de um duplo movimento das duas autoconsciências através da suprassunção ou sublimação do agir da outra porque “cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente o que faz enquanto outra faz o mesmo”<sup>122</sup>. E deste modo ocorre o movimento do reconhecimento que consiste na legitimidade da consciência-de-si por outra, como frisa o próprio Hegel:

“A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido [...]. Mas esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa desse modo, como agir de uma (delas). Porém esse agir de duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma”<sup>123</sup>.

Com base nesta breve análise do movimento da consciência para o reconhecimento podemos, então, definir o conceito hegeliano do escravo como uma das figuras da autoconsciência, inicialmente dependente, dominada pela consciência do senhor, que após a superação da sua dependência através do retorno a si como consciência repelida, cria sua verdadeira independência e chega a verdade como ser-para-si. Hegel chega a este conceito a partir do movimento da consciência do senhor que visa submeter à consciência escrava, ao apreendê-la como objeto, no entanto, o senhor precisa ser reconhecido como sujeito pelo escravo. Neste contexto, o escravo é alguém inferior que coloca o senhor numa situação dependente, para ser reconhecido como superior. Ele deixa de ser apenas objeto, pois passa a ser tratado pelo senhor como outra consciência, portanto, como sujeito. Assim, os papéis se invertem dialeticamente, isto é, o escravo toma consciência da sua nova posição (sujeito reconhecido implicitamente pelo senhor) e o senhor que se rebaixa a uma condição inferior dada a sua dependência ao escravo para ser reconhecido apesar da sua superioridade.

O escravo é também definido por Hegel como consciência que atinge sua verdade pela mediação do trabalho – que forma e cria o objeto - após travar a luta de vida ou de morte. Aplica, portanto, o conceito de escravo à aquele que transforma a natureza, e que, pelo seu trabalho se liberta de toda a opressão e de todo o estado de escravidão e atinge, por isso, a verdade da certeza de si, isto é, como ser-para-si:

---

<sup>122</sup> FE. § 179.

<sup>123</sup> FE. §§ 178, 179.

“O trabalho ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou agir formativo, é ao mesmo tempo, a singularidade, 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”<sup>124</sup>.

Para Hegel, o caráter formativo e transformador do trabalho torna o escravo consciência autônoma (independente) porque “servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí-natural; e trabalhando, o elimina [...]”; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma”<sup>125</sup>. Este conceito foi recolocado por Kōjève ao definir o escravo como consciência servil que chega a consciência autônoma após suprimir sua escravidão e se torna laborioso e fonte do progresso humano. Assim, a história é a história do escravo trabalhador<sup>126</sup>; daquele que ao dominar a natureza pelo seu trabalho recupera sua liberdade. Portanto, o conceito hegeliano de escravo supera o aristotélico na medida em que, a partir da dialética do desejo e do trabalho, deixa de ser escravo por natureza.

O fundamento natural do conceito do escravo em Aristóteles ligado aos princípios de desigualdades entre os indivíduos e da relação de inferioridade e superioridade (entre o senhor e o escravo), sustentou posições escravistas em todos os tempos. Contudo, a partir do idealismo alemão, sobretudo com Hegel, temos a superação desta justificação natural do conceito de escravo ao receber um caráter dialético: o desdobramento da consciência ou dialética do reconhecimento que supera a oposição senhor e escravo; sujeito e objeto e torna possível a identidade e reconhecimento das duas consciências-de-si<sup>127</sup>. Com este legado hegeliano, o escravo é aquele que ao vencer sua negatividade (enquanto experiência e ameaça de sua existência) se libera pelo seu trabalho, pois “servindo, suprassume em todos os momentos na aderência ao ser-aí-natural; e trabalhando o elimina”<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> FE, § 195.

<sup>125</sup> FE, §§ 194, 195.

<sup>126</sup> Cf. KŌJÈVE, Alexandre. *La dialectica del Amo y del esclavo em Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade – Maza 177, 1982, p. 28.

<sup>127</sup> Sobre as formas de reconhecimento confira FE, §§ 178-184.

<sup>128</sup> FE. § 195.

Hegel, na obra *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) afirma que a condição escrava, porque não apresenta um fundamento ético-político, se torna inconcebível:

“O escravo não pode ter deveres; só o homem livre pode tê-los. Se todos os direitos estiverem por um lado e todos os deveres por outro, a totalidade se dissolveria, pois a identidade é o único fundamento que temos que manter firme”<sup>129</sup>.

Os argumentos de Hegel deixam claro que a escravidão não tem fundamento ético-político porque em todo e qualquer indivíduo deve coincidir (nele) o dever e o direito. Como o escravo possui apenas deveres, encontramos, aqui, a crítica hegeliana à política grega que não atribuía direitos aos escravos separando, desse modo, direitos e deveres. Hegel critica ainda a escravidão natural pelo fato de o escravo (e todo o homem) estar predisposto à liberdade através da autoconsciência de sua essência que o torna sujeito de direitos e deveres e com capacidade de efetivação da vontade universal ou da liberdade absoluta, pois sem a qual

“não conhece a sua essência, a sua infinitude, a liberdade, não se conhece como essência e, portanto, não se conhece, não pensa. Esta consciência de si se apreende como essência através do pensamento e com ele se desprende do contingente e não verdadeiro constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda a eticidade”<sup>130</sup>.

Encontramos, aqui, outro fundamento ético-político da refutação da escravidão centrado no conceito jurídico de pessoa ou personalidade jurídica que se alcança através da “consciência de si não meramente como algo concreto, determinado de alguma maneira, sim como eu abstrato”<sup>131</sup> e do reconhecimento e respeito a outra pessoa como também consciência de si: “seja uma pessoa e respeite aos demais como pessoa”<sup>132</sup>. A escravidão, neste contexto, é uma situação da qual indivíduos e povos não atingem o pensamento puro e o saber de si<sup>133</sup>, que vivem segundo uma vontade natural ou moral. Segundo Hegel, isto ocorre quando a justificação da escravidão ou dominação como direito apenas do senhor considera o homem

<sup>129</sup> Nossa tradução a partir do texto espanhol: “El esclavo no puede tener deberes; solo el hombre libre puede tenerlos. Si todos los derechos estuvieran por un lado y todos los deberes por otro, la totalidad se disolvería, pues la identidad es el único fundamento que tenemos que mantener firme” – HEGEL, G. W. F. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia Política*. Barcelona: EDHASA, 1988, p. 235, § 155 acréscimo.

<sup>130</sup> Tradução nossa do texto espanhol: “El esclavo no conoce su esencia, su infinitud,, la libertad; no se sabe como esencia, por lo tanto no se sabe, es decir, no se piensa. Esta autoconciencia que se capta como esencia por lo médio Del pensamiento y con ello se desprende de lo contingente y no verdadero constiuye el principio del derecho , de moralidad y de toda eticidad” – Ibidem, p. 85, § 21 nota.

<sup>131</sup> FD § 35.

<sup>132</sup> FD § 36.

<sup>133</sup> FD § 35.

não como espírito e por si livre, mas como ser natural. Se se considerar que o homem é por si livre, se condena a escravidão<sup>134</sup>. Na *Filosofia da História* Hegel demonstra a validade destes argumentos ao concluir que: “os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem, eles não o são. Eles sabem apenas que só um homem é livre, mas por isso mesmo tal liberdade é apenas arbitrariedade”<sup>135</sup>.

#### 2.4 Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão

Na *Fenomenologia do Espírito*, capítulo IV, seção A, Hegel apresenta o drama da escravidão como uma situação vivida tanto pelo escravo como pelo senhor sempre que ocorrem os movimentos da consciência que os faz reconhecer como ser-para-si e na dependência do ser e do trabalho do outro. Em relação à consciência do senhor, ele, ao necessitar o trabalho do escravo torna-se dependente e escravo. O escravo, pelo seu trabalho, torna-se senhor porque conquista sua independência pelo seu trabalho, uma situação que o faz consciente “de ser ele mesmo em si e para si”, a mesma situação vivida, inicialmente, pelo senhor. Esta realidade explica o título *Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão*. Trata-se da luta de duas figuras da consciência: uma que é independente, a consciência do senhor (ser para si) e outra que é consciência dependente, a consciência escrava (ser para o outro)<sup>136</sup>. Como vimos, tanto o senhor como o escravo se tornam consciências independentes e dependentes uma da outra. Contudo, existem diferenças entre ambas porque a consciência do senhor é essencial da qual o escravo depende para agir, isto é, o escravo trabalha a mando do senhor. A independência do escravo se dá mediante o seu trabalho. Trata-se do domínio do escravo sobre o objeto enquanto que o domínio do senhor é sobre a consciência escrava (sujeito negativo):

“o senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. [...] o escravo, enquanto auto-consciência em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através do

<sup>134</sup> Cf. FD § 57.

<sup>135</sup> HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. 2ª edição, Brasília: UNB, 1999, p. 24.

<sup>136</sup> Cf. FE, § 189.

seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha”<sup>137</sup>.

A dependência do escravo ocorre, como mencionamos antes, porque o seu agir “não é um agir puro, mas um agir inessencial”<sup>138</sup>. A dependência da consciência do senhor se verifica, em primeiro lugar, quando precisa da consciência escrava (inessencial) para ter “a verdade da certeza de si mesmo”<sup>139</sup>; e, em segundo lugar, porque precisa do trabalho do escravo para fruir dos objetos “e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza”<sup>140</sup>.

É importante notar que, apesar desta análise sobre a independência e dependência das duas consciências, a partir do movimento das duas auto-consciências, ser aplicável tanto ao senhor como ao escravo, não se trata de um reconhecimento simétrico porque o escravo trabalha para si e para o senhor que não age do mesmo modo: “Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual”<sup>141</sup>. Segundo Kōjève, o reconhecimento do senhor seria igual ao do escravo se agisse também contra si mesmo, à semelhança da ação de escravo que age contra si, arriscando sua vida para a sobrevivência. A desigualdade verifica-se também pelo fato do senhor tratar o escravo como escravo, como sua coisa; enquanto que o escravo trata o senhor como seu senhor que o domina<sup>142</sup>. Kōjève (1902-1968), no seu comentário sobre a independência e dependência da consciência, conclui que a verdade da consciência autônoma do senhor é também uma consciência servil na medida em que consegue alcançar seus objetivos graças ao trabalho do outro (do escravo) assim como adquire a autonomia da consciência se suprimir sua escravidão<sup>143</sup>.

A dialética hegeliana do senhor e do escravo busca no contexto político da Grega e da *civitas* romana uma visão dominadora e elitizante do poder através do regime escravagista e de servidão na antiguidade e Idade Média respectivamente<sup>144</sup>. Por um lado, havia uma minoria de dominadores (que deviam governar a *Polis*) e senhores de feudais (donos de

---

<sup>137</sup> FE, § 190.

<sup>138</sup> FE, § 191.

<sup>139</sup> FE, § 192.

<sup>140</sup> FE, § 190.

<sup>141</sup> FE, § 191.

<sup>142</sup> Cf. Idem, pp. 26-28.

<sup>143</sup> Cf. KŌJÈVE, Alexandre. *La dialectica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade-Maza 177, 1982, p. 25.

<sup>144</sup> Cf. ARANHA, M.L. de Arruda / MARTINS, M.H. Pires. *Temas de Filosofia*. 2ª. edição revista. São Paulo: Moderna, 1998, p. 159.

propriedades incluindo de servos); por outro lado, havia escravos e servos vencidos e dominados pela sua condição de súditos. Portanto, Hegel reconhece, *a priori*, que a escravidão está ligada a dominação, contudo, reafirma a independência e dependência da consciência - através do movimento das duas consciências-de-si e para-si com outra consciência, todas independentes nos seus movimentos, porém, dependentes porque para serem consciências-de-si necessitam serem reconhecidas pela outra:

“Vimos somente que a escravidão é em relação à dominação. Mas a consciência escrava é auto-consciência, e importa considerar agora o que é em si mesma e para si mesma. Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é a essência; portanto, a consciência independente para si essente é para ela a verdade; contudo para ela [a verdade] ainda não está nela, muito embora tenha de fato nela mesma essa verdade da pura negatividade e do ser-para-si; pois experimentou nela essa essência”<sup>145</sup>.

Hegel supera a visão da dialética tradicional que se movia em dois pólos contrários, em total oposição (entre a afirmação e a negação, o ser e o nada, o sujeito e o objeto, entre o dominador (senhor) e o dominado (escravo/servo). Recorre ao método dialético, que vai para além da contradição, gerando, neste último caso de oposição, a luta entre as duas consciências que leva à verdade da certeza de si e à conquista da independência e da liberdade. Isto quer dizer que, para Hegel, a liberdade conquista-se a partir da superação da relação de dominação e escravidão onde o senhor (dominante) é senhor porque deseja o que o escravo deseja e vencendo-o alcança sua liberdade; o mesmo acontece em relação ao escravo que só consegue sobreviver pelo domínio do seu trabalho. Esta situação leva-nos a considerar o quanto a negação da negação culmina na superação da contradição por meio da conservação ou suprassunção (*aufhebung*) daquilo que une os dois termos ou as duas consciências. Esta união é o desejo de assegurar a própria existência diante do outro. Este processo força a consciência dominadora e também a consciência escrava a experimentar o que não é imediatamente:

“A verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da auto-consciência. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do é imediatamente; entrará em si como consciência recalçada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência”<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> FE, § 194.

<sup>146</sup> FE, § 193.

A discussão sobre a relação dominação e escravidão, Hegel nos leva a concluir que o desejo, o trabalho e o gozo aparecem como expressões e fontes de liberdade e de domínio da realidade (natureza), apesar de ser, inicialmente, uma relação negativa:

“[...] Essa consciência [estóica] é por isso negativa no que diz respeito à relação de dominação e escravidão. Seu agir não é o do senhor que sua verdade no escravo, nem o do escravo que tem sua verdade na vontade do senhor em seu servir; mas seu agir é livre, no tronco como as cadeias e em toda [forma de] dependência de seu ser aí singular [...]. A obstinação é a liberdade que se apega a uma singularidade e se mantém dentro do âmbito da servidão [...]”<sup>147</sup>.

## 2.5 Desejo, trabalho e gozo

Entendemos o desejo e o trabalho como figuras da auto-consciência e o gozo como efetivação da dialética. A dialética do desejo aparece como o primeiro momento ou figura da auto-consciência que leva a formação do homem. A partir da leitura da dialética hegeliana do senhor e do escravo constatamos que o desejo é, inicialmente, desejo de outra consciência através do “movimento da auto-consciência em relação a uma outra auto-consciência”<sup>148</sup> rumo ao reconhecimento mútuo e recíproco de ambas consciências: “A primeira auto-consciência não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o objeto”<sup>149</sup>. E em segundo lugar, encontramos o desejo de viver mediante uma luta de provação para criar uma auto-consciência independente e alcançar a verdade da certeza de si mesmo: “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]”<sup>150</sup>.

O trabalho do escravo em Hegel representa o exemplo típico de superação e efetivação da dialética por parte das duas consciências: a do senhor e a do escravo. Em relação ao

---

<sup>147</sup> FE, § 199.

<sup>148</sup> FE, § 182.

<sup>149</sup> Idem.

<sup>150</sup> FE, § 187.

senhor, ele consegue alcançar seus objetivos graças ao serviço do outro (do escravo)<sup>151</sup>. Segundo Kōjève, o senhor não trabalha, não produz nada para si e nada para o outro, desfruta dos produtos do trabalho do escravo. Por isso, seu desejo e gozo são satisfeitos subjetivamente, carecendo da verdade objetiva, razão pela qual não alcança satisfação completa e definitiva. Já o escravo contempla o produto do seu trabalho e, portanto, a realização plena e objetiva do seu projeto<sup>152</sup>. Aliás, o próprio Hegel define o escravo como aquele que transforma a natureza e, ele próprio, pelo seu trabalho, conquista a liberdade, isto é, aquele que se liberta da opressão e através de sua luta desenvolve uma auto-consciência graças ao trabalho que o possibilita sentir-se senhor de si mesmo<sup>153</sup>.

Outra concepção do trabalho, segundo Hegel, é caracterizada pela superação da dialética da angústia: “O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma [...]. A consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma”<sup>154</sup>. Isto quer dizer que o trabalho é fonte de cultura, da racionalidade e da liberdade.

Em suma, para Hegel o trabalho é fonte de progresso humano e de domínio da natureza, mediante a consciência servil do escravo que o torna consciência autônoma e livre, na medida em que descobre que é responsável pela sobrevivência do senhor e da sua vida. Para Kōjève, esta capacidade de o escravo suprimir sua condição escrava e dominar a natureza, é fonte do progresso humano e social. A história humana, portanto, é feita do escravo trabalhador<sup>155</sup>.

Quanto ao gozo, Hegel afirma que o senhor depende do trabalho do escravo para satisfazer seu desejo. A relação com o objeto é de simples gozo, porque é o escravo quem trabalha o objeto para o usufruto do senhor. Desse modo, o escravo ganha autonomia do objeto:

“Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como 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

<sup>151</sup> Cf. § 190.

<sup>152</sup> Cf. KŌJÈVE, A. Op. Cit. pp. 32-33.

<sup>153</sup> Cf. FE, § 199.

<sup>154</sup> Idem, § 195.

<sup>155</sup> Cf. KŌJÈVE, A. Op. Cit., p. 28.

por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a independência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha”<sup>156</sup>.

