

UMA ANÁLISE DA FICÇÃO NATURALISTA DE HOBBS A PARTIR DA FIGURA HEGELIANA DO SENHOR E ESCRAVO



Júlio Bernardes

Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC – Brasil



O tema central deste artigo é introduzir e apresentar um ponto forte de Hegel contra Hobbes, mais propriamente contra os fundamentos da teoria acerca da gênese do Estado. Entretanto, aqueles que postulam a defesa da teoria contratualista de Hobbes, enunciam no mais das vezes, o argumento de incomensurabilidade entre ambos os marcos teóricos, o que acaba por remeter o debate, não propriamente sobre o ponto em questão, mas sobre o que é propriamente o “fazer filosófico”, o que é reflexão e prova em filosofia. Sem dúvida, esta é uma questão importante, mas que levada às últimas consequências acaba por revelar apenas o abismo entre os principais conceitos, categorias e procedimentos metodológicos entre as mesmas. Ou seja, se chega apenas à diferença e, portanto, ao silêncio.

Ora, o que os debatedores em geral almejam é um ponto de apoio comum que permita a comensurabilidade e a reposição do debate. Claro que apontar um denominador comum que seja relevante não é uma tarefa fácil, ainda mais se considerarmos as exigências que Hegel postula para o exercício mesmo da reflexão filosófica.

Hegel nos exige o abandono ao aprisionamento do senso comum filosófico e a superação das filosofias do entendimento. Entretanto, alguém que se oriente pela tradição naturalista em filosofia política não pode se furtar de considerar um argumento fundado sobre seus princípios mais solenes, mesmo que estes sejam reexpostos em uma outra acepção de filosofia. Neste sentido, alguém que se atrela ao jusnaturalismo hobbeseano não pode deixar de considerar a exposição de Hegel na Fenomenologia do Espírito, na parte sobre a autoconsciência, referente a figura do Senhor e do Escravo. Nesta parece haver uma referência de fundo das premissas relativas à instituição do domínio político segundo a perspectiva do jus-naturalismo ,i.e. uma disputa à morte pelo reconhecimento entre agentes

cuja consciência é formada e determinada pela pulsão do desejo. Um jogo que se desenvolve no conflito entre consciências que se negam sob a forma da ação violenta, no qual a natureza impõe suas condições, a saber: revela um primado natural, o ser para a morte, uma consciência que assim se percebe, e uma praxis que se orientará para a preservação de toda a solvência que a morte anuncia pela aparição do outro.

O outro para cada consciência é pura ameaça de dissolução e que deverá, pela força, se tornar utensílio, um objeto, um servidor para atenuar as próprias mazelas que a natureza impõe a quem vive. Devemos salientar, ainda, que a morte é uma condição natural para a finitude da consciência, embora a ameaça da dissolução pela ação violenta contida na aparição do outro a remeta a um plano propriamente humano. Ou seja, a morte aparece como resultado da ação de uma consciência que deseja preservar-se como unidade da dissolução na diversidade externa do mundo natural e que se reafirme como livre de qualquer determinação externa ou de qualquer ser aí. A luta por esta liberdade implicará em uma luta por impor ao outro o reconhecimento de si como soberano supremo na esfera das coisas e afirmar-se, pela sua exposição ao risco de vida, como consciência para si - pela verdade que a vida representa para a unidade da consciência - e como sujeito livre frente as determinações do mundo externo. Como afirma Paulo Menezes,

O ponto de partida – deste jogo - é o imediato: a consciência de si na sua simplicidade e igualdade consigo mesma, excluindo o outro, toma por objeto o seu Eu singular. Qualquer outro que apareça já virá marcado com sinal negativo, não lhe é essencial como objeto ... a relação que estabelecem ... é imediata: enfrentam-se como simples indivíduos, que ainda não se apresentaram um ao outro como consciência de si. Apresentar-se assim é comprovar seu desapego da vida, demonstrando que não está preso a nenhum ser-aí determinado ... As duas consciências se põem à prova e se comprovam por meio de uma luta de vida ou morte. Arriscando a vida, prova que é um puro ser-para-si, para quem todas as coisas se põem como um momento evanescente, até mesmo a própria vida.

