

CONSERVADORISMO EM HEGEL: SERVIDÃO E LIBERDADE NA PRIMEIRA PARTE DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Daniel Artur Emidio Branco¹

Resumo: O propósito deste artigo é o de investigar os conceitos de servidão e de liberdade, no sentido figurado, não histórico, como estruturas, ou melhor, como estrutura servidão-liberdade dentro da dialética hegeliana, tal qual desenvolvida na primeira parte da obra *Fenomenologia do Espírito*. Se estudará, em seis seções, o problema do começo da filosofia até o nascimento da razão, assim como desenvolvidos na primeira parte da referida obra. Esta investigação também mostrará que Hegel é um autor que não deve ser compreendido apenas como um progressista, mas também como um conservador. Ademais, para ele, a liberdade sempre requererá uma servidão que a precede e o homem livre sempre terá precisado da servidão para poder tornar-se ser livre.

Palavras-chave: Servidão, Liberdade, Trabalho, Indeterminado, Determinado.

Abstract: The purpose of this paper is to investigate the concepts of slavery and freedom in the figurate sense, not historical, like structures, or rather as bondage-freedom structure within the Hegelian dialectic, as it developed in the first part of the work *Phenomenology of Spirit*. Be studied in six sections, the problem of the beginning of philosophy until the birth of reason, as developed in the first part of that work. This research also shows that Hegel is an author should not be understood only as a progressive, but also as a conservative. Moreover, for him, freedom will always require an servitude that precedes it and will always have free man needed the servitude to be able to become free.

Keywords: Servitude, Freedom, Work, Undetermined, Determined.

¹ Doutorando em Filosofia - UFC

Introdução

O presente artigo tem como principal foco investigar o conceito de servidão e liberdade - em seu sentido figurado, não histórico - dentro do processo dialético desenvolvido em toda a primeira parte da obra *Fenomenologia do Espírito*, partindo da investigação propriamente dita desse processo dialético - desde o início até o nascimento da razão - para, ao final, mostrar como a estrutura servidão-liberdade esteve presente em todo ele. Portanto, do início à metade do artigo se falará propositalmente apenas indiretamente desse conceito de servidão e liberdade. Ao final, porém, se exporá diretamente como ele esteve presente no processo porque isso é necessário para a dialética hegeliana. A função dessa apresentação é mostrar a natureza não somente progressista, mas também conservadora do pensamento de Hegel. A primeira seção estudará o problema do começo na filosofia hegeliana e a dialética entre o ser e o não-ser. A segunda seção investigará o processo que vai da certeza sensível, passando pela percepção e que chega ao entendimento. A terceira seção estudará a consciência-de-si e as figuras hegelianas do senhor e do escravo. A quarta seção fará a investigação de quatro etapas pelas quais passa a consciência: o estoicismo, o ceticismo, a consciência infeliz e a razão. Na quinta seção, após já ter estudado como a consciência chega à razão, se mostrará que a estrutura servidão-liberdade esteve presente em todo o estudo precedente, o porquê disso e qual a sua implicação política. Por fim, na sexta e última seção, será mostrado que o pensamento de Hegel - não obstante ser, por um lado, progressista - pode também ser considerado conservador, além de como o seu conceito de superação também carrega a ideia de preservação e a função da direita hegeliana nesse debate.

1. O começo

A questão do ponto de partida para o conhecimento foi uma questão muito cara à Hegel. Qual seria o correto ponto de partida para quem quer chegar ao verdadeiro conhecimento? Hegel entende que a tradição filosófica até à sua época não havia dado uma resposta satisfatória a esse questionamento. Segundo Nicolau:

A filosofia inicialmente, na perspectiva hegeliana, assume como reflexão o seu começo, ou seja, a tarefa de questionar seu próprio fundamento. Por isso a questão sobre o começo da filosofia somente faz sentido quando integrada no movimento mesmo do próprio filosofar, não podendo ser uma questão

isolada – assim como foi a questão do próprio método hegeliano, não isolado do desenvolver do próprio conceito. Tal princípio, o ser puro, já deve ser antevisto na própria estruturação do discurso filosófico; o princípio da filosofia, segundo Hegel, já é o próprio movimento de autodeterminação do absoluto, e não uma propedêutica anterior ao desenvolver do sistema (NICOLAU, 2007, p. 58).