Embora o senhor goze do trabalho do escravo, somente o homem que trabalha chega a ser sobrenatural, real e consciente de sua realidade porque o trabalho é o espírito do mundo, é a história ‘objetivada’. Por isso, o escravo pelo fato de contemplar o resultado do seu trabalho, isto é, a realização de sua idéia, torna-se senhor e o senhor embora seja o comandante do trabalho do escravo torna-se escravo porque dependente do trabalho escravo. Por isso, não possui autonomia verdadeira<sup>157</sup>. Esta subversão da dialética do sujeito e do gozo é frisada por Lacan (1901-1981), em sua análise psicológica, que coloca o gozo a favor do escravo:

“o trabalho [...], ao qual o escravo se submete renunciando ao gozo pelo medo da morte, será justamente o caminho onde realizará sua liberdade. Não há engodo mais manifesto politicamente e ao mesmo tempo, psicologicamente. O gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho servil”<sup>158</sup>.

A dependência e independência das duas auto-consciências e as dialéticas do trabalho, do desejo e do gozo são temáticas que preparam a teoria do reconhecimento em Hegel. Trata-se de temáticas que nos remetem ao desdobramento de cada uma das consciências, isto é, ao movimento das duas consciências para o reconhecimento recíproco.

## 2.6 Reconhecimento e Formação da Consciência Individual

A teoria hegeliana do reconhecimento exposta na dialética do senhor e do escravo apóia-se na figura da consciência, que para tornar-se auto-consciência (consciência de ser-em-si), depara-se com as condições de acesso ao ser-si-mesmo, isto é, a formação de sua subjetividade ou individualidade. Trata-se de um processo que procura resgatar a constituição da identidade da consciência, em sua luta de reconhecimento recíproco, na medida em que

<sup>156</sup> FE, § 190.

<sup>157</sup> Cf. KÖJÈVE, A. Op. Cit., pp. 33 ss.

<sup>158</sup> LACAN, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 811.

para a auto-consciência há uma outra auto-consciência [ou seja]: ela veio para fora de si”<sup>159</sup>. Deste modo, ao reconhecer a presença de outra consciência, se perde a si mesma, “pois se acha numa outra essência”<sup>160</sup>. No entanto, esta consegue supracumir (*aufhebung*) “o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro”<sup>161</sup>. Portanto, a outra consciência é ao mesmo tempo sujeito e objeto, mas a outra é igualmente auto-consciência. É o mesmo que dizer que as duas consciências se apresentam uma diante da outra, um indivíduo que se confronta com outro, enquanto agir do outro. Por isso, criam uma relação dialética de duas auto-consciências (a do senhor e a do escravo). A primeira, que é superior, exige um reconhecimento da segunda que é inferior. Ocorre, aqui, um reconhecimento desigual. Entretanto, o senhor reconhece o escravo implicitamente como outra consciência e não como coisa – reconhecimento humano do outro (também como sujeito).

Como referimos no parágrafo anterior, pelo trabalho, o escravo lida com a natureza e descobre sua independência e seu ser-em-si mesmo e supera a consciência inferior; e nesse momento o senhor se torna dependente e as posições ou papéis mudam dialeticamente. Com isto, Hegel afirma que a auto-consciência só alcança sua satisfação em uma outra auto-consciência, isto é, a formação da consciência individual é resultado de uma relação intersubjetiva:

“Mas esse movimento da auto-consciência em relação a uma outra auto-consciência se representa, desse modo, como o agir de uma (delas). Porém esse agir de uma tem duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir de outra; pois outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela. A primeira auto-consciência não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não for para si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, duplo movimento das duas consciências-de-si [...]”<sup>162</sup>.

A formação do indivíduo se funda na relação entre sujeitos (intersubjetividade), embora cada um dos sujeitos não se identifique com o outro. Entretanto, as relações intersubjetivas conduzem a consciência individual à verdade de si mesmo, no aparecer da

---

<sup>159</sup> FE, § 179.

<sup>160</sup> Idem.

<sup>161</sup> Idem.

<sup>162</sup> FE, § 182.

outra, e a torna capaz de relações éticas e sociais a partir da categoria do reconhecimento. Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, é nestas relações e estruturas da intersubjetividade, no mundo humano, que ocorrem “as experiências mais significativas que assinalam o itinerário da *Fenomenologia*”<sup>163</sup>. Nele se dão as experiências do processo da formação do indivíduo que passa pelo reconhecimento recíproco entre sujeitos como autônomos. Esta individualização, como se pode depreender, se realiza através de um processo com dimensões positivas e negativas porque para a formação da consciência individual é necessária outra consciência individual. As relações intersubjetivas não ocorrem somente entre dois sujeitos (A + B), mas envolvem indivíduos que são reconhecidos por outros (AB + CC)<sup>164</sup>. Por isso, a luta pelo reconhecimento não forma apenas o indivíduo como também a consciência social através do reconhecimento social.

## 2.7 Reconhecimento Social e Liberdade

Hegel apresenta também o caráter social do Espírito na sua relação com a vida ética (*sittlichkeit*), com a cultura (*bildung*) enquanto alienado (estranho) a si mesmo e na sua relação com a moralidade (*moralität*) enquanto certo de si mesmo<sup>165</sup>. Neste ponto interessantes o Espírito enquanto consciência que “põe seus momentos fora um do outro”<sup>166</sup> para que se efetive e se torne espírito verdadeiro. A dialética hegeliana do senhor e do escravo pode ser entendida, aqui, como caminho para a socialização do Espírito:

“A substância simples do espírito se divide como consciência. Ou seja: assim como a consciência do ser sensível abstrato passa à percepção; assim também a certeza imediata do ser ético real; e como, para a percepção sensível, o ser simples se torna uma coisa de propriedades múltiplas, assim para a percepção ética, o caso do agir é uma efetividade de múltiplas relações éticas”<sup>167</sup>.

<sup>163</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª. Edição. Petrópolis-RJ: São Francisco e Vozes, 2007, p. 22.

<sup>164</sup> A ou B seriam os sujeitos que se reconhecem intersubjetivamente para a formação da consciência individual; enquanto que CC seriam os demais sujeitos ou membros da sociedade.

<sup>165</sup> Cf. FE, §§ 444-671.

<sup>166</sup> FE, § 444.

<sup>167</sup> FE, § 446.

O Espírito como auto-consciência, entendido agora como consciência universal, é, para Hegel, o Eu que é um Nós:

“é a comunidade, que para nós, ao entrarmos na figuração prática da razão em geral, era a essência absoluta; e que aqui emergiu em sua verdade para si mesmo, como essência ética consciente, e como essência para a consciência, que nós temos por objeto. É o espírito que é para si enquanto se mantém no reflexo dos indivíduos, e que em si – ou substância -, enquanto os contém em si mesmo. Como substância efetiva, o espírito é um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo”<sup>168</sup>.

Portanto, o reconhecimento social é fruto da relação entre indivíduos entre si como iguais e livres cuja existência se comprova em comunidade. Para Hegel, então, não existiriam indivíduos isolados porque a consciência individual só se entende na sua relação com os outros, com o mundo e considera o povo a essência ou substância dos indivíduos. É na sociedade, a raiz ética das relações interpessoais e com o mundo, que o sujeito é reconhecido como ser livre. A relação entre reconhecimento e liberdade reside no fato de que esta liberdade não se efetiva individualmente, pois se assim fosse limitar-se-ia a própria liberdade individual e, conseqüentemente, o não reconhecimento. Portanto, a comunidade é uma das mediações para a efetividade da liberdade.

Em *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel apresenta outras mediações sociais da liberdade ou as estruturas da eticidade nascidas da liberdade: a família, a sociedade civil/corporações e o Estado. Aqui o indivíduo encontra-se como membro (*mitglied*) de uma comunidade ética, sob “instituições e leis existentes em si para si”<sup>169</sup> na qual a vontade subjetiva livre se remete à vontade livre objetiva para que se efetive universalmente<sup>170</sup>. Segundo Hegel a formação do indivíduo, a liberdade e o reconhecimento social dependem de uma ação intersubjetiva e social através de um reconhecimento de uma comunidade aos indivíduos como sujeitos livres. Portanto, a leitura da dialética do senhor e do escravo, na *Fenomenologia do Espírito*, capítulo IV, seção A, oferece-nos também possibilidades de interpretação ética e social da luta do reconhecimento defendida por alguns comentaristas de Hegel, sobretudo Habermas, Honneth e Kōjeve.

<sup>168</sup> FE, § 447.

<sup>169</sup> FD, § 144.

<sup>170</sup> Cf. WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo Kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 110.

Habermas (1929 -) minimiza o confronto das consciências (dominante e escrava) como mera luta pela vida ou pela morte. Este conflito é necessário para a existência e aprendizagem da consciência e sua integração social através do reconhecimento intersubjetivo com base na convenção moral:

“a dialética entre o senhor e o escravo visa menos à subjugação e a emancipação do que à construção social de um ponto de vista com pretensão à imparcialidade, o qual possibilite as referências objetivas ao mundo e juízos que tenham força de obrigação intersubjetiva”<sup>171</sup>.

Portanto, para Habermas, a luta por reconhecimento social não é fruto de revoluções históricas, mas de entendimentos ou acordos livres (morais) pela escolha de valores que não levam a morte, mas sim ao reconhecimento da autonomia e liberdade sem a utilização de processos coercivos. Este argumento habermasiano encontra fundamentação na temática hegeliana do medo da morte que ameaça as duas auto-consciências ao não reconhecimento, pois a morte os aniquilaria. Mas o escravo dissolve este medo pelo seu serviço e escapa da morte e pelo trabalho se coloca em relação com o mundo. O outro que escapa da morte é também o senhor que continuará, ociosamente, a usufruir do trabalho do escravo. Os dois ficam numa relação desigual, porém dependente, pois a morte de um significaria o não reconhecimento do outro como auto-consciência e para-si. Pela mediação do trabalho, cada consciência torna-se auto-consciência: “Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio”<sup>172</sup>. É nesta superação da negatividade das consciências-de-si e na dependência do outro que encontramos a leitura da construção social de Habermas, não pela submissão ou subjugação, mas pelo reconhecimento social que passa pela necessidade de optar pela existência e seus valores que não se encontram simplesmente na luta de vida ou de morte!

Axel Honneth (1949 -), em sua obra *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*<sup>173</sup> encontra nas obras do jovem Hegel a teoria do reconhecimento social, a partir de uma leitura (hegeliana) pós-metafísica, numa perspectiva empírica da psicologia

<sup>171</sup> HABERMAS, Jürgen. Caminhos de descentralização – de Kant à Hegel, e de volta. In: *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 204.

<sup>172</sup> FE, § 196.

<sup>173</sup> Cf. HONNETH, Axel. *A Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 69 ss.

social de Georg H. Mead (1863-1931). Segundo Honneth, a dialética hegeliana representa as relações de reconhecimento intersubjetivo e a luta por reconhecimento entendida como pressuposto das relações e conflitos sociais. As relações intersubjetivas ocorrem sob três formas de reconhecimento social (padrões de reconhecimento intersubjetivo): amor, direito e estima social<sup>174</sup>. Para Hegel as três esferas do reconhecimento sócio-político são: a família, a sociedade civil e o Estado (estruturas da eticidade)<sup>175</sup>. E Mead reconhece também que o indivíduo só é reconhecido como tal pela comunidade ou grupo social organizado – *o outro generalizado*<sup>176</sup>.

Segundo Honneth a formação do indivíduo e a sua auto-realização acontecem se obtiver *reconhecimento* por parte de outros membros da comunidade: no âmbito familiar (esfera emotiva a partir das relações de amor e amizade); no âmbito das relações jurídicas (o indivíduo reconhecido como sujeito de direitos e deveres) e no âmbito da estima social: a solidariedade social. Quando não ocorre o reconhecimento dos indivíduos e de grupos, nestas três esferas, pelo desrespeito, “violação, privação de direitos, degradação”<sup>177</sup> surgem conflitos sociais e desenvolve-se uma luta por reconhecimento em busca do reconhecimento intersubjetivo. Portanto, a ideia central de Honneth, baseada na afirmação de Mead, segundo a qual “vemo-nos mais ou menos conscientes, como nos vêem os outros, dirigimo-nos inconscientemente a nós mesmos como os outros se dirigem a nós”<sup>178</sup>, sustenta que em Hegel não se verifica mais a luta de reconhecimento, mas se trata do desenvolvimento da auto-consciência para o conhecimento: “um sujeito só pode adquirir consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa”<sup>179</sup>.

Honneth descarta, *a priori*, a luta por reconhecimento porque o desenvolvimento da auto-consciência para o conhecimento humano, através das relações familiares, jurídicas e de solidariedade social, é o caminho para o reconhecimento social. Aqui, a luta de reconhecimento social tem por meta o restabelecimento das relações intersubjetivas já existentes. Daí que a escravidão seria o rompimento destes pressupostos de reconhecimento uma vez que a pessoa já nasce livre dentro destas três relações.

---

<sup>174</sup> Idem, p. 157.

<sup>175</sup> Cf. FD §§ 158s, 182s, 257s.

<sup>176</sup> Cf. MEAD, G.H. *Espiritu persona y sociedad*. Buenos Aires. Ed Paidós, s/d, p. 184.

<sup>177</sup> HONNETH, Op. cit., p. 213.

<sup>178</sup> MEAD. Op. cit., p. 108.

<sup>179</sup> HONNETH, Op. cit., 131.

Para Kōjève, as predisposições para a liberdade são também o pressuposto para o reconhecimento social. Por isso, entende que a dialética hegeliana do senhor e do escravo trata da luta pela conquista da liberdade uma vez que para Hegel o escravo tem a predisposição para ser livre, mas ele é escravo não por vontade própria e, por isso, se encontra disposto a transcender-se, superando sua condição, por meio do trabalho que o libera de ser naturalmente escravo<sup>180</sup>, ao dominar a natureza.

## 2.8 Sistema filosófico: a ciência

A dialética do senhor e do escravo, enquadra-se perfeitamente no sistema filosófico hegeliano onde a realidade é constituída por três momentos dialéticos: tese, antítese e síntese. A *tese* que é o momento da afirmação de uma parte da realidade, o momento do ser em si (*an sich sein*), que nega uma outra parte<sup>181</sup>. Na dialética do senhor e do escravo corresponde ao momento em que, por um lado, está o senhor como consciência autônoma para a qual somente ele é essencial; por outro lado, o escravo que é outra consciência dependente, fora da realidade, a coisa negada e vencida. A *antítese* é o momento da contraposição à tese, momento do ser fora de (*ausser sich sein*)<sup>182</sup> que supõe a afirmação da outra parte negada pela tese. Corresponde ao momento em que a consciência escrava, através da auto-auto-consciência e do seu trabalho, luta pela sobrevivência. A *síntese* que “é o momento da união das partes postas pela tese e antítese num todo único, o qual anula as imperfeições dos momentos anteriores, mas conserva a positividade deles (*an sich und für sich sein*, «ser em si e para si)»<sup>183</sup>. A síntese, na dialética do senhor e escravo, ocorre, inicialmente, quando as duas consciências reconhecem que não se bastam a si mesmo. Para que o senhor seja reconhecimento como tal depende do reconhecimento do escravo e o escravo se reconhece pela presença ou existência do senhor. Por fim, cada uma das consciências vê a outra como outra consciência.

Vários comentaristas consideram que Hegel dedicou pouca atenção a teoria do

<sup>180</sup> Cf. KÖJÈVE, A. Op. cit., pp. 29-30.

<sup>181</sup> Cf. MONDIN, B. Op. Cit., p. 41.

<sup>182</sup> Idem.

<sup>183</sup> Idem.

conhecimento (gnosilogia). Alguns até afirmam que Hegel ignorou o assunto, e outros ainda concluem que se trata do ponto fraco de Hegel: “Hegel simplesmente desprezou ou ignorou essa questão [...] A exemplo de Hegel, pensadores mais recentes, como M. Heidegger e Karl Jaspers deixaram a questão de lado [...]. E. Bloch constata que o ponto fraco da filosofia de Hegel é a falta de uma crítica ao conhecimento”<sup>184</sup>. Mas sabemos que Hegel afirma categoricamente a experiência da luta das duas consciências-de-si opostas em busca de verdade. Tais oposições ou contradições são “o Motor de todo o pensamento” e de toda a verdade. Por isso, Hegel define o saber filosófico como o saber absoluto que só se alcança com a superação das oposições porque na sua teoria do conhecimento a verdade

“é o processo dialético de realização do pensamento, revela-se a partir das contradições. Manifesta-se por momentos progressivos, que são mediações do conhecimento, através das quais a idéia se realiza no devir [...]. Este conceito de verdade parte de pressupostos negativos e positivos”<sup>185</sup>.

Esse processo dialético se distancia da concepção tradicional da verdade como *adaequatio intellectus et rei* (adequação da coisa ao intelecto), isto é, correspondência entre o real e o pensamento. O conhecimento filosófico, portanto, dá-se a partir da unidade entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido; entre o real e o lógico; a realidade deve corresponder ao conceito. Com Hegel, o conhecimento é dinâmico, é a correspondência entre o nosso pensamento e o devir que só se alcança por meio de movimentos contraditórios:

“1) indico o agora, que é afirmado como o verdadeiro; mas o indico como o-que-já-foi, ou como um suprasumido. Suprassumo a primeira verdade, e:  
2) agora afirmo como segunda verdade que ele *foi*, que está suprasumido.  
3) mas o-que-foi não é. Suprassumo o ser-que-foi ou o ser-suprasumido – a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que agora é”<sup>186</sup>.

Para Lima Vaz, a figura da dialética hegeliana do senhor e do escravo não trata da origem da sociedade ou hipótese do estado da natureza como estado de luta entre os indivíduos, que cessa com o pacto social e a constituição da sociedade civil, porque o

<sup>184</sup> ZILLES, Urbano. *Teoria do conhecimento e teoria da ciência*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 11.

<sup>185</sup> TAVARES, Manuel / FERRO, Mário. *Guia do estudante de Filosofia*. 3ª. edição. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 114-15.

<sup>186</sup> FE, § 107.

indivíduo é já um ser social. A significação da parábola do senhor e do escravo explica a formação do indivíduo para o saber:

“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”<sup>187</sup>.