Neste sentido, anuncia-se que o propósito desta pesquisa não será a análise detalhada e técnica da importância crucial dessa figura no plano da autoconsciência, o que será realizado no capítulo seguinte. Opera-se aqui, propositadamente, um deslocamento em direção à filosofia política, pois, como já mencionamos, existe nesta passagem um ponto que atinge a filosofia naturalista e suas teses sobre a gênese do Estado: o argumento central reside no estatuto de legitimidade que Hobbes confere à relação entre o Senhor e o Escravo tal como é exposta no capítulo VIII do *De Cive*, e que esta legitimidade está fundada no mesmos pressupostos e argumentos que legitimam o poder soberano do Estado e a consequente obediência dos súditos.

Para Hobbes, a relação que perfaz a instituição Senhor e Servo, além de legítima é fundada na liberdade dos indivíduos que a instituíram pelo pacto de sujeição. Pois o ato de pactuar ou contratar é um ato que depende da deliberação de cada um dos agentes envolvidos e da manifestação clara de sua vontade. E na deliberação, um homem é livre mesmo se motivado pelo medo ou pela aversão, pois - conforme a letra de Hobbes - o medo e a liberdade são compatíveis, de tal modo que um homem, ao submeter-se ao julgo de outro pela espada, foi livre para fazê-lo, *“tal como aquele que atira os seus bens ao mar com medo de afundar o seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar-se a fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre”*. (Leviathan capítulo XXI).

Neste sentido, o caminho para o ataque de Hegel a Hobbes (ressalte-se um ataque sob o marco do hegelianismo) está aberto: a exposição das determinações desta figura do Senhor e do Escravo no domínio da autoconsciência, que pressupõe – como veremos - um denominador comum com a teoria hobbesiana, será pertinente e terá de ser observado por aqueles que a defendem. O denominador comum pode ser adiantado ao leitor como um problema filosófico que se origina e paira sobre as categorias constituintes do Estado de Natureza, em Hobbes, e do conflito entre as consciências na Dialética do Senhor e do Escravo, em Hegel, a saber: o problema da violência como o preâmbulo da instituição do domínio da política e sua possibilidade imanente no interior deste domínio como o fundamento da necessidade da ordem estatal e jurídica. Exporemos inicialmente o argumento hobbesiano sobre a legitimidade desta relação entre o senhor e o servo para, em seguida, caracterizar sua concepção de liberdade irrestrita (Estado de Natureza) e liberdade civil (Estado Político).

Hobbes inicia a sua exposição já estabelecendo uma relação direta desta instituição com o seu argumento político central que trata não da forma pela qual foi instituído um Governo ou Estado, mas que legitima a soberania dos mesmos. Sabemos que a instituição do Estado, segundo a teoria hobbesiana, depende da relação que as partes – os agentes – mantém diretamente com o poder, i.e. os bens no estado de natureza. A instituição do Estado pelo contrato político realizado em assembleia só é possível porque é satisfeita a condição de que a relação dos agentes com os bens (i.e. com o poder) é equânime. Isto é que cada agente está autorizado a supor, pelo cálculo da razão, a pulverização do poder em partes iguais. Ou seja, não se apresenta signo de que alguém detenha uma parcela maior de poder, caso contrário este indivíduo o manifestaria de tal modo que a via da instituição do Estado seria pelo pacto de sujeição. E é o pacto de sujeição que institui a relação entre o Senhor e o Escravo. O que nos interessa aqui, deve-se salientar, são os aspectos formais desta relação e não necessariamente

a sua expressão particular e histórica. Os aspectos formais são aqueles que autorizam, em um primeiro momento, cada homem no estado de natureza a qualquer meio para a preservação de suas vidas, inclusive a abdicar deste direito para a preservação das mesmas, o que pode ocorrer mediante o contrato político ou pelo pacto de sujeição. O importante é que ambos são legítimos e regulados pelas leis de natureza ou máximas da razão. Isto pode ser observado na citação que segue:

Nos dois capítulos precedentes, tratamos de um governo instituído ou político, isto é, daquele que deve sua origem ao consentimento de muitos que, por contrato e fé recíprocos se obrigaram a todos. Segue agora o que pode dizer-se a respeito de um governo natural – que também pode ser denominado “adquirido”, porque é aquele que se obtêm por poder e força natural.

Para tanto devemos saber, em primeiro lugar, por que meios se pode alcançar direito de domínio sobre as pessoas dos homens. Onde um tal direito se obtêm, existe uma espécie de um pequeno reino; pois ser rei nada mais é do que Ter domínio sobre muitas pessoas; e assim uma grande família é um reino, e um pequeno reino é uma família. Retornemos agora ao estado de natureza, e consideremos os homens como se nesse instante acabassem de brotar da terra e repentinamente “como cogumelos” alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de compromisso entre si. Há apenas três vias pelas quais alguém possa Ter domínio sobre a pessoa de outro; das quais a primeira é quando, por contrato mútuo feito entre si “com vistas à paz e à defesa”, ele se entregaram voluntariamente ao poder e à autoridade de algum homem, ou conselho de homens; e desta já falamos.

A Segunda é quando um homem aprisionado em guerra, ou derrotado, ou ainda descrente de suas próprias forças “para evitar a morte”, promete ao conquistador ou ao partido mais forte o seu serviço, ou seja promete fazer qualquer coisa que aquele lhe ordene. Em tal contrato, o bem que o vencido ou o inferior em força recebe é a concessão da sua vida, da qual poderia Ter sido privado, pelo direito de guerra que vige no estado natural dos homens; e o bem que ele promete é seu serviço e obediência. Portanto, em virtude de sua promessa, o serviço e a obediência devidos pelo vencido ao vencedor são tão absolutos quanto é possível, e excetuado o que repugne às leis divinas; pois quem se obriga a obedecer às ordens de outro homem, antes mesmo de saber o que este lhe ordenará está, simplesmente e sem restrição alguma, atado ao cumprimento de todas e quaisquer ordens. Ora, quem assim se encontra ligado é chamado servo; aquele a quem está ligado, senhor.”

Deve-se assinalar ainda, com o auxílio de Renato Janine Ribeiro, que este tema e o capítulo do qual esta citação foi extraída têm uma expressão minorada no *Leviathan*, o que pode indicar duas coisas: o desejo de Hobbes em eliminar de sua teoria política traços referentes ao feudalismo e o reforço de que o núcleo de sua teoria política é unívoco e se expressa na teoria do contrato social como pacto de instituição da esfera da política, o que significa a mesma coisa que a constituição da autoridade política através dos expedientes da representação delegada.

Os dois modos de sua realização – pacto por instituição e pacto por sujeição – são requeridos somente em virtude da disposição accidental do poder em relação aos agentes e das diferentes formas de expressão do assentimento em relação à instituição da representação e da

soberania. O modo como Hobbes expõe este tema no capítulo XX do Leviathan intitulado “Do Domínio Paterno e Despótico” reforça o vínculo lógico entre as duas formas de realização do contrato e da instituição da soberania sob um mesmo princípio: o medo, a preservação da vida num contexto de disputa e carecimentos por consciências de si que tem o binômio bem/mal representados a partir da estrutura passional dicotômica do desejo/aversão.

:

Um Estado por aquisição ou sujeição é aquele onde o poder soberano foi adquirido pela força ... quando os homens individualmente por medo da morte ou do cativo, autorizam todas as ações daquele homem ou assembléia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade.