Enquanto a tradição filosófica ora propõe que a razão humana deve ser a mediadora ou mesmo construtora do conhecimento do mundo – e que, portanto, deva ser o início desse conhecimento –, ora propõe que a realidade ontológica do ser, o real tal qual é em essência, deva ser o ponto de partida para a possibilidade do conhecer, Hegel defende que o começo não é um vazio ou um nada que preceda a atividade do Espírito não determinado que se determina nesse processo rumo ao Absoluto – que, por um lado é uma volta à Ideia que inicialmente se exteriorizou na natureza, por outro, é uma plenificação da mesma. O começo, segundo o filósofo alemão, já é o processo, já é a atividade do Espírito. Ora, Hegel entende que não existe algo como o vazio ou o nada. Aquilo que não é, é, ou seja, o não-ser é tanto quanto o ser. A negatividade do não-ser é a condição da afirmação do ser. Nesse sentido, Hegel rejeita parte da lógica clássica, especificamente ao princípio da não-contradição, e, assim, e se opõe à lógica aristotélica. Na verdade, para o filósofo alemão, somente a contradição, que não implica em alteridade, pode movimentar o Espírito. Nesse caso, pode-se dizer que ele, diante do clássico debate entre Parmênides (530 a. C.- 460 a. C.) e Heráclito, não se posiciona contrariamente a Heráclito (535 a. C.-475 a. C.), pelo menos a uma interpretação não meramente relativista do pensamento heraclítico. Parmênides dizia que, o que é, é o que é e não pode não-ser, enquanto o que, o que não é, não pode ser. Desse modo, não somente Parmênides, mas o seu discípulo Zenão (490 a. C.- 430 a. C.), diziam que não há movimento- ou mudança- real, mas só aparente. A contingência, para eles, não está na esfera do real, haja vista o real ser imutável e não-contingente. Já Heráclito dizia que tudo era devir, vir-a-ser. No pensar heraclítico, não se pode tomar banho duas vezes em um mesmo rio, pois, na segunda vez, o homem já não é o mesmo, nem o rio é o mesmo. Por conseguinte, nada permanece, tudo é um constante fluir, uma marcha incessável do devir. Para Heráclito, o fogo era o elemento fundamental, o *arché*, posto estar em constante mutação. Assim como é o fogo, assim é a vida, para Heráclito. Ora, Hegel aceita de Heráclito a ideia da fluidez, do vir-a-ser, da história como um estádio constante, em que as coisas se transformam repetidamente. No entanto, há interpretação da filosofia heraclítica segundo a qual Heráclito ensinou um absurdo, um devir incapaz de ser captado, sem qualquer espaço para uma permanência, uma

essência cognoscível. Se for levada em conta tal interpretação, então pode-se dizer que Hegel aproxima-se também dos conceitos de imutabilidade, de Ser e de essência, do modo como os entendeu Parmênides. Nesse sentido, Hegel estaria entre Parmênides e Heráclito, conservando o que há de melhor nos dois. A questão, porém, é que nem Parmênides, nem Heráclito desenvolveram uma concepção de início, de ponto de partida para o conhecimento, satisfatória à Hegel. Para o filósofo alemão, diferentemente de Parmênides, o não-ser é e, diferentemente de Heráclito ou, pelo menos a uma das interpretações de Heráclito, diante da fluidez, do devir ou do vira-a-ser, há uma permanência, uma imutabilidade, que é conhecida quando se chega ao Espírito Absoluto.

Hegel, portanto, entende que a contradição não opositiva entre o ser e o não-ser gera um terceiro elemento, a saber, a consciência. Tal realidade se dá porque a contradição tem como “locus” o processo dialético, segundo o qual, diante da afirmação e da negação se chega a um terceiro elemento, isto é, a partir da tese e da antítese se chega à síntese. A consciência, desse modo, é a síntese entre o ser, que é a tese, e o não-ser, que é a antítese. Nem o ser, nem o não-ser, nem a consciência são o início a partir do nada da filosofia, mas justamente esse processo dialético, que não tem um início historicamente determinado, não acontece a partir do nada.

2. Certeza sensível, percepção e entendimento

Malgrado a consciência nascer como a superação da contradição entre o ser e o não-ser, ela mesma, para Hegel, não está desenvolvida nessa fase. Ela ainda se apegue à certeza sensível. Ela pensa que aquilo que é dado imediatamente aos sentidos é exatamente aquilo que aparenta ser (CHAGAS, 2007, p. 161). Ela confunde o fenômeno (o que aparece) com a própria coisa. Ela não questiona os dados dos sentidos. Ela simplesmente os aceita como a própria reprodução da coisa, do real. Contudo, essa ingenuidade a leva à negação de si mesma quando deparada com a fluidez dos fenômenos e com limitações dos sentidos. Por exemplo, ela pode olhar para árvore que está à sua frente e pensar: “isto é uma árvore”. No entanto, após se deslocar, não mais há uma árvore à sua frente, mas uma casa. Logo, ela pensa: “isto é uma casa”. Ela então nota que há um impasse: os seus sentidos não captam uma realidade imutável, mas a mutabilidade das coisas, a aparência, aquilo que agora é uma árvore diante da consciência, passa a ser, em outro contexto, uma casa. Ora uma coisa está diante da consciência, por causa dos sentidos, ora outra. Assim, há uma incompatibilidade entre a