Para sustentar sua leitura epistemológica, Lima Vaz recorre a exemplos da história da Filosofia, começando por Platão que dá um sentido gnosiológico a parábola: prisão do conhecimento no fundo da caverna (mito da caverna); os estoícos se referem à perda da liberdade política do indivíduo que o leva a servidão e ao temor; o cristianismo que descarta a existência de oposição entre senhores e o escravo devido a encarnação de Deus na história humana; Maquiavel e Hobbes que defendem a luta entre Estado e leviatã, a necessidade de todos se entregarem como escravos para o reconhecimento de sua liberdade<sup>188</sup>. Não distante desta posição, Manfredo Araújo de Oliveira sustenta que se trata de um discurso que leva, a partir do reconhecimento (universal), à formação do indivíduo para o saber e a fundamentação das relações na sociedade<sup>189</sup>.

Labarrière (1931 -) apresenta, igualmente, uma leitura epistemológica da dialética do senhor e do escravo, pois a concebe no sentido lógico. Labarrière valeu-se de sua leitura da *Ciência da Lógica* de Hegel na passagem que diz: “A lógica divide-se em três partes: a doutrina do Ser; a doutrina da Essência; e a doutrina do Conceito. Quer dizer, na teoria do pensamento, em sua imediatez, no conceito em si; em sua reflexão e mediação, no ser para-si; e na aparência do conceito; em seu ser-retornado sobre si mesmo e ser junto-a-si desenvolvido no conceito em si e para-si”<sup>190</sup>. Estas partes correspondem aos três momentos do processo do reconhecimento da auto-consciência da *Fenomenologia do Espírito*: o momento do *ser-em-si* ou “o puro Eu indiferenciado [...] imediato”<sup>191</sup>; o momento do *ser-fora-de-si*, isto é, “a auto-consciência só alcança sua satisfação em uma outra auto-consciência”<sup>192</sup>; e o momento do

<sup>187</sup> VAZ, H. C. de Lima. Senhor e Escravo, uma parábola da filosofia ocidental. In. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, nº. 21, p. 7- 29.

<sup>188</sup> Cf. Idem.

<sup>189</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. 3ª. edição. São Paulo: Loyola, 2003, p. 186.

<sup>190</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 169.

<sup>191</sup> FE, § 176.

<sup>192</sup> FE, § 175.

*ser-para-si*, isto é, a auto-consciência enquanto “objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente”<sup>193</sup>.

Para Labarrière a dialética hegeliana do senhor e do escravo não tem o sentido do confronto de dois indivíduos opostos, mas de uma relação lógica do ser. Em sua obra *Les premiers combats de la renaissance*, onde analisa a relação senhor e escravo na *Fenomenologia do Espírito*, ressalta que esta relação “não se trata de início do reencontro entre dois indivíduos separados, mas a qualificação reflexiva de toda auto-consciência em seu agir relacional”<sup>194</sup>.

## 2.9 Hermenêutica histórico-filosófica da dialética do senhor e do escravo

Depois de analisarmos as várias temáticas da dialética hegeliana do senhor e do escravo junto às diferentes releituras de comentaristas que se debruçaram sobre este assunto, entendemos também que Hegel apresenta, alegoricamente, a luta entre o senhor e o escravo enquanto momentos histórico-políticos, em várias realizações humanas. Hegel apóia-se, sobretudo, no contexto histórico da dominação e escravidão na Grécia antiga e da servidão na Idade Média para denunciar a relação despótica entre o dominante e o dominado cuja superação ocorre graças a passagem da consciência para a auto-consciência através das dialéticas do reconhecimento, do desejo, do trabalho e do conceito.

Partindo do contexto filosófico<sup>195</sup> no qual Hegel expõe a dialética do senhor e do

---

<sup>193</sup> FE, § 176.

<sup>194</sup> LABARRIÈRE, P. J / JARCZYK, G. *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Paris: Aubier-Montaigne, 1987, p. 87.

<sup>195</sup> Hegel é um dos representantes do iluminismo – um movimento filosófico e espiritual que se desenvolveu no século XVIII caracterizado pela extrema confiança no progresso, na razão e na liberdade de pensamento como crítica ao tradicionalismo e ao autoritarismo. Também chamado “movimento das luzes é um movimento europeu que nasceu na Grã-Bretanha e na Alemanha, países protestantes. Os seus temas foram, essencialmente, protestantes: a liberdade, o progresso, o homem. É, porém, a França que se torna o seu grande centro de irradiação. Foram os franceses que tomaram o comando do movimento filosófico que se projectou para outros países europeus. - TAVARES, Manuel / FERRO, Mário. *Guia do estudante de Filosofia*. 3ª. edição. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 213. + O idealismo absoluto aparece como outro fator decisivo para a compreensão do sistema lógico-histórico de Hegel. Trata-se de “uma concepção que põe o pensamento como suprema realidade e que vê em todos os fenômenos uma irradiação sua” - MONDIN, Batista. *Curso de Filosofia*. Os

escravo, a nossa posição é de que se trata de uma dialética especulativa que busca, à luz da razão, fundamentar a luta pelo reconhecimento do outro como ser livre e igual ao Eu. No desenrolar deste processo de reconhecimento, a dialética do senhor e do escravo tem uma significação e finalidade epistemológica, pois toda a dialética hegeliana é motor de todo o pensamento e da ciência<sup>196</sup>. Portanto, a nossa posição pretende realçar a inseparabilidade e a relação da história com a Filosofia. A história enquanto momentos sucessivos do Espírito que marcam a passagem da consciência para a auto-consciência. A Filosofia enquanto razão que fundamenta a história e a compreensão de toda a realidade. Em outras palavras, a significação histórico-filosófica da dialética do senhor e do escravo é a unificação entre o real (a história) e o lógico (saber filosófico).

Na *Introdução da História da Filosofia* (1832), Hegel afirma que os princípios da desigualdade e da diversidade fazem com que “os homens se compreendam e se reconheçam reciprocamente, um pressuposto que não se discute e sobre o qual se apóia qualquer outra atividade científica”<sup>197</sup>. Portanto, Hegel introduz um novo conceito de verdade ao conceber o verdadeiro como processo dialético, a partir da síntese dos opostos, pois não há unidade sem antagonismos e a identidade se dá pelo reconhecimento do outro como outro-de-si mesmo que não haja identidade absoluta<sup>198</sup>.

Francis Fukuyama (1952 -) sustenta que a dialética do senhor e do escravo explica o começo da história através da luta pelo reconhecimento e o fim da história por meio do reconhecimento tanto do Senhor como do escravo<sup>199</sup>. A nossa posição discorda com estes argumentos e se aproxima de outra interpretação de Fukuyama que considera que a dialética explica os acontecimentos históricos, concretamente, as revoluções francesa e americana<sup>200</sup>, enquanto lutas para o reconhecimento dos direitos iguais. Discordamos, portanto, quanto ao fim da história em Hegel porque todo o processo dialético hegeliano ilustra um movimento infinito da realidade rumo ao conhecimento absoluto e, por isso, entendemos que Hegel não afirma o fim da história da humanidade. No Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* Hegel

---

*filósofos do Ocidente*. Vol. 3, São Paulo: Paulus, 1981-1983, p. 19.

<sup>196</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas – Vol. I: a Ciência da Lógica*: São Paulo: Loyola, 1995, § 81.

<sup>197</sup> HEGEL, G.W.F. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultura, 1989, p. 97.

<sup>198</sup> Cf. MORAIS, A. de. O. *A Metafísica do conceito. O problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 92.

<sup>199</sup> [comentário sobre o fim da história].

<sup>200</sup> Cf. FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 18.

explica o sentido do seu sistema dialético como circular e histórico:

“O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, de longe se contradizem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo”<sup>201</sup>.

Segundo este pensamento de Hegel as contradições são necessariamente geradoras de um saber universal e, portanto não podem ser eliminadas do processo histórico e do progresso humano. Por isso, as revoluções francesa e americana não marcam o fim da história como afirma Fukuyama:

“Com as revoluções francesa e americana, Hegel conclui que a história chega ao fim porque a aspiração que impulsionou o processo histórico – a luta pelo reconhecimento – está agora satisfeita numa sociedade caracterizada pelo reconhecimento universal e recíproco. Nenhum outro ajuste das instituições sociais humanas é mais capaz de satisfazer essa aspiração e, portanto, não é possível outra mudança histórica progressista”<sup>202</sup>.

Embora o processo dialético hegeliano (através da luta pelo reconhecimento) se aplique aos acontecimentos destas revoluções, a história da humanidade e as lutas pelo reconhecimento dos direitos e liberdades individuais não cessaram, isto é, as lutas pela superação da escravidão e conquista da liberdade, da igualdade e da fraternidade não terminaram com as revoluções francesa e americana. A dialética do senhor e do escravo é uma figura histórica e necessária que mostra a luta de reconhecimento de duas consciências para a auto-consciência e conquista da liberdade. Segundo Jean Hyppolite, não se trata de um momento particular da história ou da pré-história, mas sim de uma categoria da vida histórica, de uma condição da experiência humana que Hegel descobre através do estudo das condições do desenvolvimento da auto-consciência a partir da experiência da luta pelo reconhecimento<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup> FE, § 2.

<sup>202</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. Cit., p. 19.

<sup>203</sup> Cf. HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. 1ª edição, Barcelona 8: Edicions 62, 1974, p. 154.

Contudo, a hermenêutica que favorece nossa leitura [histórico-filosófica] da dialética hegeliana do senhor e do escravo é a de Lima Vaz. Segundo este filósofo esta dialética não representa “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”<sup>204</sup>. Hegel utiliza, metaforicamente, as figuras do senhor e do escravo para ilustrar o movimento do reconhecimento que consiste na legitimidade da auto-consciência por outra em busca de sua verdade<sup>205</sup>. Parafraseando, ainda, Lima Vaz, a dialética do senhor e do escravo é uma “figura dialético-histórica da luta pelo reconhecimento, como estágio no caminho pelo qual a auto-consciência alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal”<sup>206</sup>. Portanto, o sujeito enquanto auto-consciência só se entende a partir da sua relação com o outro e com o mundo. Assim também, o saber ou a ciência enquanto saber absoluto é a reconciliação entre o sujeito e o objeto; não há separação entre o lógico e o real. Daí que, a nossa posição sobre a significação da dialética do senhor e do escravo não se restringe apenas a uma leitura: - nem histórica (Hyppolite, Fukuyama); nem epistemológica (Labarrière, Vaz, Honneth) e nem ético-política (Habermas, Vaz, Manfredo Araújo de Oliveira, Kōjeve, Honneth), para citar alguns autores.

Em suma, a nossa leitura da dialética do senhor e do escravo nos remete a considerá-la como parte do sistema hegeliano que coloca na razão o fundamento da história e da compreensão de toda a realidade. A partir da dialética do reconhecimento da auto-consciência Hegel explica o caminho ou processo que leva à conquista da liberdade e da autonomia da consciência (dimensão ético-política da dialética do senhor e do escravo); à mútua dependência no ser entre as duas consciências-de-si (dimensão lógico-ontológica) e à unidade entre o ser e o pensamento, isto é, entre o real e o racional pela mediação da auto-auto-consciência (dimensão gnosiológica). As múltiplas significações da dialética do senhor e do escravo que aqui discutimos e o triplice papel do escravo que a seguir analisaremos justificam a superação da escravidão.

---

<sup>204</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Senhor e escravo, uma parábola da filosofia Ocidental. In: *Revista Síntese*. Belo Horizonte, nº. 21, p. 23.

<sup>205</sup> Cf. FE, § 178.

<sup>206</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Op. cit., p. 23.

### 3. OS PAPEIS DO ESCRAVO EM ARISTÓTELES E HEGEL

O estudo da *Política* de Aristóteles, particularmente, o Livro I, mostra-nos que os escravos não formavam um grupo ou partido à deriva apesar de, juridicamente, não fazerem parte da *Polis*. Segundo Aristóteles, os escravos faziam parte do primeiro elemento constituinte da comunidade política – a família ou a casa (*oikos*) onde se relacionam marido e esposa, pai e filho e senhor e escravo<sup>207</sup>. Será a partir deste relacionamento entre o escravo e o chefe de um dos elementos da formação da cidade (senhor e *pater familia*) que procuraremos identificar, definir e analisar o papel do escravo na vida de uma das primeiras células da *Polis*. De forma semelhante o faremos em relação a Hegel, a partir da superação da oposição entre sujeito e objeto; entre ser e o nada e entre o dominante (consciência opressora) e o dominado (consciência oprimida), pressuposto para a conquista da liberdade, igualdade e da justiça apresentada na dialética do senhor e do escravo.

#### 3.1 O PAPEL DOMÉSTICO DO ESCRAVO EM ARISTÓTELES

Na *Política* de Aristóteles o escravo aparece ligado à vida prática da *domus* (casa) ao produzir e adquirir bens para o seu senhor. O papel do escravo, no âmbito doméstico, é a obtenção de recurso para a satisfação das necessidades da casa que Aristóteles designou de crematística (*χρηματιστική*) - a arte de adquirir os bens<sup>208</sup>. Portanto, não se trata, inicialmente, de um *status* político no sentido das sociedades helênicas, pois o escravo não era considerado *bios politikós* (ser vivo político) por não possuir a capacidade de comandar e por não ser homem livre com participação na vida política. Entretanto, apesar de não serem cidadãos de direito, pode-se dizer que os escravos desempenhavam, de fato, certos papéis importantes que contribuía à vida da *Polis*. Mesmo que a doutrina aristotélica da escravidão não apresente, explicitamente, as implicações ético-políticas, o escravo, pelo seu trabalho,

<sup>207</sup> Cf. POL I, 2, 1252 a 25-30.

<sup>208</sup> Aristóteles distingue a economia da crematística. A economia refere-se à arte de utilizar os bens e a propriedade (a arte de governar a casa) e, esta capacidade de gerir a casa pertencia ao senhor.; enquanto que a crematística é a arte de adquirir bens, própria do escravo ou do subalterno: “Parece óbvio que a crematística não é o mesmo que a arte de governar a casa: uma refere-se à arte de adquirir; a outra de utilizar” – POL. I, 8, 1256 a 10.

busca não somente a sua manutenção e conservação como também é útil ao senhor e à vida da família. Ora, sendo a família elemento base e constituinte da sociedade e estando os escravos ao serviço da família, eles contribuem, não obstante a sua condição servil, para algum bem na *Polis* que é a felicidade humana - “o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo”<sup>209</sup>, exceto a felicidade do próprio escravo. Por isso, embora o papel servil do escravo estivesse ligado à vida doméstica, tem implicações na vida política, pois, de certo modo, o escravo reunia elementos e capacidades para ser considerado cidadão e participante da política de forma indireta. O primeiro elemento refere-se ao reconhecimento e tratamento filantrópico da justiça ateniense aos escravos pelo fato de serem homens iguais aos cidadãos (livres) e pelo mérito social (político – público) do trabalho dos escravos na cidade grega de Atenas, conforme nos mostra o estudo de Gustave Glotz:

“A justiça ateniense garantia os benefícios da liberdade e da fraternidade aos cidadãos, mas aplicava, em certa medida, o princípio da igualdade mesmo àqueles que dela a natureza parecia excluir, aos escravos. De acordo com a lógica, a noção de cidade convertia os escravos em coisas de cidadãos, num instrumento sem nome, sem família, sem propriedade, sem direitos. Mas, por outra conseqüência não menos lógica, a ideia democrática, sempre favorável a quem estava por baixo, conduzia o povo a ver que essa coisa tinha rosto humano, que era dotado de alma esse instrumento, que o próprio escravo merecia ser tratado filantropicamente”<sup>210</sup>.

Portanto, através do reconhecimento do papel doméstico do escravo, a justiça ateniense também reconhecia o papel sócio-político do escravo através da concessão da filantropia. O segundo elemento que mostra a passagem do papel doméstico ao papel político é consequência da distribuição discriminatória do trabalho. Somente os homens não-livres (os escravos, neste caso) deviam fazer o trabalho braçal para que os cidadãos ficassem livres para se dedicarem à organização, ao governo da *Polis* (vida política) e à reflexão. Isto implica, logicamente, que sem o trabalho empreendido pelos escravos (papel doméstico) a organização e o governo da cidade bem como a reflexão não seriam possíveis.

Enfim, lendo Aristóteles compreendemos que o escravo só não desempenhou outros papéis na *Polis* grega porque a política vigente era excludente e discriminatória mesmo do ponto de vista “ético-ontológico” na medida em que a escravidão era fundamentada pela falta

<sup>209</sup> Cf. POL. II, 6, 1278 b, 20.

<sup>210</sup> GLOTZ, Gustave. *A cidade grega* [tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes Lacerda]. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 212.

de virtudes éticas, sobretudo da liberdade, um pressuposto intrínseco ao ser humano e pela redução do escravo à propriedade, objeto e instrumento. Por isso, seria possível obter outros desdobramentos do papel do escravo se a este fossem reconhecidas as virtudes, os direitos à educação e à reflexão. Assim, o escravo teria seu papel ético-político reconhecido explicitamente.