linguagem, que busca dizer a coisa tal como ela é, e a mutabilidade dos fenômenos. A linguagem designa uma coisa que está para além daquilo que é dado pelos sentidos, não obstante ela não mediar a indeterminidade desta coisa linguisticamente. Algo do que é dito permanece diante dessa mutabilidade. O que permanece é o "isto", o "este aqui", o "agora" etc., ou seja, a condição de conhecimento dessa mutabilidade, desse vir-a-ser, do "aqui" (espaço) que muda, sendo "árvore", depois "casa" ou do "agora" (tempo) que é ser quando se diz "agora é dia", sendo dia, e que é não-ser, quando se expressa a mesma sentença, sendo noite. Existe uma negação do que anteriormente existia. Há aí uma tese e uma antítese - o agora é e o agora não é - que, diante da negação da negação, geram uma síntese, que é a percepção, a superação da pura certeza sensível.

Nessa fase, a saber, a da percepção (GUISOLFI, 2005, p. 12), a consciência já não aceita a imediatez dos sentidos sem que reconsidere, por exemplo, o "isto" ou o "agora" da certeza sensível, haja vista não terem sido compatíveis com a coisa mesma, mas apenas designarem fenômenos. A consciência percipiente, por meio da predicação, dá melhor sentido aos dados transmitidos sensorialmente. Não obstante ainda pensar ser a aparência do mundo própria condição ôntica do ser, ela entende que este mundo que se dá aos sentidos não está em relação de alteridade no que diz respeito à consciência. O visado na percepção não é um mero objeto particular, mas o múltiplo que também é simples, imediato e mediato ao mesmo tempo. Na percepção, o "eu" é universal e o objeto também é universal. Nela, pois, o ente é tomado como universal. A predicação de um universal que nega o outro como condição do conhecer é característica dessa fase. Há, entretanto, impasses: se, na percepção, o conhecimento é a predicação dos universais, então os entes particulares devem estar suprassumidos nos universais. Nesse caso, a coisidade da coisa será dada pelos universais. Um universal, portanto, só o será mediante a negação de outro. Hegel dá o exemplo do sal. Para a consciência percipiente, o sal só é sal se ele for um universal mediado por várias particularidades que distinguem a sua universalidade ou o seu ser de outro ser, isto é, outro universal. No caso do sal, ele é cúbico, branco, formado por cloro, íons de sódio etc. Todas essas particularidades do sal são suprassumidas na sua universalidade. A coisa - ser-para-si essente -, o universal, tem em si múltiplas propriedades. Para que haja um universal, uma coisa para si essente, enquanto determinidade, ele deve negar um outro - ela é ser-para-outro, que é inessencial -, além de possuir negações internas que a determinam. Por exemplo, o sal não é preto, não é doce, essa negação do outro possibilita à consciência a percepção do sal. Por conseguinte, as negações internas ao ser do sal também possuem tal função - a forma

cúbica do sal não é sua brancura que, por sua vez, não é o seu gosto etc. Na percepção, o “um” é o múltiplo e o múltiplo é a unidade. A consciência percipiente, no entanto, tem uma ilusão, a saber, a de pensar que uma propriedade pertence a determinado universal quando, na verdade, pertence a outro. Na percepção, o Um é o ser-para-o-outro. No entanto, nela, a consciência ainda vê a coisa sem levar em conta a sua natureza indeterminada. As propriedades suprasumidas no universal são inessenciais em relação a um essencial enquanto, por outro lado, o “um” determinado é inessencial em relação às propriedades essenciais. A percepção, pois, não sabe como relacionar o determinado e o indeterminado, o essencial e o inessencial, o um e o múltiplo. Esse impasse, essa contradição entre o determinado e o indeterminado, o essencial e o inessencial, o um e o múltiplo, gera uma nova síntese, a do entendimento, que irá superar as limitações da percepção. O entendimento, entretanto, atua, para Hegel, tendo como base a lei, a força e vida (HEGEL, 1992, p. 95).