Nenhuma destas virtudes e aptidões faltava ao escravo grego. A própria “predestinação” do trabalho braçal apenas ao escravo não encontra fundamentos naturais e nem mitológicos porque o trabalho era valorizado e estimulado, conforme nos indica um outro estudo de Glotz: “Disputemos qual de nós é capaz de trabalhar mais nos prados, na primavera, durante os dias cumpridos [...]. Ceifemos sem comer, até o cair da noite, enquanto houver era”<sup>211</sup>. Portanto, apesar de a consciência da liberdade negativa ter surgido com os gregos, foi utilizada para fundamentar a escravidão e todo o tipo de desigualdades entre os indivíduos. Foi a partir da Idade Moderna, sobretudo, com Kant<sup>212</sup> e Hegel que a liberdade e a autonomia passaram a ser os fundamentos da dignidade da pessoa humana:

“A consciência da liberdade só surgiu com os gregos. Por isto os gregos foram livres, mas, no entanto, os gregos e romanos souberam que somente alguns eram livres, não souberam que o homem como tal é livre. Platão e Aristóteles não souberam isto. Porquanto os gregos não somente tiveram liberdade vinculada à escravidão, senão que também esta sua liberdade foi, em parte, somente um produto acidental, imperfeito, efêmero e limitado, uma vez que foi uma dura servidão humana. Somente as nações germânicas legaram, com o cristianismo, a consciência de que o homem é livre como homem”<sup>213</sup>.

No entanto, a tese de Aristóteles afirma apenas o papel doméstico do escravo, no âmbito familiar, mesmo que implicitamente atinja o âmbito político, na medida em que o trabalho do escravo é fruído pelo senhor e, conseqüentemente, pela família – um dos elementos da constituição da cidade (*Polis*). Contudo, pelo fato de o escravo não ser

<sup>211</sup> GLOTZ, Gustave. *História econômica da Grécia*. [Tradução de Vitorino Magalhães Gobino]. Lisboa: Edições Cosmo, 1973, p. 29.

<sup>212</sup> Na terceira formulação do Imperativo Kant afirma: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” – KANT, Emmanuel. *Fundamentação Metafísica dos costumes*. 1ª. edição, São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 229. – Aqui, a racionalidade do ser que é fim em si mesma é, para Kant, o fundamento da moralidade. Trata-se de um apelo ao respeito mútuo e a igualdade entre os seres humanos.

<sup>213</sup> HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madri: Ed. Revista de Occidente, 1974, p. 67.

reconhecido juridicamente (como cidadão), seus atos não têm implicação política.

### 3.2. OS PAPÉIS DO ESCRAVO EM HEGEL

O grande objetivo de Hegel, ao apresentar a dialética do senhor e do escravo, foi de resgatar a estrutura das relações intersubjetivas, que passa pela superação das contradições desta relação e a conservação das preposições da mesma, apesar de contrárias, gerando outro tipo de relações do reconhecimento do Eu a partir de uma relação com o Outro (dimensão *lógico-ontológica*), das relações de possibilidade de conhecimento (*gnosilogia*), do reconhecimento: *ético-político* e social entre os sujeitos. Por isso, não tratamos do papel doméstico do escravo neste ponto de forma histórica ou real como nos é apresentado no tratado da *Política* de Aristóteles, não obstante a retomada deste cenário, por Hegel, cujo drama envolve o senhor em sua relação despótica com o escravo.

#### 3.2.1 Papel lógico-ontológico

A luta do reconhecimento que ocorre a partir da relação senhor-escravo mostra que a auto-consciência dominadora (a do senhor) e a auto-consciência dominada (a do escravo) revela que ambas fazem parte da mesma natureza consciente na medida em que para a auto-afirmação de cada uma delas precisa se relacionar e ser reconhecida como tal pela outra auto-consciência. Trata-se de uma dimensão ontológica da dialética do reconhecimento que descarta a concepção clássica do ser que combinava as determinações do pensar com as determinações das coisas. Isto quer dizer que o movimento de cada uma das coisas (pensamento) se dirige ou tem como alvo a outra consciência ou ao outro ser idêntico (ontologia) para o processo do reconhecimento. É também uma relação de reciprocidade na qual o agir de uma consciência “tem um duplo sentido de ser tanto seu agir como o agir de outra [...] é a duplicação da auto-consciência em sua unidade”, por um lado, e em sua totalidade por outro. Por isso, concluímos com Lima Vaz que o homem em Hegel é pensado como uma totalidade a partir de sua estrutura antropológica mediante o processo dialético<sup>214</sup>.

---

<sup>214</sup> Cf. VAZ, H.C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 121.

A teoria do reconhecimento na filosofia hegeliana trouxe contribuições à temática da alteridade como uma categoria antropológico-filosófica. É através do reconhecimento do Outro (objeto) que o sujeito se percebe e se reconhece como tal (dimensão objetiva do reconhecimento). Supera, desse modo, a subjetividade e efetivando a intersubjetividade não do ponto de vista abstrato, mas de maneira concreta, isto é, a realidade do Eu se compreende e depende do reconhecimento e da existência de Outro. Sem o reconhecimento do outro, seria absurdo a auto-afirmação do Eu perante o nada, pois não haveria a comprovação do mesmo, muito menos o processo do desdobramento da consciência seria possível, porque “a relação de 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 de morte”<sup>215</sup>.

Apesar da consciência do senhor ser uma consciência dominadora, na sua relação com o escravo, necessita de sair de si e relacionar-se com o escravo porque este representa uma ameaça real: o risco para sobreviver e de não obter reconhecimento e de perder o domínio, conforme afirma o próprio Hegel:

“O senhor é a consciência para si essente, mas já é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si essente que é mediatizada consigo por meio de uma outra consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada com um ser independente, ou com a coisidade em geral. 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. Portanto, o senhor: a) como conceito da auto-consciência é relação imediata do ser-para-si; mas, b) ao mesmo tempo como mediação, ou como um ser-para-si que só é para si mediante um Outro, se relaciona”<sup>216</sup>.

Portanto, Hegel rompeu com a relação lógico-ontológica, individualista e subjetivista de Descartes (1596-1650), que nega outra realidade externa (*res extensa*) e afirma que o homem é essencialmente a *res cogitans* (a coisa pensante)<sup>217</sup> cuja existência não precisa ser provada por uma realidade externa. Trata-se de uma substância cuja natureza é pensar (penso, logo existo) e não depende de uma realidade externa ou material para existir: “Segue-se que

---

<sup>215</sup> FE, § 187.

<sup>216</sup> FE, § 190.

<sup>217</sup> Cf. DESCARTES. *Discurso sobre o método*. [tradução de J. Guinburg / Bento Prado Jr.], São Paulo: Abril cultural, 1983, p. 46.

sou uma substância cuja essência ou natureza é pensar e que, para existir, não depende de nenhum lugar e de nenhuma coisa material”<sup>218</sup>.

Hegel superou, igualmente, o idealismo transcendental de Kant (também considerado filosofia transcendental ou teoria do conhecimento kantiana), que defende o subjetivismo na medida em que os conceitos e as formas não são obtidos pela experiência, mas pela razão, isto é, pelo sujeito cognoscente, através de conhecimentos *a priori* que não “ocorrem de modo independente desta ou daquela experiência, mas absolutamente independente de toda a experiência”<sup>219</sup>.

É mister salientar, nesta temática, que o legado de Hegel para a Filosofia reside na retomada da categoria filosófica da alteridade iniciada por Platão onde o ser e o não-ser não existem isoladamente em sentido absoluto senão em sua situação relacional<sup>220</sup>. Hegel retoma também Aristóteles que considera que “o ser e o não-ser se dizem, num sentido, segundo as figuras das categorias, noutro sentido, segundo a potência e o ato dessas categorias ou segundo seus contrários, e, noutro sentido ainda, segundo o verdadeiro e o falso”<sup>221</sup>. Entretanto, Hegel apresenta a sua ‘filosofia da alteridade’ partindo duma perspectiva dialética do reconhecimento de duas auto-consciências, a ponto de uma, para ser absolutamente, precisar da outra:

“A auto-consciência 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 conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na auto-consciência, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da auto-consciência: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento”<sup>222</sup>.

<sup>218</sup> Idem, p. 71.

<sup>219</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova cultural, 1987, p. 3.

<sup>220</sup> Cf. A doutrina das Idéias de Platão: o realismo platônico: a idéia é composta por uma realidade lógica e ontológica.

<sup>221</sup> MET, 1051 a 34 –b 2.

<sup>222</sup> FE, § 178.

Portanto, Hegel expõe o movimento fenomenológico entre duas consciências no qual uma percebe a outra como auto-consciência. É o movimento da legitimidade da auto-consciência e o caminho necessário para chegar à sua verdade.

### 3.2.2 Papel gnosiológico

O papel do escravo na dimensão gnosiológica segue justamente os movimentos dialéticos apresentados por Hegel. Na dialética do senhor e do escravo não permanece extático e no desempenho do seu papel discorrem três momentos: o primeiro, o da auto-afirmação de sua existência e do seu trabalho; o segundo, o da negação de seus direitos e da sua situação inicial por parte do senhor que impõe seu poder; o terceiro, consequência desta luta pela afirmação (sobrevivência) e busca do reconhecimento do escravo pelo trabalho e a negação ou oposição do senhor em reconhecer o escravo e não se verifica, portanto, um reconhecimento simétrico<sup>223</sup>.

Hegel enuncia a dialética como método e sistema científico a partir dos três momentos da evolução do conhecimento: tese, antítese e síntese. Para que o conhecimento seja verdadeiro, absoluto, científico, em Hegel, deve passar por uma enunciação ou afirmação da realidade que se pretende expor (Tese); seguindo-se pela crítica ou “negação” de afirmações colocadas (antítese) e, por fim, o “desenvolvimento de uma nova afirmação, assumindo pontos importantes e permanentes da posição original, ampliando-a”<sup>224</sup> (Síntese):

“Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de esfalfar através de um longo caminho. Este vir-a-ser, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-científica à ciência; e também será algo diverso da fundamentação da ciência. Além disso, não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola -, e descarta a outros pontos de vista, declarando que

---

<sup>223</sup> FE, § 182.

<sup>224</sup> ZILLES, Urbano. Op. Cit., p. 66.

não quer saber nada deles”<sup>225</sup>.

Temos, aqui, segundo Hegel, a afirmação do caráter mediático e dialógico do conhecimento, isto é, todo o saber não pode ser apenas produto da consciência individual; este deve passar pelo crivo dos momentos da consciência histórica e social, que são resultado das manifestações do espírito a partir da “consciência empírica, sensível”<sup>226</sup>. Isto quer dizer que o conhecimento em Hegel pressupõe a imediatez, porém, para chegar à totalidade do pensamento (saber absoluto) passa pela mediação dos momentos ou figuras históricas e sociais<sup>227</sup>. Temos, então, o conhecimento imediato – sensível – que chega à verdade ou ao ser pela razão. O conhecimento está ligado à coisa pensada; a realidade encontra-se dentro da racionalidade, e, portanto, segundo esta lógica, conhecer é ser. Nesta linha de pensamento, o pesquisador de Hegel, Alfredo de Oliveira Morais, na sua obra *Metafísica do Conceito* afirma que:

“para Hegel, a verdade, na medida em que se manifesta como Espírito Absoluto, é desde o começo, o fundamento do conceito ou de todo o conhecer efetivo, mas que somente se realiza no seu desenvolvimento e, enquanto resultado, implica o devir de si mesmo na totalidade de suas figuras e momentos, que perpassa o jogo das mediações de suas categorias, para apresentar-se como um saber que, na trajetória de sua realização como conceito, se converte num conhecer que é ser”<sup>228</sup>.

A este propósito não se deve acusar Hegel de apresentar uma filosofia puramente idealista ou meramente abstrata porque ele afirma a reconciliação entre o conhecer e o ser pelo fato de a idéia se realizar nos fatos ou na realidade e recebem da idéia estrutura e significado. Na verdade, a teoria de conhecimento hegeliana, fundada no método dialético, é uma aproximação do racionalismo cartesiano<sup>229</sup> e o empirismo de David Hume<sup>230</sup> (1711-

<sup>225</sup> FE, § 27.

<sup>226</sup> HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Logica*. Buenos Aires: Libreria Hachette, 1956, p. 89.

<sup>227</sup> O momento do ser ou da consciência enquanto certeza sensível, percepção, força e entendimento; - momento da auto-consciência onde ocorre a independência e dependência e da auto-consciência e liberdade da auto-consciência; - momento da razão enquanto certeza e verdade da razão; - momento do espírito verdadeiro – eticidade e moralidade; - momento da religião: que pode ser religião natural, arte, religião manifesta e saber absoluto. – Cf. FE, Op. cit., p.5-7, 550-551.

<sup>228</sup> MORAIS, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 16.

<sup>229</sup> Descartes defende o racionalismo em seu livro *Princípios de Filosofia* e afirma: “chamo claro àquilo que é presente e manifesto a um espírito atento [...] e distinto apresentação de tal modo precisa e diferente de todas as outras, que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente ao que considera como convém” – DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. 4ª. edição, Lisboa: Guimarães Editores, 1989, I, 45, p. 57.

<sup>230</sup> O empirismo, que tem seu expoente máximo o filósofo e historiador escocês David Hume, valoriza exclusivamente a experiência como única forma de conhecimento: “toda a idéia é copiada de uma impressão ou de uma sensação precedentes; se não podemos localizar a impressão, podemos assegurar-nos de que não há idéia [...]” – HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 103.

1776) é a unificação do saber subjetivo com o saber objetivo. Portanto, o conhecimento é obtido pelo movimento da auto-consciência, isto é, auto-reflexão (racionalismo) para a outra auto-consciência, isto é, o objeto de conhecimento da primeira consciência, uma reflexão sobre o mundo sensível (empirismo). No entanto, trata-se sempre de um conhecimento assegurado pela auto-consciência enquanto sujeito do saber. Por isso, embora o objeto apareça como conteúdo do saber, na dialética do reconhecimento, o conhecimento é a Verdade do sujeito a partir de um saber imediato (sensível): “Nesta ciência do espírito em suas manifestações, se parte da consciência empírica, sensível; e esta é o verdadeiro saber imediato”<sup>231</sup>. Voltamos, aqui, à tese hegeliana, citada por Alfredo Moraes, que “conhecer é ser”; e Hegel explica esta tese ao afirmar que “a natureza do conhecer é tratada em geral dentro da ciência da lógica, e o mesmo conhecer na sua ulterior forma concreta pertence à ciência do espírito e a sua fenomenologia”<sup>232</sup>. De fato, na *Fenomenologia do Espírito* encontramos de forma pragmática a explicitação desta relação entre conhecer e ser; entre racionalidade e sensibilidade como partes do mesmo processo de conhecimento:

“A consciência observa; quer dizer, a razão quer encontrar-se e possuir-se como objeto essente, como modo efetivo, sensivelmente presente. De certo, a consciência dessa observação ‘visa’ e diz que não pretende experimentar-se a si mesma, mas, pelo contrário, a essência das coisas como coisas. A consciência ‘visa’ e o diz, porque embora sendo razão, ainda não tem a razão como tal por objeto. Soubesse tal consciência que a razão é igualmente essência das coisas e da consciência mesma...”<sup>233</sup>.

Sobre a unidade entre o conhecer e o ser, isto é, entre o racional e o real encontramos uma exemplificação no livro do professor Eduardo Luft intitulado *Sobre a coerência do mundo*:

“Imagine-se situado à beira de um rio, as águas fluindo incessantemente. Você observa o fluxo da corrente, e sabe-se distinto dela, como alguém a acompanhar de fora o movimento da vida. A natureza se apresenta a você – uma coleção enorme, talvez infinita de objetos dos mais diversos tipos -, e sua mente está distante de tudo isso, ela sequer pode ser observada, ela não é objeto de modo algum, como a água e a pedra são objetos. Se o universo fosse a soma de todos esses objetos observáveis na experiência, então ele seria radicalmente exterior a você, e você seria um estranho nele. Para Hegel, todavia, dá-se exatamente o contrário: a essência de sua

<sup>231</sup> HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Logica*. Buenos Aires: Libreria Hachette, 1956, p. 89.

<sup>232</sup> Idem.

<sup>233</sup> FE, § 242.

mente é a mesma essência do universo, a própria subjetividade. Na verdade, mais do que isso: você é o absoluto, o próprio universo observando a si mesmo. Você é um veículo da manifestação da subjetividade absoluta<sup>234</sup>.

Trata-se, aqui, de uma identidade entre o pensamento e o ser porque a realidade só pode ser compreendida à luz da razão, caso contrário o nosso conhecimento das coisas seria impossível, pois estaríamos fora do mundo da realidade. A aplicação desta tese hegeliana ao nosso tema justifica-se pelo fato do racional ocorrer primeiro, na tomada de consciência do senhor ao deparar-se com o outro ser (o escravo); segundo, o senhor toma consciência da sua condição de dependência e independência pelo ser e agir do escravo e vice-versa; ou ainda, o trabalho do escravo (real) é compreendido pela auto-consciência do senhor (racional). De maneira mais elaborada esta tese reaparece no Prefácio dos *Princípios da Filosofia do Direito* onde Hegel afirma categoricamente que “todo o real é racional e todo o racional é real”<sup>235</sup>. Isto quer dizer que o objeto do conhecimento ou da filosofia, segundo Hegel, é a captação do presente e do real<sup>236</sup> no aparecer à consciência (ao espírito). Assim, nasce o idealismo absoluto na medida em que o ser e o Espírito coincidem. Tal coincidência apenas ocorre quando o Espírito tiver passado por todos os momentos ou etapas da luta por reconhecimento para se reencontrar finalmente enriquecido pelas sucessivas alienações tornando, por isso, Espírito Absoluto - aquilo que é na realidade<sup>237</sup>.

Hegel, portanto, apesar de elogiar o subjetivismo de Descartes, de Kant e de Fichte introduz a intersubjetividade como categoria para a compreensão de toda a realidade porque a subjetividade encontra a verdade de si na outra subjetividade. O conhecimento, portanto, tem origem no espírito subjetivo que percebe por si mesmo as manifestações do conceito e tira, autonomamente (Kant), tais manifestações; isto quer dizer que não as tira da experiência. No entanto, Hegel não rejeita os dados da experiência porque estes fornecem ao espírito estímulos para o surgimento das noções ou conceitos.