Nessa fase, a lei é concebida no entendimento. Este, por sua vez, sabe a que o vir-a-ser das coisas acontece de modo legislado suprasensivelmente. Há, portanto, uma lei externa para aquilo que aparece “aqui”. Embora saiba que são legisladas, o entendimento não sabe, entretanto, como as relações entre coisas acontecem. O entendimento chega, então, ao conceito de “força”. Agora ele percebe que a linguagem não somente não consegue expressar o indeterminado, que permanece diante das determinidades mutáveis, mas que também não pode predicar os universais enquanto negação dos outros sem conceber que há uma força não mediada linguisticamente que modifica aquilo que é predicável. A realização da força dá-se, pois, como fenômeno. Entretanto, o entendimento ainda concebe o visado limitadamente, não compreendendo a realidade da força. Aquilo que é para-a-consciência, para o entendimento, é concebido como um processo de aparecimento e de desaparecimento, não como um processo de determinação do Espírito Absoluto. Ainda há, nessa fase, a concepção de “nada” como “vazio”, pura negação sem nenhuma positividade, o que faz o entendimento pensar que esse processo de via-a-ser não tem como positividade também a sua negação. No momento posterior, entretanto, o entendimento saberá que a Lei é a determinação da infinitude. O entendimento agora sabe que existe uma Lei, que é infinitude determinada, e que garante o processo reconhecidamente fenomênico de mutação das coisas e que as diferenças entre as coisas não são diferenças, no sentido de alteridade, mas essência mesma de um processo denominado por Hegel de “vida”, que já carrega em si uma reflexão. No entanto, ainda diante do reconhecimento de que o processo de vir-a-ser das coisas não é plenamente “experimentado” pelo entendimento, visto que o entendimento não sabe distinguir

corretamente finitude de infinitude, consciência e mundo objetivo, a consciência chega a outra fase, de negação desta negação, que é a da consciência-de-si (Selbstbewusstsein).

3. Consciência-de-si: as figuras do senhor e do escravo

A consciência é vontade ou desejo. Ela quer satisfazer esse desejo negando o mundo. Nessa busca, a consciência-de-si (Selbstbewusstsein) acontece. Isso se dá quando encontra fora-de-si uma outra consciência, que é ser vivo, que reflete, e vê nele a si mesmo. A consciência, porém, quer negar o outro. Na tentativa de satisfazer o seu desejo, cada consciência quer afirmar-se na negação do outro, na morte do outro. Essa morte, todavia, impede a realização do desejo. Ela revela a natureza conflitante da intersubjetividade da consciência. Uma consciência acabará cedendo à morte. Após isso, a vencedora buscará negar o mundo que a cerca, ainda para se satisfazer, enquanto a outra estará reprimida em seu desejo. Para exemplificar esse processo, Hegel usa as figuras do senhor e do escravo (HEGEL, *Ibidem*, p. 130). O senhor é aquele que não possui contato imediato com a natureza. Para tal contato, ele tem a mediação do escravo. Este, a saber, o escravo, seja por medo da morte, seja por angústia, não vive para si mesmo, mas para o senhor – ele é ser-para-outro – sendo, portanto, inessencial, enquanto o senhor é essencial e consciência para-si. O escravo, enquanto negatividade que nega a si mesma, é o outro do senhor, cujo usufruto da natureza é mediado pelo trabalho do escravo e a relação senhor-escravo é mediada pela natureza. A essência do escravo não está nele, senão no seu senhor. O seu trabalho, pois, é um trabalho para o ser-outro. Acontece que, enquanto mediado pelo escravo em sua relação com a natureza, o senhor já atua sobre ele, já não a conhece, precisando sempre de outro, a saber, do escravo. Sua consciência é mediada pela consciência inessencial do escravo. O escravo, por sua vez, pelo medo ou angústia, passa reconhecer a si mesmo como essência. Pelo serviço, ele descobre que agora é senhor da natureza, tem domínio sobre ela, já não a serve. Pela formação do trabalho, por conseguinte, ele passa a ter intuição de si mesma, tornando-se consciência de si e para-si, negando o primeiro estágio de sua consciência: o medo. O trabalho, desse modo, liberta o escravo. Agora ele é consciência de si e para-si e sabe que é senhor da natureza, enquanto o seu senhor já não tem domínio sobre ela. O escravo que adquiriu a consciência de si e para-si agora torna-se, portanto, senhor, uma vez educado pelo trabalho, e o senhor, que agora depende da consciência do escravo para agir sobre a natureza, tornar-se escravo.

4. Estoicismo, Ceticismo, Consciência Infeliz e Razão

Hegel, depois de ter investigado a passagem do entendimento para a consciência de si, estuda como essa consciência se desenvolveu através da História. Ao final da sua jornada História, a consciência de si torna-se Razão. Somente chegará aí, porém, mediante um processo. Hegel, então, passa a falar de três estágios precedentes, a saber, o do Estoicismo, o do Ceticismo e o da consciência infeliz. No estágio do Estoicismo, a consciência se autodetermina, é autárquica. O sujeito interior agora está livre, porém esta liberdade ainda não é uma liberdade viva. A consciência agora está livre das paixões e apetites que a escravizam, mas não vai além desse estágio. O conceito de “destino” estoico pode ser visto aqui como a recusa de se negar a negação desses apetites e paixões, isto é, recusa de ir além da passividade de uma vida que aceita livremente o determinado, sem tais apetites e paixões, mas que não é ativa, não tem positividade. O estoico não “vive” a liberdade. Para a consciência estoica, a liberdade é conceito formal, abstrato (HEGEL, *Ibid.*, p. 136), não está no mundo, que é visto ainda como exterior à consciência. Essa falta de positividade estoica leva ao próximo estágio da consciência, que é o do ceticismo – mais precisamente o ceticismo antigo, não o moderno. Neste estágio, o do ceticismo, a consciência, que herda do estoicismo a negação dos apetites e paixões, sem tornar-se ativa, positiva, transformando, assim, a liberdade em um conceito formal e abstrato, conceito este que não atua no mundo, que ainda lhe exterior, passa a negar o mundo exterior e a si mesma. No ceticismo, desse modo, há uma ruptura da consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) consigo mesma, assim como entre ela e o mundo. A consciência cética é negação consciente de si. Nessa negação, entretanto, o cético não elimina a sua condição de sujeito, o seu *Dasein* – ser-aí-, nem a sua subjetividade. A ataraxia praticada pelos cétricos é, pois, a negação subjetiva de si e do mundo, isto é, é negação do sujeito de si mesmo e do mundo. Nessa negação, não obstante, a consciência, que ainda é subjetividade, nega o que para ela aparece e, negando a si mesma sem poder fazer desaparecer o seu ser-aí, causa uma cisão na sua consciência. Esta consciência negada, conquanto negada pelo sujeito cético, ainda está diante dele, isto é, o cético tem uma consciência, que é condição para a negação de si mesma, como uma outra consciência. Em uma palavra, a consciência cética, com a sua negação, não aniquila a sua subjetividade, nem, num processo dualista, a consciência posta para fora de si mesma. Ela ainda é consciente – subjetiva - e ainda nega um “outro”, isto é,

ela não consegue aquilo que quer, que é aniquilar o negado, não consegue aniquilar a contradição, a determinação finita, a separação entre sujeito e objeto. Com isso, há a passagem do ceticismo para a consciência infeliz.

Na consciência infeliz, no plano da história, o cristianismo supera o paganismo romano que, por sua vez, havia superado, com o seu imperialismo, a pólis grega. Na esfera da consciência-de-si (Selbstbewusstsein), a consciência infeliz, se manifesta nos momentos da consciência da mutabilidade e da imutabilidade, na figura do imutável e na união de si mesma com o imutável. Ela, vendo a si mesma em contradição, chega ao conhecimento da imutabilidade da condição que impede que o seu ser-aí seja totalmente supassumido quando nega ela a si mesma como consciência e o mundo em que a sua consciência aparece como o outro de, isto é, ela ganha certeza de si mesma, porquanto não poder fazer a si mesma desaparecer. No entanto, ela sabe que, diante dessa imutabilidade, ela também mutável, evanescente. Há aí a contradição entre o imutável, que é visto como essencial, maior do que a vida, que é mutável, e o mutável, que é contingente e inessencial. Uma lacuna surge diante da vida inessencial, que busca fora dela a sua essência. O judaísmo é exemplo disso, para Hegel. Como existe esta lacuna entre a vida, aquém, e a essência, além, a vida é então vista como negação da individualidade ou como individualidade insatisfeita diante da multiplicidade contingente, enquanto essência uma, indivisa, está fora dela. O indivíduo que vive, que existe, é então infeliz. Ela procura fora de si uma individualidade que o satisfaça. Nasce então a figura da essência da individualidade encarnada, como essência que se une a vida, que, do transcendente, se torna imanente. Essa é a figura cristã da encarnação do Filho de Deus, Jesus Cristo. O indivíduo infeliz é o indivíduo cristão medieval. A consciência, até agora, porém, ainda não encontrou a essência em si mesma, porquanto este indivíduo essencial ou universal concreto é imediato, não mediado pela consciência, estando, portanto, está fora dela. Isso não retira da consciência a sua condição de infeliz. A consciência então, buscando a sua essência passa a negar encontrá-la fora de si, no além. Busca-a, pois, no aquém. Uma vez tendo conhecido a figura da encarnação do universal no individual, entretanto, quando ela busca a sua essência na vida ela não mais separa o temporal do eterno, o transcendente do imanente. Ela então descobre a sua essência não mais no além, mas na própria vida. Essa busca, feita através do desejo, do trabalho e do gozo, dá à consciência o conhecimento de que a liberdade individual depende do universal e vice-versa. Ela descobre a si mesma como não autônoma. Agora, diante deste conhecimento, ela se humilha. Nessa humilhação, ela transcende a si mesma, e, negando a sua liberdade, torna-se livre da ilusão. Enquanto negação de si, ela está,