---

<sup>234</sup> LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.100.

<sup>235</sup> FD, p. 51.

<sup>236</sup> Cf. FD, p. 50-51.

<sup>237</sup> DUROZOI, G / ROUSSEL, A. *Dicionário de Filosofia*. Porto-Portugal: Porto Editora, 2000, p. 180s.

### 3.2.3 Papel ético-político

Hegel ultrapassa os princípios de justiça apresentados por Aristóteles onde a dominação ou a falta de liberdade e a desigualdade entre o senhor e o escravo eram instrumentos de escravidão e usados para o não reconhecimento jurídico dos escravos e classes inferiores (incapazes de adquirirem cidadania grega). O trabalho é visto também como meio de dominação. Em Hegel o escravo tem predisposição para ser livre por natureza embora, segundo a história, não tenha sido sempre livre. Para conquistar sua autonomia e liberdade passa pela superação de sua condição escrava através do trabalho que o torna realizado e reconhecido, pois o senhor depende do trabalho escravo e para ser reconhecido como senhor precisa ser reconhecido como tal pelo escravo:

“Aliás, aquela consciência não é 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. [...] A relação negativa com o objeto torna-se forma do mesmo e algo permanente. Porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio termo negativo ou agir formativo e, 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”<sup>238</sup>.

Köjéve, em seu livro *Introdução à leitura de Hegel* afirma que esta síntese entre o poder do senhor e a escravidão traz um reconhecimento mútuo de direitos e deveres, condição necessária para o surgimento do cidadão moderno. O escravo “se cria também como cidadão livre e afinal, plenamente satisfeito, ao transformar o mundo dado pelo seu trabalho, que ele efetua a serviço da comunidade. Logo, é ele, e não o senhor, que é o homem propriamente dito, indivíduo que cria livremente a história”<sup>239</sup>. Contudo, a conquista da liberdade supõe a superação de momentos negativos marcados pela sujeição ao trabalho:

“O homem só atinge a autonomia verdadeira, a liberdade autêntica, depois de ter passado pela sujeição, depois de haver superado a angústia de morte pelo trabalho efetuado a serviço de outrem. O trabalho libertador é, pois, necessariamente, à

<sup>238</sup> FE, §§ 194-195.

<sup>239</sup> KÖJÉVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, p. 553.

primeira vista, o trabalho forçado de um escravo que serve um senhor todopoderoso, detentor de todo o poder real”<sup>240</sup>.

Ligado ao papel ético-político, para Fischbach o trabalho do escravo tem um papel sócio-cultural na medida em que a consciência escrava, pelo seu trabalho, iniciando como uma relação negativa aparece como pura negação, objetivação de-si para-si do outro por-si da consciência. Recorrendo a Hegel afirma que no trabalho formador, o ser-para-si torna-se, pela consciência, seu próprio ser e, desse modo, encontra sua essência objetiva. Fischbach aponta para a compreensão da dimensão social do trabalho do escravo a partir de uma referência aos *Princípios de Filosofia do Direito*, onde a cultura é definida como uma liberação que se efetua pelo “duro trabalho contra a subjetividade de conduta, contra a imediatez do desejo, bem como contra a vacuidade subjetiva do sentimento e da arbitrariedade do gozo”<sup>241</sup>. Ademais, Fischbach considera que o trabalho inaugura o processo cultural e da auto-formação da consciência para a universalidade, para a própria humanidade na qual a consciência servil se reconhece e pela qual é reconhecida. É, pois, nesta dependência e mutualidade da atividade laboriosa e da satisfação das necessidades que

“o egoísmo subjetivo se transforma em contribuição para a satisfação das necessidades de todos os outros, em mediação do particular para o universal, num movimento dialético tal que, ganhando, produzindo e gozando para si, cada um ganha e produz ao mesmo tempo para o gozo dos outros”<sup>242</sup>.

Para Fischbach, Hegel introduz, aqui, uma novidade segundo a qual o trabalho perde seu caráter negativo e discriminatório (conforme Aristóteles) e passa a ser um elemento ético com a passagem do ‘trabalho ao reconhecimento e do cidadão ao burguês livre’, isto é, pelo trabalho se conquista o reconhecimento social e liberdade individual. A liberdade conquistada pela luta por reconhecimento entre as duas consciências (a do senhor e a do escravo) e pelo trabalho do escravo enquadra-se no papel ético-político enquanto uma idéia de justiça. Trata-se de um reconhecimento subjetivo do qual o escravo alcança a certeza de si e deixa de ser um instrumento ou uma coisa sem depender do trabalho dos outros. Torna-se senhor do seu trabalho. Da mesma forma o reconhecimento do senhor vem graças ao seu poder, usufruindo

---

<sup>240</sup> Idem, p. 29.

<sup>241</sup> FD § 187, apud: FISBACHBACH, Franck. *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris: Press Universitaires de France, 1999, pp. 84-85.

<sup>242</sup> FD § 199, apud: FISBACHBACH, Franck. *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris: Press Universitaires de France, 1999, pp. 86-87.

os produtos do escravo sem esforço. A partir deste estágio, a relação entre as duas consciências deixa de ser desigual (entre sujeito e objeto) e os dois alcançam intersubjetivamente uma nova relação de igualdade, uma nova idéia de justiça. Segundo Kōjève esta “justiça igualitária primordial vem crescer-se à justiça da equivalência”<sup>243</sup> na medida em que o processo do reconhecimento remete os sujeitos às mesmas condições de dependência e autonomia e, conseqüentemente, deveres e direitos iguais. Podemos afirmar que o surgimento da democracia moderna se deu graças à luta pelo reconhecimento, onde cada consciência não se basta a si mesma.

Para que a auto-consciência alcance a autonomia e liberdade precisa de outra consciência. A essa conquista da liberdade, da autonomia e de direitos e deveres iguais, a partir da diferença, Charles Taylor (1931- ) designa de política da diferença que “redefine com freqüência a não discriminação como algo que requer que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado”<sup>244</sup>.

Habermas propõe uma política do reconhecimento para que a pessoa humana se realize efetivamente na sociedade ao considerar que a individualização da pessoa acontece na coletividade:

“Pessoas, inclusive pessoas de direito, só são individualizadas por meio de coletivização em sociedade. Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conformam sua identidade”<sup>245</sup>.

Por isso, a teoria do reconhecimento em Hegel é um pressuposto importante que leva a respeitar o diferente enquanto outro sujeito e a considerar a opinião contrária do Eu como parte da realidade que afeta os outros. É a partir desta perspectiva que Bobbio (1909-2004) entende a arena democrática como um espaço de

“conflitos sociais sem recurso à violência. [...] O adversário não é mais um inimigo

<sup>243</sup> KŌJÉVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, p. 255.

<sup>244</sup> TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobril. São Paulo: Loyola, 2000, p.51.

<sup>245</sup> HABERMAS, Jürgen. A luta por reconhecimento no Estado democrático do direito. In: *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 235.

(que deve ser destruído), mas um opositor que amanhã poderá ocupar o nosso lugar [...] através do livre debate das idéias e da mudança das mentalidades e do modo de viver”<sup>246</sup>.

A liberdade de opinião e a de manifestação aparecem como princípios para uma ética social e antropológica. Por isso, o papel do escravo pode ser entendido, neste ponto, como processo de humanização e de autêntica liberdade. Numa das leituras que Manfredo Araújo de Oliveira faz da dialética do senhor e do escravo afirma que somente numa relação de reconhecimento intersubjetivo, de autonomia e de liberdade dos sujeitos é possível a justiça social:

“Onde o humano se divide entre senhor e escravo não é possível emergir a humanidade verdadeira [...]. O senhor é o fim e a razão de ser da atividade do escravo, mas não conquista a humanidade, por isso só é possível na perfeita liberdade e independência dos sujeitos que, pelo reconhecimento mútuo, constituem uma comunidade igualitária”<sup>247</sup>.

Em *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel retoma as duas idéias de justiça (liberdade e igualdade) para concluir que o sujeito se efetiva plenamente enquanto reconhecido pelo(s) Outro(s): a família, a sociedade e o Estado<sup>248</sup>. Nesta mesma obra Hegel descarta a existência de uma disposição jurídico-positiva que mantenha juntos sujeitos que estão numa relação hostil e ações contrárias<sup>249</sup>. Conforme estas citações, Hegel salienta a reciprocidade entre o ético e o político fruto do processo dialético representado na figura hegeliana entre o senhor e o escravo e, concretamente, graças ao movimento de reconhecimento inicial do escravo:

“o escravo, ao contrário, reconhece desde o início o outro. Basta-lhe pois impor a ele, fazer-se reconhecer por ele, para que se estabeleça o reconhecimento mútuo e recíproco, o único que pode realizar e satisfazer plena e definitivamente o homem”<sup>250</sup>.

Hegel reafirma, aqui, o fim de qualquer regime despótico onde reine a dominação e

<sup>246</sup> BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. 4ª. edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 39.

<sup>247</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. 3ª. edição. São Paulo: Loyola, 2003, p. 195.

<sup>248</sup> Cf. FE, § 156 ss.

<sup>249</sup> Ibidem, § 176.

<sup>250</sup> Ibidem. À guisa de introdução. In: KÖJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. pp. 24-25.

escravização de uns sobre os outros. Mostra, igualmente, que a superação das desigualdades e contradições da relação senhor e escravo é o caminho para se chegar ao conhecimento de toda a realidade, como motor do pensamento e da própria ciência<sup>251</sup>.

A ordem pela qual apresentamos os três papéis do escravo em Hegel deve ser entendida de maneira lógica e sequencial e se enquadra no processo da passagem da consciência à auto-consciência e da teoria do reconhecimento. Apresentamos em primeiro lugar, o papel lógico-ontológico que mostra a relação interdependente entre duas consciências que se apresentam uma diante da outra. A existência de uma é comprovada pelo aparecer de outra através do duplo movimento das duas consciências:

“O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências”<sup>252</sup>.

Conforme concluímos antes, também pode-se entender, a partir do papel lógico-ontológico, a dimensão social da pessoa humana através da categoria da alteridade, pois é inconcebível o “Eu” sem a existência do “Outro”.

Em segundo lugar, analisamos o papel gnosiológico que é resultado do processo ou movimento da consciência para a auto-consciência. Este movimento é necessário para que a consciência chegue a certeza de-si mesmo. Isto implica que todo o saber não pode ser apenas produto da consciência individual; este deve passar pelo crivo dos momentos da consciência histórica e social, que são resultado das manifestações do espírito a partir da “consciência empírica, sensível”<sup>253</sup>. Isto quer dizer que o conhecimento em Hegel pressupõe a imediatez, porém, para chegar à totalidade do pensamento (saber absoluto) passa pela mediação dos momentos ou figuras históricas e sociais<sup>254</sup>.

<sup>251</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Vol. I: a Ciência da Lógica*. Op. cit., § 81, p. 163.

<sup>252</sup> FE, § 182.

<sup>253</sup> HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Logica*. Buenos Aires: Libreria Hachette, 1956, p. 89.

<sup>254</sup> O momento do ser ou da consciência enquanto certeza sensível, percepção, força e entendimento; - momento da auto-consciência onde ocorre a independência e dependência e da auto-consciência e liberdade da auto-consciência; - momento da razão enquanto certeza e verdade da razão; - momento do espírito verdadeiro – eticidade e moralidade; - momento da religião: que pode ser religião natural, arte, religião manifesta e saber absoluto. – Cf. FE, Op. cit., p.5-7, 550-551.

Por último, tratamos do papel ético-político, consequência direta da necessária relação da alteridade entre o Eu e o Outro, bem como da certeza de ser auto-consciência a partir do conhecimento e reconhecimento da outra consciência. Sem este processo a formação da consciência e liberdade individual fica ameaçada. Neste papel destacamos a superação hegeliana da tensão entre a liberdade intrínseca da pessoa humana e subjugação natural do escravo a partir da dialética do reconhecimento. Também declara injusto o sistema escravagista por ser discriminatório. Para Hegel existe uma relação recíproca entre o ético e o jurídico porque não há nenhuma disposição jurídica positiva que mantenha juntos sujeitos que mantêm uma relação hostil<sup>255</sup>. Em Hegel, a partir da teoria do reconhecimento, uma teoria filosófica moderna que conta com a categoria da intersubjetividade, se torna possível a formação da consciência individual, o reconhecimento dos sujeitos na sociedade e no Estado e à conquista da liberdade.

---

<sup>255</sup> Cf. FD, § 176.

### 3.3 ESTUDO COMPARATIVO: O PAPEL DO ESCRAVO EM ARISTÓTELES E EM HEGEL

Apesar de Aristóteles e Hegel abordarem a mesma temática e até o mesmo contexto inicial que retrata, por um lado, uma minoria com poder de dominação e de subjugação e, por outro lado, indivíduos inferiores e submissos pelo poder despótico, os estilos literários são diferentes. Em Aristóteles encontramos um tratado político onde é analisada a problemática da escravidão no espaço e no tempo (na Grécia antiga). Hegel utiliza também as duas personagens historicamente opostas e irreconciliáveis: a do senhor – dominador e a do escravo – dominado, na forma literária de parábola ou metáfora para, em definitivo demonstrar a superação da contradição entre sujeito e objeto e definir a importância do confronto das duas consciências-de-si para a construção da identidade da consciência individual e de toda a realidade.

#### 3.3.1 Diferenças

Partindo das várias análises até aqui expostas, pode-se observar que Aristóteles e Hegel divergem quanto ao papel do escravo desde o ponto de partida de suas doutrinas. Aristóteles parte de um princípio determinista e naturalista<sup>256</sup>, enquanto que o pensamento hegeliano parte do princípio da liberdade e dignidade humana ignorado pelo pensamento grego.

Em Aristóteles, o determinismo e o naturalismo aparecem como frutos da própria natureza que destinou uns para serviços fortes ou trabalho braçal e pesado e outros para se dedicarem à reflexão: aqueles que deviam cuidar das coisas da *Polis*, isentos de qualquer trabalho físico, estes destinados à liberdade e nunca à escravidão. Em Hegel, o senhor perde a sua condição senhoril porque ao depender do trabalho do escravo não consegue

---

<sup>256</sup> Utilizaremos os termos determinismo e naturalismo como equivalentes, isto é, como doutrina que defende que todos os acontecimentos seguem as leis naturais.

tornar-se senhor de si, fruir dos objetos e obter o reconhecimento como senhor. Hegel vai mais longe ao afirmar que sem o reconhecimento do escravo, através de sua auto-consciência, o senhor não pode agir como tal.

Em Aristóteles o papel do escravo traz benefícios apenas ao senhor e à vida da *Polis* porque a justificação da escravatura se apóia na natureza: na força física, na prisão por guerra, na dominação unilateral. Em Hegel, o papel do escravo beneficia primeiramente ao senhor, mas quando este consegue colocar o senhor na dependência do seu reconhecimento e pelo seu trabalho, começa também a ganhar reconhecimento e a buscar independência e autonomia.

Em Aristóteles, na relação senhor e escravo, o sujeito reconhecido como tal é naturalmente o senhor e determina as leis e o governo da casa enquanto que o escravo assume o papel de objeto naturalmente determinado a ser instrumento de uso enquanto for indivíduo não-livre. Em Hegel, verifica-se a mutualidade dos sujeitos e dos objetos, isto é, segundo os princípios da dialética hegeliana do senhor e do escravo, o senhor (sujeito) ao necessitar o trabalho do escravo torna-se dependente e, portanto, torna-se escravo também (objeto) e o escravo (objeto), por lidar com a independência pelo ser do seu trabalho, torna-se senhor (sujeito). Portanto, em Aristóteles o sujeito é sempre sujeito e o objeto também é sempre objeto, enquanto que em Hegel o sujeito torna-se objeto e o objeto torna-se sujeito.

Em Aristóteles o escravo nasceu para não pertencer a si mesmo, sendo propriedade do senhor ao qual depende (dependência unilateral); em Hegel as duas auto-consciências (a do senhor e a do escravo) se reconhecem mutuamente como auto-consciência, isto é, se descobrem sendo da mesma natureza e mantêm uma relação de dependência, o que abre espaço para o reconhecimento do outro.

Em Aristóteles o escravo corre risco de ser considerado não humano pelo fato de não possuir capacidade jurídica e de não exercer virtudes éticas como homem livre. Em Hegel, as duas consciências-de-si se reconhecem como dependentes e ambas se abrem ao reconhecimento mútuo e universal.

Em Aristóteles o escravo se submete naturalmente ao senhor, reconhece-o como seu dono, trabalha como instrumento e não consegue mudar a sua situação de dependência. Em Hegel, inicialmente ocorre a submissão, o medo, o reconhecimento e o trabalho; num segundo

momento, o trabalho o faz viver na dimensão da alteridade enquanto produz para o senhor e este enquanto depende dele. Isto quer dizer que a sua negatividade se transforma em sua afirmação de si que leva o escravo à auto-consciência.

Em Aristóteles o escravo vive uma situação natural de incompletude e de não reconhecimento. Em Hegel, num terceiro momento, tanto o escravo como senhor chegam à consciência de sua incompletude, isto é, não se bastam a si mesmos e se reconhecem mutuamente. Portanto, a pessoa, para Hegel, não se efetiva na sua individualidade, mas na sua relação de reconhecimento dos outros: a família, a sociedade civil e corporações e o Estado<sup>257</sup>.

Em Aristóteles e na filosofia clássica (grega), o escravo não tem consciência de si, não se conhece; obedece ao ordenamento natural, perfeito e determinado; não conhece sua essência, a sua liberdade e, por isso, desprovido de direitos e de cidadania. Em Hegel, o escravo torna-se essência do pensamento, adquire seus direitos individuais e fundamentais garantidos pelo Estado<sup>258</sup>.

Em Aristóteles o trabalho do escravo é visto com naturalidade, próprio para escravos sem alguma ligação com a educação. Aliás, conforme mencionamos neste estudo, os homens livres deviam desligar-se do trabalho braçal para se ocuparem da vida da *Polis*. Em Hegel encontramos a revolução do mundo do trabalho. Enquanto manifestação da consciência do escravo, nos moldes apresentados pela Fenomenologia do Espírito, o trabalho é formador, educador<sup>259</sup> e, sobretudo, é responsável pelas relações intersubjetivas e sociais.

O papel do escravo em Aristóteles não ultrapassa o âmbito doméstico porque o escravo não é reconhecido juridicamente (como cidadão) e, por isso, seus atos não têm implicação política. Para Hegel, o papel do escravo pouco tem a ver com a vida doméstica, pois o uso metafórico e dialético das figuras do senhor e do escravo nos remete a um tratado lógico-ontológico, ético-político e gnosiológico, conforme expusemos na seção anterior. Hegel, diferentemente de Aristóteles, não somente analisa o sistema escravagista como também propõe um método de luta contra a escravidão e para a conquista da liberdade.

---

<sup>257</sup> PD § § 238, 251, 255, 260.

<sup>258</sup> Cf. *Ibidem*, § 257s.

<sup>259</sup> Cf. FE, § 95.

A partir dos princípios determinista e naturalista que envolve a filosofia aristotélica, o escravo não tinha condições de efetuar o movimento de auto-reconhecimento, pois existe uma distância entre a consciência do escravo e a do senhor, sem mediação, nem mesmo pelo trabalho porque este é natural e determinantemente a serviço do escravo; é apenas o escravo quem depende do seu dono porque o senhor o tem como sua propriedade e instrumento de produção e ação. Para Hegel, em sua dialética do senhor e do escravo, o indivíduo se reconhece e é reconhecido através da dependência e independência da auto-consciência<sup>260</sup>.

Para Fischbach, o ponto de partida do reconhecimento de Hegel é a teoria fichteana da intersubjetividade. Para Fichte, o problema consiste em determinar quaisquer condições de possibilidade de uma consciência reconhecer uma outra tendo compreendido que jamais uma subjetividade se mostra como tal no mundo fenomenológico. Para Hegel este problema fica resolvido porque duas consciências se apresentam uma à outra, se reencontram e se reconhecem mutuamente. Não se trata, portanto, de determinar as condições de possibilidade de conhecer a outra, mas de obter a certeza de que esta outra me reconhece eu-mesmo como outra consciência. Esta mudança capital na posição do mesmo problema de reconhecimento é resultado da *Fenomenologia do Espírito*, no capítulo III: “Força e entendimento; fenômeno e mundo supra-sensível”. Este capítulo apresenta a distinção entre fenômeno e a coisa em si; entre o exterior e o interior. O reconhecimento em Hegel é, segundo Fischbach, uma inovação do saber adquirido pela consciência da identidade entre as coisas como aparecem (fenômeno) e as coisas como são (*noumeno*)<sup>261</sup>.

Para Aristóteles a liberdade é fruto de uma causalidade porque, segundo a natureza, uns nascem livres e outros escravos. Portanto, o escravo é naturalmente não livre. Para Hegel, a liberdade é intrínseca ao ser humano; a liberdade é fruto de uma necessidade de reconhecimento; o homem é necessariamente livre. Ademais, a liberdade aristotélica é a liberdade de indivíduos, do cidadão. Em Hegel todo o homem autoconsciente, no uso da sua razão possui, intrinsecamente, a liberdade que “consiste em estar consigo mesmo no seu outro, em depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo [...]. A liberdade existe somente lá onde não há para mim nenhum outro que não seja eu mesmo”<sup>262</sup>. Nesta linha de pensamento, Salgado define a liberdade hegelina como “autodeterminação da razão e, como

<sup>260</sup> FE, § 180.

<sup>261</sup> Cf. FISCHBACH, F. Op. cit., pp. 74-75.

<sup>262</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophische wissenschafte I*, werk 8, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, § 24 ad.

autodeterminação, é a atividade própria pela qual, necessariamente, isto é, por um processo interior, a razão se determina. A razão, por ser livre, não se determina exteriormente por um objeto que lhe é estranho, dado do exterior”<sup>263</sup>. A desigualdade entre senhores e escravos (e mulheres) que em Aristóteles era considerada natural, para Hegel é irracional porque o processo do desdobrar-se da consciência através da dialética do reconhecimento nas várias figuras da auto-consciência desempenha uma função libertadora.

Se, por um lado, a justificação natural da escravidão, em Aristóteles, influenciou na fundamentação da escravidão no mundo caracterizada pela dominação de nações e povos sobre outros e pelo não reconhecimento dos direitos individuais; por outro lado, encontramos, em Hegel, argumentos que fundamentam a superação da escravidão através da dialética do reconhecimento.

A justificação natural da escravidão bem como as desigualdades entre os indivíduos influenciou também o pouco florescimento da democracia na Grécia porque o(s) senhor(es) não contemplava o(s) escravo(s) na vida pública (ou vida política); enquanto que para Hegel, a superação da escravidão através da dialética do reconhecimento aumenta possibilidades para o exercício da liberdade e da democracia porque cada consciência, embora diferente e contrária à outra, não se basta a si mesma, depende da outra para alcançar liberdade e autonomia. Este argumento Taylor designa por *política da diferença* “que redefine com frequência a não discriminação como algo que requer que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado”<sup>264</sup>.

A justificação natural do papel do escravo em Aristóteles não contempla o papel da consciência na sua relação consigo mesma e com o mundo. O senhor afirma sua independência total do trabalho servil e material enquanto que o escravo se vê preso na sua relação com o mundo material. O trabalho desempenha uma função despótica, justifica a independência do senhor (posição de superioridade) e a dependência do escravo (posição de inferioridade). Para Hegel o mundo material não é uma realidade alheia ao senhor porque pelo trabalho satisfaz as suas necessidades. Também pelo trabalho o senhor chega à certeza da verdade de si através do processo do desdobramento da consciência ao reconhecer a

---

<sup>263</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 472.

<sup>264</sup> TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral, São Paulo: Loyola, 2000, p. 51.

existência da outra consciência.

O papel doméstico do escravo é mantido por uma ordem político-administrativa e fundamenta a desigualdade entre os indivíduos. O trabalho servil é instrumento de marginalização política porque o serviço braçal era uma atividade daqueles que não deviam participar da vida política. Hegel, ao contrário, concebe o trabalho como uma atividade educadora e formadora da consciência intersubjetiva. Para além de ser responsável pelo progresso do mundo, o trabalho tem uma dimensão sócio-política. Na concepção hegeliana do trabalho ninguém seria marginalizado ou escravizado por dedicar-se à atividade física. O trabalho, para Hegel, é mediador entre o homem e a natureza porque não pertence apenas ao mundo material (à natureza).

A relação entre o senhor e o escravo em Aristóteles não pode ser considerada paradigma de relacionamentos éticos porque é somente mediada pelo trabalho e de relações despóticas. Por não possuir a educação, o escravo não é responsável pela busca do conhecimento e é marginal politicamente, isto é, fica alheio à vida e à organização da cidade. Em Hegel a consciência escrava não permanece marginalizada, porque após o seu aparecer diante da consciência dominante se desencadeia uma luta de consciências e desempenha os seguintes papéis: i) a formação da auto-consciência fruto do reconhecimento intersubjetivo. Aqui se dá o encontro das duas consciências sem o aniquilamento de uma delas porque “para a auto-consciência há uma outra auto-consciência [...]”<sup>265</sup> “O agir de uma tem o duplo sentido do ser tanto seu agir como o agir da outra [...]”<sup>266</sup> “Este puro conceito de reconhecimento é a duplicação da auto-consciência em sua unidade”<sup>267</sup>; ii) a passagem da certeza à verdade através da conciliação entre objetividade e subjetividade e da superação das contradições: da tese à antítese e à síntese; iii) conquista de relações éticas que fundamentam leis e constituições políticas através do reconhecimento social.

Na política de Aristóteles, existe separação entre o papel doméstico do escravo e a racionalidade. O escravo é considerado não plenamente racional pelo seu afastamento das virtudes éticas e dianoéticas. O escravo depende da racionalidade plena do senhor ou dos homens livres para efetuar o seu papel. Por isso, o senhor não reconhece escravo como

---

<sup>265</sup> FE, § 179.

<sup>266</sup> FE, § 182.

<sup>267</sup> FE, § 185.

indivíduo com capacidade de reflexão e de deliberação; daí a escravidão. Em Hegel, existe um reconhecimento da mútua dependência porque o senhor e o escravo efetuam um desdobramento de sua auto-consciência através do aparecer da outra consciência. Se em Aristóteles o trabalho é para os seres não educados (regressão da consciência), pois em nada acrescenta ao ser do escravo, para Hegel contribui para a passagem da consciência para a auto-consciência. O senhor só é senhor porque tem o escravo que o reconhece como tal; e o escravo, pelo seu trabalho, conquista seu espaço na mente do senhor. Pelo trabalho as duas consciências se tornam auto-reflexivas. Portanto, em Hegel o trabalho do escravo e a racionalidade são parte da realidade das duas auto-consciências. O trabalho tem uma dimensão cultural (porque educa e forma) e social porque contribui para o relacionamento intersubjetivo e para o progresso social.

A concepção do papel do escravo em Aristóteles tem a ver com a implicação política na ética (moral), isto é, a ética como desdobramento da Política. Para Aristóteles a ética está unida à Política na medida em que o indivíduo participa plenamente da vida da *Polis*<sup>268</sup> se reúne virtudes de ordem racional (especulativa). Goza de liberdade quem vive de acordo com o costume, a tradição ou segundo a natureza. Ora, a relação de desigualdade entre o senhor e o escravo é baseada por estas determinações ou normas costumeiras. Portanto, o escravo não é cidadão porque não realiza plenamente as suas capacidades humanas e, por isso, não goza da felicidade (da virtude), fim último da Política. Em Hegel a liberdade é produto da razão e da autonomia da vontade. Por isso, a liberdade hegeliana justifica-se a partir de princípios racionais.

Mais do que Aristóteles que sustenta a ética unida à política, Hegel defende a reciprocidade entre o ético com o político, isto é, os princípios ou valores fundamentais que garantem um Estado ético. Este, por sua vez, é o guardião dos valores éticos, ou a unidade

---

<sup>268</sup> A Política de Aristóteles está intimamente ligada à Ética porque o fim da *Polis* visa um bem. A comunidade política existe para a realização do bem e não apenas para viver em sociedade. É preciso concluir que a comunidade política existe graças às boas ações. A virtude aparece como finalidade da cidade – Cf. POL. I, 9, 1281 a 1-4; Cf. também: POL. I, 1, 1251 a 1-4. Portanto, para Aristóteles, a ética é uma forma de política. A ética diz respeito a realidade individual, ao modo como se conduz essa felicidade. A política se interessa pelo homem na sua dimensão social. Nythamar Fernandes de Oliveira, argumentando sobre a problemática do naturalismo ético frisa que “a questão do *ethos* antigo emerge de uma vida política dada, de forma que a ética ou a moral seria sempre tomada a partir de uma existência política política. Assim, Aristóteles situa a ética dentro da Política” – FERNANDES, Nythamar de Oliveira. *Tractatus ethicus-politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 48. + Simone Manon comentando sobre a ética e política de Platão afirma: “A política e a moral são inseparáveis, ambas procedendo da mesma exigência transcendente do Bem, que o indivíduo e a cidade devem imitar, a fim de chegar àquilo que eles têm por vocação e que Platão resumiu na palavra justiça” – MANON, Simone. *Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 1972, p. 158.

particular superada e conservada na substancialidade ética<sup>269</sup>. A escravidão perde seu lugar porque as determinações costumeiras não são o fundamento da liberdade. Sendo o escravo dotado da razão é sujeito livre. Assim, com a superação destas determinações (tradição e costumes) como fundamentos da ideia da justiça, o homem não permanece na sua particularidade porque a pessoa de direito, em Hegel, é aquela que tem capacidade legal nas corporações da sociedade civil. Segundo o próprio Hegel, “um homem sem classe é uma mera pessoa privada e não está em uma universalidade real”<sup>270</sup>.

Portanto, a superação da escravidão e a dignidade do indivíduo se dão quando a pessoa é pensada na forma da universalidade, com as capacidades essenciais (substâncias) que a tornam iguais a todos como a autonomia da razão e a universalidade da particularidade. Hegel exemplifica, com clareza, esta situação: “O homem vale porque é homem e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano”<sup>271</sup>. Encontramos, aqui, um dos grandes contributos da filosofia política de Hegel ao pensamento jusfilosófico moderno e contemporâneo. O direito e a justiça são determinações positivas, universais e não subjetivas e particulares. O ser judeu, católico, protestante, alemão, italiano, negro, índio, pardo ou branco corresponde à particularidade e não faz parte substancial do ser humano. Num Estado de Direito, por um lado, a justiça não se fundamenta em princípios particulares (moral ou costumes particulares); por outro lado, as discriminações raciais, religiosas e de classes são injustificadas devido à igualdade dos direitos fundamentais dos indivíduos.

No cômputo geral, Aristóteles aponta os pressupostos para a identificação de uma sociedade injusta e despótica a partir da relação senhor e escravo. A análise de Aristóteles sobre a escravidão constitui um dos primeiros tratados políticos do qual o mundo passou a conhecer o regime político discriminatório e de injustiça social. Filósofos posteriores apoiaram-se nesta doutrina para justificar a favor ou contra o sistema de dominação e a liberdade entre os indivíduos e sociedades.

Na retomada da temática da escravidão, Hegel utiliza o método dialético para explicar as condições de superação das desigualdades e afirmar a ideia da justiça: a síntese entre o sujeito e objeto, unidade na diferença e diferença na unidade, reconciliação entre consciência

---

<sup>269</sup> Cf. FD, § 257-259.

<sup>270</sup> PD, § 208.

<sup>271</sup> PD, § 209.

escrava e consciência dominante e conciliação entre direitos e deveres.

Se para Aristóteles “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto”<sup>272</sup>, para Hegel a contradição é superada pela dialética do reconhecimento mútuo e pela identidade entre sujeito e objeto, (entre as duas consciências-de-si), o ser e o nada, afirmação e negação.

Em Aristóteles, o escravo não passa de um instrumento de propriedade, de produção e de ação. Estes conceitos deixam o escravo preso à sua condição natural, sem possibilidades para superar o seu estado de escravidão. Em Hegel, a relação entre o senhor e o escravo não é mais vista como única e exclusivamente de satisfação das necessidades da casa (Aristóteles). A superação da escravidão em Hegel torna-se possível quando o escravo chega a efetivar a auto-consciência através do processo do reconhecimento das duas consciências-de-si e pela superação do seu estado natural de servidão através do seu trabalho. Este processo ocorre através do confronto<sup>273</sup> entre a consciência do senhor e a do escravo do qual Hegel explica também o significado de todo o seu sistema filosófico.

A justificação aristotélica do princípio da não-contradição por via da negação não favorece a superação da escravidão porque determina a oposição natural entre o senhor e o escravo; a liberdade e a igualdade entre os homens se tornam inalcançáveis. Segundo Manfredo de Oliveira,

“Onde o humano se divide entre senhor e escravo não é possível emergir a humanidade verdadeira [...]. O senhor é o fim e a razão de ser da atividade do escravo, mas não conquista a humanidade, pois só é possível na perfeita liberdade e independência dos sujeitos que, pelo reconhecimento mútuo, constituem uma comunidade igualitária”<sup>274</sup>.

Portanto, a superação da escravidão e a conquista da liberdade pressupõem o princípio

<sup>272</sup> MET, IV, 3, 1005 b, 19-20

<sup>273</sup> Entendemos o confronto em Hegel o conflito enquanto desejo de reconhecimento de uma consciência à outra. Aqui “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]... O indivíduo que não arriscou a sua vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma auto-consciência independente” – FE, § 187.

<sup>274</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 195.

da não-contradição na via positiva, isto é, enquanto síntese dos opostos. A contradição é um dos momentos do método dialético hegeliano que explica o desenvolvimento do pensamento humano e de toda a realidade que segue uma linha triádica: tese, antítese e síntese. Sobre a temática da contradição, Cirne Lima faz uma análise de todos os autores lógicos, começando por Aristóteles que afirmava que não pressupor o princípio da não contradição é similar ao estado de uma planta que não raciocina. Lima conclui dizendo: “Se a contradição é algo tão ruim, se ela nos tira do uso da razão, como é que em Hegel a razão funciona e se movimenta mediante a contradição?”<sup>275</sup>.

Depois de apresentar os filósofos Eduardo Luft e Klaus Düsing<sup>276</sup> como aqueles que comungam com sua teoria, Cirne Lima redefine a contradição como contrariedade:

“Em lógica, contradição é diferente de contrariedade. Na contradição, se um pólo é verdadeiro, o outro é falso, e é impossível que ambos sejam falsos. Ora, em Hegel, teses e antítese são falsas, e isso é possível na contrariedade, mas não é possível na contradição. Daí então se coloca a minha correção em Hegel e dizer que quando ele fala em contradição, entenda-se contrariedade”<sup>277</sup>.

Entretanto, Hegel não tem a intenção de nos oferecer o sinônimo ou termo alternativo de contradição porque a define como “motor de todo o pensamento”, diversidade de momentos que formam uma unidade orgânica, na qual, um momento necessita do outro para chegar à totalidade de sua realidade. Este sentido se encaixa com a temática em debate nesta dissertação que busca a identificação e a análise do papel do escravo que, inicialmente, traz um sentido negativo. Como entender o papel de um conceito inessencial? Todo o sistema filosófico de Hegel é uma apresentação da conciliação entre identidade e diferença, condição necessária para se alcançar a totalidade do ser e do saber.