portanto, alienada. Como negador da vaidade, o asceta cristão medieval representa a consciência que se humilha, se nega, em reconhecimento dessa verdade. Essa total e voluntária negação de si como individual, mediada pelo universal imutável, gera a positividade do outro de si, que não mias particular, mas universal, que é representado pela hierarquia eclesiástica da igreja medieval. O clero católico medieval medeia a relação entre os indivíduos comuns – chamados de leigos – e o universal – que é Deus. A consciência negada dos leigos é suprassumida pela consciência do clero, mediadora do universal. Os leigos obedecem piamente ao clero. Não há liberdade. Eles cumprem as determinações do clero, mesmo que não entenda – como a presença na missa em latim –, além de terem não somente o desejo suprimido, mas se desfazerem dos benefícios do trabalho - dando esmolas aos pobres - e do gozo – com jejuns rigorosos. Nessa negação absoluta, porém, a vontade individual não mais se contrapõe à vontade universal. A consciência agora é também consciência de si. O universal é também o individual, o singular. Nasce, pois, a razão, que forma uma unidade com a realidade. A razão está unida à liberdade. O nascimento da razão não somente supera a Idade Média, para Hegel, mas também coincide com a Revolução Francesa, que unifica as ideias de progresso da Idade das Luzes.

5. Servidão e liberdade

Até agora foi visto, em todo o processo que levou ao nascimento da razão, em que a consciência está apta para ver-se como espírito, que duas importantes condições estruturais, por assim dizer, estiveram presentes: a servidão e a liberdade. Não se está falando aqui de servidão e de liberdade no sentido histórico da escravidão e do homem livre, mas em um sentido simbólico ou figurado, representando duas “forças” que atuam na estrutura do processo dialético hegeliano, tal qual estudado nas linhas acima. Em uma palavra, “servidão” e “liberdade” estão neste processo dialético visto no atual artigo, desde a primeira seção até à seção precedente a esta. Como se pode evidenciar isso? Na primeira, segunda, terceira e quarta seções, denominadas de *O Começo*, *Certeza sensível*, *percepção e entendimento*, *Consciência de si: as figuras do senhor e do escravo* e *Estoicismo, ceticismo, consciência infeliz* e *Razão*, respectivamente, a dialética entre o ser e o não-ser, o aqui temporal e o agora espacial, o múltiplo e o universal, o finito e o infinito, o senhor e o escravo, o ativo e o passivo, o ser-aí e a negação, a negação e a positividade – desta negação-, requer, de um lado, servidão ao indeterminado, visto este indeterminado ser o Espírito, que, ao se determinar, não

deixa de ser indeterminado, sendo, por isso, condição necessária, imutável, não contingente, desse processo dialético, e liberdade diante das contingências, posto que, diante do determinado, do mutável, o ser-aí humano não está preso a uma forma de determinação, haja vista que tanto as negações quanto as afirmações existentes dentro do espaço-tempo, enquanto espaço-temporais, existem em um processo dinâmico e não de modo fatalista. Portanto, pode-se dizer que não somente o processo dialético hegeliano possui uma estrutura servidão-liberdade, necessidade-contingência, mas que o homem, nesse processo, é ao mesmo tempo livre e servo, ou seja, “servidão e liberdade” não são apenas ilustrações usadas por Hegel, mas uma espécie de figuras pelas quais o processo dialético da superação e da reação, do progresso e da conservação (em que se dá o percurso do Espírito, tal como visto na *Fenomenologia do Espírito*) se mantém. Ora, não é apenas quando fala das figuras históricas do senhor e do escravo que Hegel possui a ideia, simbólica ou figurativamente representada, de servidão de liberdade – mesmo que não use estes termos – mas em todo o processo dialético (unido à sua lógica). Daí ser verdadeiro a afirmar que, para ele, a consciência é serva do indeterminado e livre para agir no espaço-tempo, em que aparecem as formas determinadas do indeterminado. Por isso, assim como o trabalho – como foi dito na terceira seção – educa e liberta o escravo, assim também a consciência somente pode ser livre pelo seu trabalho-esforço se for escrava do Espírito, do indeterminado. Diferentemente de Marx (1818-1883), que percebeu a valorização de Hegel da servidão como condição para o aparecimento do trabalho e da liberdade, e que acabou por rejeitar o que julgou ser limitações do idealismo hegeliano, Hegel não tratou da servidão como um processo em que o oprimido é mantido em tal situação pelo opressor, condição esta caracterizada como má, devendo ser extinta, mas como uma condição necessária e permanente para o processo dialético.