---

<sup>275</sup> LIMA, Carlos Rioberto Cirne. Fenomenologia do Espírito, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Revista Instituto Humanitas Inisinos*. São Leopoldo – TRS, p. 29, 30 de Abril de 2007.

<sup>276</sup> Luft é ex-aluno de Cirne Lima e atualmente professor do programa de Pós-graduação de Filosofia da PUCRS – Brasil. Düsing é filósofo alemão e professor na Universidade de Colônia (Alemanhã). – Cf. Idem, p. 30.

<sup>277</sup> Idem.

### 3.3.2 Semelhanças e superação de Hegel

Apesar de Aristóteles e Hegel divergirem quanto aos pressupostos filosóficos, encontramos algumas semelhanças entre ambos: - i) o referencial temático de Hegel, embora de maneira alegórica, é o mesmo de Aristóteles que é a relação entre senhor e escravo; ii) - tanto em Aristóteles como em Hegel o escravo arrisca a sua vida para a sobrevivência e é considerado como objeto a partir do qual o senhor alcança a satisfação das suas necessidades; iii) - Aristóteles e Hegel utilizam o método especulativo nos seus discursos e ambos apóiam-se na dialética para a colocação dos seus objetivos. Em Aristóteles a dialética é dualista (tese e antítese) enquanto que em Hegel é triádica (tese, antítese e síntese). No Livro I da *Política*, Aristóteles apresenta a temática da escravidão, apoiando-se na dialética que a define inicialmente como análogos ou contrapostos da retórica aplicada como tese e antítese, argumento de defesa ou de acusação<sup>278</sup>; depois, nos *Tópicos*, considera a dialética como lógica do provável<sup>279</sup> conforme analisamos no capítulo 2 da presente dissertação. Por isso, encontramos em seu discurso a sua tese (principal): a defesa da escravidão natural; e como antítese (contraposto) destaca a escravidão por lei.

Hegel retoma a dialética, porém, com a superação da contradição em três momentos: tese (momento da consciência na sua singularidade e imediatidade); antítese (exteriorização de cada uma das consciências, independentes, porém, sem a certeza de si; e síntese (momento da duplicação de cada auto-consciência: a do senhor e a do escravo a partir da suprassunção do agir da outra consciência<sup>280</sup> (momento do reconhecimento que consiste na legitimidade da auto-consciência por outra. Só assim alcança a certeza de si mesma (auto-consciência) e deixa a outra livre<sup>281</sup>, superando, portanto, a liberdade restrita inicial (escravidão).

Não restam dúvidas de que o pensamento aristotélico tenha influenciado a abordagem filosófica de Hegel sobre a escravidão, sobretudo o referencial temático e o uso do método especulativo-dialético. Contudo, a abordagem aristotélica não nos oferece elementos definitivos de superação da escravidão, pelo contrário a justifica. Por isso, o papel do escravo é unicamente o da crematística (obtenção de bens para a casa) porque o escravo é

---

<sup>278</sup> Cf. RET, I, 1354 a.

<sup>279</sup> Cf. TOP, I, 1, 100 B 21ss.

<sup>280</sup> Cf. FE, § 179.

<sup>281</sup> Cf. FE, § 179-181.

naturalmente destinado aos trabalhos domésticos. Aristóteles também não chega a adiantar o processo da luta pelo reconhecimento, pois sua dialética não apresenta esse propósito ao limitar-se na contraposição e na lógica do provável como método e processo especulativo. Hegel também faz uma dialética especulativa, mas vai mais longe ao superar a dicotomia e o dualismo aristotélico (tese *versus* antítese) através dos três momentos (dialéticos) que explicam e possibilitam a descoberta da auto-consciência, da intersubjetividade e de toda a realidade: tese, antítese e síntese.

A dialética hegeliana do senhor e do escravo, introduz no pensamento filosófico a duplicidade do movimento da auto-consciência através das dialéticas do desejo e do trabalho que culminam no reconhecimento verdadeiro da outra auto-consciência. No entanto, no Livro III da *Política*, no capítulo sobre *Diversidade de regimes e formas de autoridade*, Aristóteles já denuncia uma possível independência e dependência entre o senhor e do escravo:

“A autoridade do senhor – apesar de existir, na verdade, um interesse comum entre o senhor e o escravo – não deixa por isso de exercer-se segundo a conveniência do senhor, e só acidentalmente segundo a conveniência do escravo; porque desaparecido o escravo, não há maneira de se conservar a autoridade do senhor”.

Este argumento de Aristóteles já traz alguns elementos que Hegel apresenta na dialética do senhor e do escravo: - o primeiro diz respeito à superioridade do senhor em relação ao escravo que é naturalmente súdito e inferior, que em nada acrescenta para a posição do senhor. Ora, esta mesma situação aparece em Hegel quando define o senhor como a potência que está sobre o ser negativo, o escravo: “logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si”<sup>282</sup> e que “o agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial”<sup>283</sup>. O segundo elemento aristotélico diz respeito ao interesse comum entre o senhor e o escravo: a sobrevivência de ambos através do trabalho doméstico do escravo útil à vida da família (onde o escravo faz parte).

Em Hegel, também o trabalho é apresentado como objeto ou meio para a satisfação das necessidades do senhor bem como para a conservação da vida do escravo, e o trabalho aparece como mediação da relação entre o senhor e o escravo. No terceiro elemento Aristóteles coloca a possibilidade de o escravo exercer, acidentalmente, a autoridade do

---

<sup>282</sup> FE, § 190.

<sup>283</sup> FE, § 191.

senhor na medida em que o senhor depende do escravo para governar, isto é, sem a escravidão não há dominação. Encontramos, em Hegel, uma situação de dependência existencial da qual o senhor só alcança a verdade da certeza através da consciência escrava: “o senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência”<sup>284</sup> porque “a verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava”<sup>285</sup>.

Contudo, os argumentos de Aristóteles, que marcam a semelhança com Hegel, não chegam a oferecer-nos elementos de superação da escravidão porque permanecem fiéis ao dualismo aristotélico (tese e antítese) que não possibilita a superação da escravidão pela falta de um terceiro termo (síntese) que revela a reconciliação entre o senhor e o escravo bem como a descoberta da auto-consciência e da intersubjetividade. Essas seriam também as condições para o reconhecimento mútuo e, conseqüentemente, condições para a igualdade e liberdade. Portanto, a superação da escravidão, em Hegel, consiste na reconciliação entre a consciência e a auto-consciência através da dialética do desejo e do trabalho. Assim, não há separação entre sujeito e objeto porque existe duplo movimento da consciência para a auto-consciência; a consciência do outro é parte constituinte do Eu, a partir de relações de reconhecimento. Para Hegel, tanto o senhor como o escravo são sujeitos da história, porque na relação dialética o senhor (superior) determina as ações do escravo, embora para o reconhecimento dependa deste; e também, porque o escravo interage com a natureza e domina-a.

A superação da justificação natural da escravidão por Hegel ocorre dois mil anos depois da morte de Aristóteles. Porém, Hegel reconhece que seu pensamento filosófico sobre a escravidão, que se apóia na dialética do reconhecimento, é uma conquista da história. Tanto os gregos como os romanos sabiam que alguns eram livres e não toda a pessoa humana<sup>286</sup>. Mas a superação da filosofia ético-política de Hegel reside no fato de afirmar a igualdade de todos os indivíduos perante a lei a partir da luta por reconhecimento. Na linha do pensamento hegeliano, Bobbio sustenta que a conquista histórica dos direitos individuais iguais é gradual e resulta das lutas contra as desigualdades, com a finalidade de “impedir os males do poder ou alcançar os benefícios do poder”<sup>287</sup>. De fato, com a superação hegeliana

---

<sup>284</sup> FE, § 192.

<sup>285</sup> FE, § 193.

<sup>286</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. 2ª. edição, Brasília: UNB, 1999, p. 24.

<sup>287</sup> BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. [Trad. de Carlos Nelson Coutinho]. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 5.

da escravidão através da dialética do senhor e do escravo, a razão humana (consciência humana) encontra ideais revolucionários para a conquista da dignidade da pessoa humana, pela luta por reconhecimento como sujeito de direitos fundamentais: “liberdade, igualdade e fraternidade”. As Constituições políticas de Estados democráticos e de direito contemplam o princípio da liberdade e dignidade da pessoa humana como direitos fundamentais bem como proibição da escravidão. Destacamos, a seguir, algumas constituições que passaram a incluir estes princípios:

- A Constituição americana de 1787, fruto imediato das reformas europeias da segunda metade do século XVIII que procurou “aplicar os princípios da razão e, por isso, se inspiraram no pensamento dos filósofos do Iluminismo”<sup>288</sup>. Em sua 13ª. Emenda constitucional, na Seção 1, a partir do artigo 5º, promulgada a 06 de dezembro de 1865 em Filadélfia – Pensilvânia, estabelece que “Não haverá nos Estados Unidos ou em qualquer lugar sujeito a sua jurisdição, nem escravidão, nem trabalhos forçados, salvo como punição de um crime pelo qual o réu tenha sido devidamente condenado”<sup>289</sup>;

- A Constituição da França de 1848 no artigo 6º declara que “a escravidão não pode existir em nenhuma terra francesa”<sup>290</sup>;

- A Constituição mexicana de 1917 já fala em direitos da primeira dimensão entre os quais: o direito à igualdade do gênero (artigo 4º), direitos das minorias (artigo 11º), direito à educação (artigo 3º) e proibição da escravidão (artigo 2º)<sup>291</sup>;

- A 1ª. Constituição da Alemanha de 1919 (A Constituição de Weimer) não contempla proibição da escravatura, porém, promulga o direito à igualdade (artigo 109) bem como o direito das minorias (artigo 113)<sup>292</sup>. A Constituição de 1949, depois da 2ª guerra mundial e da Declaração dos Direitos Humanos (1948) define a dignidade da pessoa humana como intangível (artigo 1º); a liberdade da pessoa como vulnerável, o direito à vida e a integridade física (artigo 2º); a igualdade perante a lei (artigo 3º) e liberdades de todos os cidadãos

---

<sup>288</sup> TAVARES, Manuel / FERRO, Mário. *Guia do estudante de Filosofia*. 3ª. edição. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 212.

<sup>289</sup> [HTTP://www.embaixada-americana.org.br/index.php?action](http://www.embaixada-americana.org.br/index.php?action) – Acesso em 09 /11/ 2009.

<sup>290</sup> [HTTP://www.dnet.org.br/educar/reedh/anthist/fran1848.htm](http://www.dnet.org.br/educar/reedh/anthist/fran1848.htm) - Acesso em 11 /11/ 2009.

<sup>291</sup> Cf. [HTTP:// www.dnet.org.br/direitos/anthist/mexico/const1917.htm](http://www.dnet.org.br/direitos/anthist/mexico/const1917.htm) - Acesso em 5 /11/ 2009.

<sup>292</sup> Cf. [HTTP// www.jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?](http://www.jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?) - Acesso em 15 /11/ 2009.

alemães (artigo 11º)<sup>293</sup>. A reforma constitucional de 2006, 16 anos depois da queda do “muro de Berlim”, o artigo 1º continua protegendo o princípio da dignidade da pessoa humana<sup>294</sup>.

- A Constituição portuguesa de 1976, revisão constitucional de 2005, nos seus Princípios fundamentais, artigo 1º, estabelece que “Portugal é uma república soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na construção de uma sociedade livre, justa e solidária”<sup>295</sup>;

- A Constituição do Brasil de 1988, no Título I, artigo 1º, inciso III, promulga que a República Federativa do Brasil constitui-se em Estado de Direito e tem como fundamento a dignidade da pessoa humana<sup>296</sup>;

- A Constituição moçambicana de 2004 promulga que o Estado é de direito democrático, que se pauta pelo respeito e garantia dos direitos e liberdades fundamentais do Homem (artigo 3º), a igualdade de todos perante a lei (artigo 35º), direito à vida e a integridade física e moral e a não sujeição à tortura ou tratamentos desumanos (artigo 40º)<sup>297</sup>.

Com exceção das nações não democráticas, onde a lei e a realidade social não correspondem, em todos os Estados de direito os princípios éticos estão ligados aos princípios políticos e vice-versa. Quando esta reciprocidade não se verifica estamos diante de uma Monarquia ou Aristocracia.

---

<sup>293</sup> Cf. [HTTP://www.uni-leipzig.de/~leite/wiki/2.Direitos\\_Básicos\\_da\\_Constituição\\_Alemã\\_](http://www.uni-leipzig.de/~leite/wiki/2.Direitos_Básicos_da_Constituição_Alemã_) - 17/11/2009.

<sup>294</sup> Cf. [HTTP://www.senado.gov.br/web/cegraf/rii/pdf\\_1...](http://www.senado.gov.br/web/cegraf/rii/pdf_1...) Acesso em 17 /11/2009.

<sup>295</sup> [HTTP://www.parlamento.pt/legislacao/paginas/constituicaoorepublicaportuguesa.aspx](http://www.parlamento.pt/legislacao/paginas/constituicaoorepublicaportuguesa.aspx). - Acesso em 09 de Novembro de 2009.

<sup>296</sup> Cf. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. 3ª. edição atualizada e ampliada. São Paulo: Saraiva, 2005.

<sup>297</sup> Cf. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Maputo: Secretariado Geral da Assembléia da República, 2004.

## CONCLUSÃO

Ao terminarmos o nosso estudo sobre o papel do escravo a partir da justificação aristotélica da escravidão e da sua superação a partir da dialética hegeliana do senhor e do escravo, é importante salientar o grande espírito especulativo dos dois filósofos: Aristóteles, partindo do contexto filosófico da Grécia antiga, onde as explicações de toda a realidade são tiradas da natureza enquanto princípio de vida e de movimento de tudo o que existe ou do *Logos* enquanto “substância ou causa do mundo [...], pessoa divina”<sup>298</sup>, define e justifica a escravidão natural bem como descreve a falta de liberdade dos indivíduos nascidos para serem governados (os escravos) e obrigados a se submeterem aos indivíduos nascidos para mandar (os senhores). Por isso, o papel do escravo, em Aristóteles, limita-se ao âmbito doméstico (papel doméstico), isto é, a aquisição de recursos para a satisfação das necessidades da família (crematística) porque o escravo não era considerado cidadão por não possuir a capacidade de comandar e por não ser homem livre e não participar na vida política.

O discurso de Aristóteles, no Livro I da *Política*, aponta os pressupostos para a identificação de uma sociedade injusta e despótica a partir da justificação natural da escravidão. A partir dos seus argumentos o mundo passou a conhecer o regime discriminatório e de desigualdades na política grega antiga e sua reflexão ocupou um lugar de destaque para justificar o sistema de dominação e de falta de liberdade dos indivíduos e das sociedades. Portanto, a Filosofia política de Aristóteles não consegue ultrapassar as contradições (desigualdades) entre o senhor e a escravo.

Foi a partir da Idade Moderna, com a filosofia iluminista<sup>299</sup> que, através da conquista do princípio da liberdade, “tornou-se absurda e repugnante a própria noção de escravidão”<sup>300</sup>. Trata-se de um período em que se desloca o centro de reflexão e se procura “um princípio novo, sancionado unicamente pela razão. Deus não é mais o centro”<sup>301</sup> como na Idade

<sup>298</sup> ABAGNANO, Nicola. Op. Cit., p. 601;

<sup>299</sup> Segundo Battista Mondin, a Filosofia Iluminista “mais do que um sistema filosófico, é um movimento espiritual, típico do século XVIII e caracterizado por uma ilimitada confiança na razão humana [...] e, em essência, um antropocentrismo, um ato de fé apaixonado pela natureza humana” – MONDIN, B. Op. cit. Vol. 2, p. 153.

<sup>300</sup> ULLMANN, Reinoldo, A. *Estoicismo Romano*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p.28.

<sup>301</sup> LOPES, Francisco Leme. Op. cit., p.127.

Média, e nem mais o *Logos* como na Grécia antiga. Esta mudança de paradigma do pensamento filosófico amadureceu, sobretudo, com o sistema filosófico hegeliano cuja primeira ilustração e explicitação aparece na dialética do senhor e escravo que mostra a experiência da consciência como passagem da certeza sensível para a verdade e como prova de que a história é marcada por uma tomada de auto-consciência, a partir de outra consciência, através de lutas de reconhecimento, da conquista da liberdade e da busca da verdade (o conhecimento). Por isso, destacamos como papéis do escravo em Hegel: o lógico-ontológico, o ético-político e o gnosiológico. No papel lógico-ontológico salientamos a relação interdependente entre as duas consciências-de-si que buscam a certeza-de-si através do aparecer da outra consciência, pela submissão e trabalho da consciência escrava que constituem as formas de luta pela sobrevivência de ambas as consciências. Por conseguinte, ainda neste papel, abordamos a dimensão social da pessoa humana através da categoria da alteridade, pois é inconcebível o “Eu” sem a existência do “Outro”. No papel ético-político, apoiamo-nos na teoria do reconhecimento – uma teoria filosófica moderna - a partir da categoria da intersubjetividade. Tanto para a formação da consciência individual como para o reconhecimento dos sujeitos na sociedade e no Estado supõe a conquista da liberdade individual.

O escravo, enquanto consciência negativa e inessencial, faz parte dos momentos do método dialético-especulativo que mostra o movimento da consciência para a auto-consciência. Por isso, a nossa discussão procurou explorar o papel deste elemento negativo do processo da duplicação da consciência, que para Hegel, contribui para explicar a estrutura noética e ontológica de seu sistema filosófico.