Em que isso resulta no campo da política? Não há condições neste artigo de tratar pormenorizadamente desta questão, porquanto foi investigada a primeira parte da *Fenomenologia do Espírito* e não o desenvolvimento do Espírito Subjetivo, do Espírito Objetivo e do Espírito Absoluto – que tem a arte, a religião e a Filosofia como expressões maiores – que são trabalhados por Hegel na segunda parte da mesma obra. Entretanto, já aqui se pode dizer – tendo estudado a contrariedade convergente entre o universal e o individual nas linhas acima e unido ao conhecimento das demais obras de Hegel – que a implicação política dessa estrutura servidão-liberdade no processo dialético hegeliano é que o homem-indivíduo apenas será livre se for servo do estado-universal (HEGEL, *Ibid.*, p. 262). Sobre a função do Estado em Hegel, Karl Popper (1902-1994) diz:

Sua doutrina é a de que o estado é tudo e, o indivíduo, nada, pois deve tudo ao estado, tanto a sua existência física quanto espiritual [...] esta é a mensagem [...] do prussiano Frederico Guilherme e de Hegel [...] sua insistência sobre a absoluta autoridade moral do estado sobre sua moralidade pessoal, toda consciência. (POPPER, 1974, pp. 37-38)

6. Conservadorismo hegeliano: superação que preserva

A direita hegeliana tem sido, nos últimos anos, superada pela esquerda hegeliana, porquanto muitos intérpretes marxistas das obras de Hegel o têm visto como um filósofo de esquerda que ainda não havia desenvolvido um sistema que verdadeiramente satisfizesse os anseios dos trabalhadores. Marx, assim, pensa superar os equívocos de Hegel, mas se alicerça sobre alguns dos seus fundamentos, como a dialética, por exemplo. Este artigo, porém, defende que Hegel é um filósofo que, pelo seu pensamento dialético, pode ser usado tanto para propósitos de esquerda política quanto de direita. Nesse sentido, pode-se dizer que, a despeito de ter associado o nascimento da razão (não no sentido de razão da filosofia, mas segundo o percurso do Espírito) ao período que culminou na Revolução Francesa (HEGEL, 1992, p. 11), Hegel não pode simplesmente ser chamado de filósofo iluminista e progressista. Muito embora seja crítico do pensamento medieval, Hegel defendeu a doutrina da Igreja Luterana tal qual apresentada oficialmente ao Estado prussiano, sendo uma doutrina conservadora. Além disso, ele defendeu o Estado prussiano, que era hierárquico¹. Ele também não viu a servidão ou o trabalho árduo como um mal a serem definitivamente superados, mas figuras permanentes dentro do processo dialético (isto é, mesmo em sociedades não escravistas e consideradas “livres” e “evoluídas”, o trabalho poderia, em parte, ser considerado um “servir”). Também não idealizou a igualdade de classes, uma vez que trabalho, servidão e liberdade devem existir de tal modo que não se pode dizer que ele tenha proposto que, no futuro, todas as sociedades destituam, em todas as circunstâncias, o processo patrão-empregado ou mesmo senhor-escravo (sociedade “livres” e “progressistas” com trabalhadores assalariados podem, nesse sentido, possuir a figura do “senhor-escravo”), pois não se pode limitar as formas de determinação do Espírito, podendo ele tomar formas semelhantes às do passado – se se entende que o processo dialético é permanente e não acaba mesmo quando se chega ao Espírito Absoluto. O progresso, para Hegel, desse modo, é progresso apenas enquanto também é conservação, a universalidade, a particularidade e a singularidade estão intrincadas, isto é, há aí uma superação ou progresso, quando da passagem

do universal ao particular, e uma reação que conserva e sintetiza, quando da passagem do particular para o singular. Aquilo que foi superado, não é extinguido, mas “transformado” dentro do processo de superação. Hegel, assim, pode ser considerado tanto um progressista quanto um conservador. Esta “circularidade”, que tanto supera e quanto preserva, é atestada pelas próprias palavras de Hegel:

O indivíduo que vai agir parece encontrar-se em um círculo onde cada momento já pressupõe o outro e desse modo não pode encontrar nenhum começo. Com efeito, *só da ação* aprende a conhecer sua essência originária que deve ser seu fim; mas para agir deve possuir *antes o fim*[...] sua essência e sua natureza em-si-essente são princípio, meio e fim: tudo em um só (HEGEL, pp. 248).

Nicolau, por sua vez, afirma:

O fim tem seu começo desenvolvimento a partir do começo, pois, aqui nesse começo, todas as determinações internas, que constituem o fim, estão já em si contidas. Todo começo possui uma natureza dialética, pois é ele tanto um imediato, um pressuposto, um marco zero de onde se parte, quanto é mediato, pois somente é reconhecido como começo ao se chegar ao resultado, ou seja, pelo desenvolver do processo, pois apenas no fim é que o começo é verdadeiro e efetivo. (NICOLAU, 2007, p. 136)

Autores da direita hegeliana como Karl Daub² (1765-1836), Hermann Wilhelm Hinrichs (1794-1861), Heinrich Leo (1799-1878) e Johann Gabler (1753-1826) não devem, portanto, ser considerados como maus intérpretes de Hegel, antes que a academia filosófica dê a eles a chance de outra vez se fazerem ouvir. É possível que haja mais ser dito por eles e mais a contribuir³.

Considerações Finais

O propósito deste artigo foi o de contribuir para o debate acerca da relação entre a dialética hegeliana e a sua relação com a política, especialmente mediante os conceitos de servidão e de liberdade, em sentido distinto do sentido meramente histórico. Ao longo das seções buscou-se mostrar que a estrutura servidão-liberdade está presente em todo o processo dialético estudado. Além disso, buscou-se compreender quais as implicações disso para a política. Daí seguiu-se a tese de que o pensamento de Hegel é não somente progressista, mas também conservador, de que a ideia de superação, em Hegel, requer a ideia de preservação e de que, para se atingir a liberdade, tem-se que ter passado pelo trabalho e pela servidão.

A principal obra utilizada para alcançar tal objetivo foi *Fenomenologia do Espírito*, mais precisamente a primeira parte desta obra. Em todas as seções, buscou-se construir uma ponte entre a investigação do conteúdo desta obra e a defesa da tese segundo a qual servidão e liberdade estão presentes na dialética hegeliana estudada, porém esta relação foi explicitada apenas nas duas últimas seções, nas quais também foi acentuada a tese de que a estrutura servidão-liberdade é base para a defesa do pensamento hegeliano também como um pensamento conservador.

Destarte, teve-se aqui o compromisso de mostrar a relevância desse debate para a academia filosófica, em especial para a filosofia política, e a importância de se olhar o pensamento hegeliano não unilateralmente, mas também tendo em vista outras possibilidades que, no presente caso, foram consideradas como sendo a de um possível conservadorismo político na dialética - evidenciado na estrutura servidão-liberdade - hegeliana.

¹Em *Princípios da Filosofia do Direito*, tratando do Império Germânico, Hegel diz: “Nele, por uma evolução orgânica, adquire a consciência de si a realidade em ato do seu saber e da sua vontade substancial, como na religião encontra o sentimento e a representação daquela verdade que é sua, sua essência ideal, e na ciência obtém o conhecimento livremente concebido dessa verdade como idêntica em suas três manifestações complementares: o Estado, a natureza e o mundo ideal”. Ver em Hegel, Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. br. Orlando Vitorino. Martins Fontes, São Paulo, 1997, p.317.

²Karl Daud foi professor de Ludwig Feuerbach e foi importante na iniciação da Feuerbach ao pensamento de Hegel.

³Esses hegelianos eram também teólogos luteranos (vale salientar, porém, que Heinrich Leo, embora tenha feito estudos teológicos tenha obtido real conhecimento de Teologia, é mais conhecido como historiador), isto é, da mesma denominação cristã protestante frequentada por Hegel, e não podem simplesmente serem considerados como “teólogos liberais”, ou seja, teólogos que defendiam uma revisão dos postulados dogmáticos da ortodoxia cristã, uma vez que a teologia liberal é reconhecidamente nascida com Schleiermacher, em outro contexto. Em outras palavras, esses hegelianos de direita, apesar de suas peculiaridades teológicas e filosóficas,

mantinham certas crenças religiosas conservadoras e não viam o Estado nos moldes do iluminismo francês, que almejava a superação da fé pela laicidade do Estado governado pela razão e nem positivista, que profetizava o fim da fase metafísica da humanidade para a chegada da era positiva, não religiosa. Se comparado a esses pensamentos modernos, iluminismo, positivismo e mesmo o marxismo, o posicionamento e a interpretação que esses autores tinham de Hegel, apesar de não rejeitar *per si* a modernidade e o progresso, é também conservadora.

Referências bibliográficas

HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do Espírito- Parte I*. Trad. br. Paulo Meneses. Vozes, Petrópolis, 1992.

_____, Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. br. Orlando Vitorino. Martins Fontes, São Paulo, 1997.

CHAGAS, Eduardo. UTZ, Konrad. OLIVEIRA, James. *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. UFC Edições, Fortaleza, 2007.

GUISOLFI, Rafael. *A crítica de Hegel ao realismo ingênuo*. Dissertação de Mestrado-PUCRS, Porto Alegre, 2005.

NICOLAU, M. F. A. *O Movimento Dialético da Introdução ao Sistema da Ciência - O Prefácio à Fenomenologia do Espírito*. In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.). *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. UFC Edições, Fortaleza, 2007v. 6, p. 127-144.

_____, M. F. A. *O Ser como começo da ciência na Ciência da Lógica de Hegel*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará- UFC, Fortaleza-Ce, 2008.

POPPER, Karl. *Sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. br. Milton Amado. USP, São Paulo, 1974.