O papel do escravo em Aristóteles apresenta seu desdobramento somente na relação familiar. O trabalho do escravo serve de base para as relações entre o senhor e o escravo e também para a sobrevivência dos membros da família. Para além deste sentido positivo do papel doméstico do escravo, Aristóteles salienta que o escravo tem uma função “instrumental”, a de objeto de propriedade que serve para produzir e agir a mando do senhor. Apesar de o escravo ser um instrumento animado, sua função não difere da do animal ou da coisa ou do objeto porque, “Em qualquer caso, os instrumentos propriamente assim chamados

são instrumentos de produção, enquanto uma propriedade é um instrumento de acção”<sup>302</sup>. Em Hegel, o papel do escravo desdobra-se em múltiplas esferas designadamente:

- *A formação da consciência e do saber*, através da participação da consciência escrava na dialética do senhor e do escravo que mostra o processo da constituição da identidade da consciência individual e a passagem da certeza de si mesmo à verdade enquanto totalidade do ser e do saber. Por isso, para Hegel, a razão dialética ou concreta é o fundamento da história e da compreensão de toda a realidade. Esta penetra somente a superfície das coisas e ultrapassa a aparência variada dos acontecimentos, porque, para a Filosofia da história, o fundamento “é o espírito dos acontecimentos, o espírito que os produziu, pois é ele o condutor dos povos”<sup>303</sup>.

- *A conquista da liberdade* a partir da luta por reconhecimento, quando uma consciência se reconhece em outra e é reconhecida por esta. Isto significa que o indivíduo é livre se se reconhece como sujeito livre e se é reconhecido pelos outros: família, sociedade e Estado. A reflexão sobre este assunto encontra-se no item sobre o papel ético-político do escravo. Na verdade, o papel ético-político do escravo reafirma a tese hegeliana segundo a qual a liberdade é fruto de uma consciência reflexiva e crítica. Peter Singer, no seu tratado sobre Hegel, afirma que “a liberdade não pode ser alcançada sem o pensamento crítico e a reflexão”<sup>304</sup>. Cabe aqui também frisar a importância do pensamento de Hegel para a compreensão da democracia como reconhecimento da igualdade e da liberdade (e dos direitos fundamentais do Homem), com espaços para a manifestação de opiniões contrárias e, finalmente, a elevação ou suprassunção do que for bom para a sociedade e para o Estado. A democracia aparece também como fruto da liberdade enquanto pluralidade de consciências que passa por um processo no qual cada consciência busca seu reconhecimento e liberdade. No papel gnosiológico Hegel apresenta, através da dialética do senhor e do escravo, o seu sistema filosófico, no qual o negativo (o contrário, o dominado, o outro) faz parte do processo que leva a verdade segundo os três momentos da dialética: tese, antítese e síntese, isto é, afirmação, negação e negação da negação respectivamente.

---

<sup>302</sup> POL, I, 1254 a 1-2.

<sup>303</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *La raison dans l'histoire*. [Trad. De Kostas papaioannou] Paris: Ed. 10/18 – Plon, 1965, p. 52.

<sup>304</sup> PETER, Singer. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 28.

- *Na dignidade do trabalho* que coloca os indivíduos numa relação dependente e de reconhecimento intersubjetivo. Segundo Hegel, o trabalho não só educa, mas também forma o escravo para a liberdade, e, sobretudo, faz com que todos os indivíduos se reconheçam como da mesma natureza, porque com o trabalho o senhor se torna escravo do seu escravo e o escravo se torna senhor. O trabalho é valorizado porque é objeto de relação entre o senhor e o escravo, de satisfação das necessidades das duas consciências, de reconhecimento, através da dialética do desejo e trabalho; e, conseqüentemente, o trabalho do escravo assume um papel libertador das duas consciências porque possibilita o reconhecimento da consciência de si e da natureza bem como torna possível o reconhecimento do senhor através da consciência escrava (reconhecimento desigual).

- *Na ciência* pela aplicação do método dialético triádico em vista da compreensão das dimensões da realidade: i) *lógico-ontológica* que apresenta o espírito enquanto categoria da alteridade; ii) *gnosiológica* enquanto método científico cujos resultados se obtém pela determinação da razão apoiada pela experiência; iii) *ético-política* na medida em que o sujeito não é um ser isolado porque a sua vontade livre “tem que mediar-se com a vontade livre do outro, a fim de se universalizar. O imediato tem que ser mediado, para que possa estabelecer um princípio ético universal”<sup>305</sup>. Ou ainda, como diz o próprio Hegel, na medida em que o indivíduo se torna filho da sociedade, com direitos e deveres<sup>306</sup>. Trata-se do caráter social do direito que Hegel apresenta na terceira parte dos *Princípios da Filosofia do Direito*<sup>307</sup>, onde a vida ética (eticidade) do indivíduo se desdobra na família, na sociedade civil e no Estado.

Os três papéis da consciência escrava, que destacamos em Hegel são respostas contra a tese aristotélica da justificação da escravidão natural: no papel lógico-ontológico, Hegel mostra que ontologicamente o ser humano é livre e sua existência é comprovada pela existência do outro, isto é, o Eu não existe sem o Tu e vice-versa. Não existe, portanto, ser humano que não seja livre por natureza; no papel gnosiológico, Hegel defende que não se pode reduzir o escravo somente à capacidade sensitiva, pois o ser humano é racional e mesmo exercendo o trabalho braçal utiliza capacidades intelectivas para chegar ao produto final; no papel ético-político, Hegel afirma a superação da tensão entre a liberdade intrínseca da pessoa humana e subjugação natural do escravo pela dialética do reconhecimento; também declara injusto o

<sup>305</sup> WEBER, *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo Kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 110.

<sup>306</sup> Cf. FD, § 238.

<sup>307</sup> Idem, §§ 142-360.

sistema escravagista por ser discriminatório. Para Hegel existe uma relação recíproca entre o ético e o jurídico porque não há nenhuma disposição jurídica positiva que mantenha juntos sujeitos que mantêm uma relação hostil<sup>308</sup>. Com mais este argumento, a ética e filosofia política de Hegel pretende superar a escravidão enquanto privação de todos os direitos fundamentais da pessoa humana. A escravidão, portanto, está inversamente relacionada à justiça social:

“Justiça social e escravidão são antônimos. São inversamente proporcionais. Por um pode-se medir o outro. Ausência da escravidão só com igualdade social plena. Escravos só deixarão de existir quando deixarem de existir aqueles que promovem a injustiça social [...]. Alguém, tirando à força de seu meio, obrigado a trabalhar sem remuneração e impedido de sua liberdade e, sem dúvida nenhuma, um escravo”<sup>309</sup>.

Nesta análise, Grube contrapõe elementos da justificação da escravidão aristotélica com os da superação da escravidão apresentados por Hegel. Para Grube, a escravidão ocorre sempre que houver injustiça social (desigualdade social), redução do indivíduo a mero instrumento de trabalho, privação de direitos humanos. No pensamento de Hegel, a superação da escravidão se dá através do reconhecimento dos direitos individuais e da “igualdade social plena”. Pelo reconhecimento intersubjetivo se supera a coisificação da pessoa humana e se afirma o princípio da dignidade da pessoa humana.

---

<sup>308</sup> Cf. FD, § 176.

<sup>309</sup> GRUBE, Gerhard. “Escravidão”. In: *Centro de Mídia Independente – CMI*. Brasil: 08 de Maio de 2005.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNAO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2ª. Edição, São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- AMARAL, António Campelo / GOMES, Carlos de Carvalho. Tradução e Notas. In: ARISTÓTELES. *Política* [Edição Bilingue]. Lisboa: Vega, 1998.
- ARANHA, M.L de Arruda / MARTINS, M.H. Pires. *Temas de Filosofia*. 2ª. edição revista. São Paulo: Moderna, 1998.
- ARAÚJO, Vandyck Nóbrega. *Fundamentos do direito natural*. Porto Alegre: Fabris, 1988.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4ª. edição, Brasília: UnB, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Ética Eudemiana". In: *Obras*. [Trad. de Francisco de Francisco P. Samaranch]. Madrid: Aguilar, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Física*. Campinas: Unicamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Vol. I: Ensaio Introdutório. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. Vol. II, São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. Vol. III, São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Política* [Edição Bilingue]. Lisboa: Vega, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Retórica*. Lisboa: INCM, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tópicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AUBENQUE, P. "Politique et éthique chez Aristote". In: *Ktema*, nº. 5, Estrasburgo, 1980.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BRUNSCHWIG, J. "L'esclavage chez Aristote". Paris: Cahiers Philosophiques, nº. 1, Setembro, 1979. Apud: WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. 2ª. edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.
- BORNHEIM, Gerd Alberto. *Dialética: teoria, práxis, ensaio para uma crítica da formulação ontológica da dialética*. 2ª. edição. Porto Alegre: Globo, 1983.
- CORDI, Cassiano. *Para filosofar*. São Paulo: Scipione, 1995, p. 197.
- CENCI, Ângelo V (org.). *Temas sobre Kant metafísica, estética e filosofia política*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira/ UTZ, Konrad/ OLIVEIRA, James Wilson J. de (orgs.). *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

- CHIAVENATO, Júlio José. *O negro no Brasil: da senzala à guerra do Paraguai*. 4ª. edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. 3ª. edição atualizada e ampliada. São Paulo: Saraiva, 2005.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Maputo: Secretariado Geral da Assembléia da República, 2004.
- CUNHA, Sérgio S. da. *Dicionário compacto de Direito*. 4ª. edição, revista e atualizada. São Paulo: Saraiva, 2005.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método, IV*; apud: MONDIN, Battista. Op. Cit., vol, I, 9ª. edição. São Paulo: Paulus, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. 4ª. edição, Lisboa: Guimarães Editores, 1989
- DUROZONI, Gérard / ROUSSEL, André. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa. Porto Editora, 2000.
- DUSSEL, Enrique. *Teologia da libertação - um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis - RJ, Vozes, 1999.
- DUSO, Giuseppe. *La lógica del potere. Storia concettuale come filosofia política*. Roma - Bari: Laterza, 199.
- DRI, Rubén R. *A filosofia do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado*. São Paulo: Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, 2006, In: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/10\\_dri.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/10_dri.pdf).
- ENCICLOPÉDIA DO MUNDO ACTUAL. *O Marxismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1977.
- FERNANDES, Nythamar de Oliveira. *Tractatus ethicus-politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- FISBACHBACH, Franck. *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris: Press Universitaires de France, 1999.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GARNSEY, P. *Ideas of slavery from Aristote to Augustine*. London: Cambridge University Press, 196, p. 1.
- GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- GRANDE ENCICLOPÉDIA PORTUGUESA E BRASILEIRA. Vol. I. Lisboa e Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia Limitada, S/d.
- GRUBE, Gerhard. “Escravidão”. In: *Centro de Mídia Independente*. Brasil: CMI, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. A luta por reconhecimento no Estado democrático do direito. In: *A*

*inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. Caminhos de descentralização – de Kant à Hegel, e de volta. In: *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Libreria Hachette, 1956.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_ . Editora Solar/ Hachette, 1968.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas – Vol. I: a ciência da lógica*: São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophische Wissenschafte I, werk 8*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da Filosofia*. São Paulo: Nova cultura, 1989.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª. Edição. Petrópolis-RJ: São Francisco e Vozes, 2007.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. 2ª. edição, Brasília: UNB, 1999.

\_\_\_\_\_. *La raison dans l'histoire*. [Trad. De Kostas papaioannou] Paris: Ed. 10/18 – Plon, 1965.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la Filosofia de la historia universal*. Madri: Ed. Revista de Occidente, 1974.

\_\_\_\_\_. *Principios de la filosofia del derecho o derecho natural y ciencia politica*. Barcelona: Edhasa, 1988.

HENRIQUE , Mendo Castro. Introdução à Política de Aristóteles. In: ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Vega, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

HONNETH, Axel. *A Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenologia del Espiritu de Hegel*. 1ª edição, Barcelona 8: Edicions 62, 1974, p. 154.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do Espírito de Hegel*. Lisboa: Discurso Editorial, 1969.

[HTTP://www.dnet.org.br/educar/reedh/anthist/fran1848.htm](http://www.dnet.org.br/educar/reedh/anthist/fran1848.htm) - Acesso em 11 de Novembro de 2009.

[HTTP:// www.dnet.org.br/direitos/anthist/mexico/const1917.htm](http://www.dnet.org.br/direitos/anthist/mexico/const1917.htm) - Acesso em 5 de Novembro de 2009.

[HTTP://www.embaixada-americana.org.br/index.php?action](http://www.embaixada-americana.org.br/index.php?action) – A cesso em 09 de Novembro de 2009.

[HTTP://www.parlamento.pt/legislacao/paginas/constituicaoerepublicaportuguesa.aspx](http://www.parlamento.pt/legislacao/paginas/constituicaoerepublicaportuguesa.aspx) -

Acesso em 09 de Novembro de 2009.

[HTTP// www.jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp](http://www.jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp)? - Acesso em 15 /11/ 2009.

[HTTP//www.uni-leipzig.de/~leite/wiki/2.Direitos\\_Basicos\\_da\\_Constituicao\\_Alema](http://www.uni-leipzig.de/~leite/wiki/2.Direitos_Basicos_da_Constituicao_Alema) -

Acesso em 17/11/2009.

[HTTP://www.senado.gov.br/web/cegraf/ril/pdf\\_1...](http://www.senado.gov.br/web/cegraf/ril/pdf_1...) Acesso em 17 /11/2009.

IRMEN, Friedrich/Kollert, Ana Maria Cortes. *Langenscheidts Taschenwörterbuch*. Germany: 1995.

KANT, Emmanuel. *Doutrina do Direito*. São Paulo: Ícone, 1993.

\_\_\_\_\_ *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KOOGAN, Abraão / HOUAISS, António. *Enciclopédia e Dicionário Ilustrado*. 4ª. edição. Rio de Janeiro: Seifer, 2000.

KOJÉVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

\_\_\_\_\_ *La dialectica del amo e del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Editorial La Pléyada-Maza 177, 1982.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. 17ª. edição. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LABARRIÈRE, P. J. *Introduction à une lecture de La Phénoménologie de l'Ésprit*. Paris: Aubier – Montaigne, 1979.

\_\_\_\_\_ Fenomenologia do espírito, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo - RS, p. 24, 30 de Abril de 2007.

LABARRIÈRE, P. J / JARCZYK, G. *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.

LACAN, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LAMPE, Armando. *The globalisation of poverty*. Sedos Bolletín, nº. 32, 2000.

LÉNINE, V.I. *As tarefas das uniões da juventude*. Obras Completas, Tomo 41, S/d.

MANON, Simone. *Platão*. Martins Fontes, 1972.

MARX - ENGELS - LÉNINE. *O socialismo científico*. Lisboa: Edições “Avante”, 1975.

MEAD, G.H. *Espiritu persona y sociedad*. Buenos Aires. Ed Paidos, s/d.

MONDIN, Batista. *Curso de Filosofia. Os filósofos do Ocidente*. Vol. 1, 12ª. edição. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_ Vol. 2, 9ª. edição. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_ Vol. 3, São Paulo: Paulus, 1981-1983.

- MONLOUBOU, F. / DU BUIT, F.M. *Dicionário Bíblico Universal*. Petrópolis-RJ/ Aparecida -SP: Vozes / Santuário Editora, 1997.
- MORAIS, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do conceito. O problema do conhecimento de Deus na enciclopédia das ciências filosóficas e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Metafísica do Conceito*. 1ª. edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MORRIS, Clarence. *Os grandes filósofos do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- NIETZSCHIE. A genealogia da moral, 1ª. Dissertação. Apud VV.AA. *Os filósofos através dos textos. De Platão a Sartre*. São Paulo: Paulus, 1997.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Sociabilidade*. 3ª. edição. São Paulo: Loyola, 2003.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus-ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- PASQUANELLI, A. *I presocratici*. Turim: 1958.
- PAULO III. *America pontificia primi saeculi evangelizationis, 1453-1592*. Vaticano: Editora Joseph Metzler, I, 1991.
- PLATÃO. *A República*. 6ª. edição, S. Paulo: Atenas, 1956.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. Discours sur l'origine de legalize parmi les hommes. Apud VV.AA. *Os filósofos através dos textos. De Platão a Sartre*. São Paulo: Paulus, 1997.
- ROSENFELD, Dinis. *Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- ROSS, David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- RUMO NOVO. *Revista católica de inculturação e reflexão Pastoral*. Moçambique: ano VIII, n.º. 20. Dezembro, 1997.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Liberalismo político*. 2ª. edição. São Paulo: Ática, 2000.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SAMPAIO, Rubens Godoy. *O ser e os outros*. São Paulo: Unimarco, 2001.
- SÊNECA, *epistola 47*. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2ª. Edição, São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- SICHIROLLO, Lívio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- SILOTA, Francisco J. *The commitement of the Christian community to the poverty in a era of globalisation*. Harare-Zimbábwe: Imbisa occasional papers, 1999.
- SILVER M. *Economic structures of a. Antiquity*. London: Greenwood Press, 1995.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984.

- TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobril. São Paulo: Loyola, 2000.
- TAVARES, Manuel / FERRO, Mário. *Guia do estudante de Filosofia*. 3ª. edição. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Porto Alegre: EST/UCS/Sulina, 1980.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A significação da fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª. Edição. Petrópolis-RJ: São Francisco / Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- \_\_\_\_\_. Senhor e Escravo, uma parábola da filosofia ocidental. In. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, nº. 21, p.7- 29.
- VV.AA. *Os filósofos através dos textos. De Platão a Sartre*. São Paulo: Paulus, 1997.
- WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo Kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- ZELLER, Edoardo. *Compendio de storia della filosofia Greca*. Firenze: Vanecchi Editore, 1921
- ZILLES, Urbano. A crise da família e a família cristã. In: *Teocomunicação*. Porto Alegre: Edipucrs, v. 20, nº. 87, Março de 1990.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do conhecimento e teoria da ciência*. São Paulo: Paulus, 2005.