Esta espécie de domínio ou soberania difere da soberania por instituição apenas num aspecto: os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e não daquele a quem escolhem, e neste caso – do pacto por sujeição – submetem-se àquele de quem tem medo. Em ambos os casos fazem-no por medo, o que deve ser notado por todos aqueles que consideram nulos os pactos conseguidos pelo medo da morte e da violência. Se isso fosse verdade, ninguém poderia, em nenhuma espécie de Estado, ser obrigado à obediência. Leviathan cap. XX.

Ora, ao que parece, o estatuto das relações de *súdito e Estado* e *escravo e senhor* são idênticos e a suas legitimações são derivadas dos mesmos princípios. Ambas conformam desde já relações de autoridade e sujeição legítimas e conforme o direito e a liberdade parcial que tanto o súdito como o servo mantém no interior desta formas de relação sócio-políticas. Além disto, o tecido pelo qual são confeccionadas são da mesma matéria, os elementos neles envolvidos são: sujeitos particulares e desejantes que almejam legitimamente um fim (a manutenção da unidade de sua consciências, i.e. de si mesmos pela preservação da vida) e que, acabam por se sujeitarem livremente, enquanto autoridades, ao poder de um outro instituído a partir de uma situação derivada do jogo de carecimentos – estado de natureza - no qual a perspectiva da morte violenta se anuncia e o rege. Ou seja, a relação entre senhor e escravo – formada por estes termos interdependentes – revela, desde sua enunciação, a relação de submissão e utilidade de um para com outro e nos remete ao jogo de sua composição, a dominação, a violência, o agir sobre o mundo com vistas a obtenção de uma posição privilegiada que possibilite a satisfação das carências e das necessidades. A morte e a disputa que se desenvolve sob o seu auspício denotam a natureza dos agentes e a pulsão que determinam seus interesses e suas ações. A questão – parte constitutiva do problema anteriormente citado - que um hegeliano colocaria legitimamente para aqueles que defendem Hobbes é se a particularidade da vontade instaurada neste jogo de carecimentos não contaminaria necessariamente a relação entre o senhor e o escravo - o que seria, ressalte-se, um problema para a toda a teoria política de Hobbes.

Não obstante, a defesa de Hobbes se tornará um tanto mais difícil se passarmos a considerar a seguinte passagem do capítulo já mencionado do *De Cive*:

O senhor por conseguinte não tem menos domínio sobre um servo que não está preso do que sobre um que está; pois sobre ambos ele exerce um poder supremo e pode dizer do servo, tanto como de qualquer outra coisa, animada ou inanimada, “isto é meu”. Disso decorre que tudo o que o servo tivesse antes de sua servidão torna-se posteriormente do senhor; e o que quer que obtenha por seu engenho, esforço e trabalho, foi obtido para seu senhor. Pois quem tem direito a dispor da pessoa de um homem pode, seguramente, dispor de todas as coisas de que tal pessoa possa dispor. Assim, não há nada que o servo possa reter como seu próprio contra a vontade de seu senhor.

Devemos assinalar aqui alguns pontos referentes a esta passagem, já com a pretensão de estabelecer o vínculo com a exposição hegeliana da dialética do reconhecimento entre o senhor e o escravo no domínio da autoconsciência. O enunciado “isto é meu” – na passagem acima - expressa de forma inequívoca o plano da *coisidade* - e do processo de *coisificação* - ao qual uma vontade singular é elevada enquanto instanciamento de “servo” frente ao domínio de outra vontade que se apresenta como seu senhor e soberano. Outro ponto a se destacar desta passagem, que tão bem expressa a qualidade da relação entre senhor e servo e do estatuto ali expresso do exercício da vontade soberana, é a legítima apropriação dos resultados da realização no mundo pelo trabalho e esforço do servo. O próprio trabalho (no sentido da orientação do esforço do homem sobre o mundo para a obtenção ou confecção de bens e engenhos) do homem sobre o mundo é visto como um exercício cuja a finalidade última não é a satisfação imediata das carências do servo, mas a do senhor. Entretanto, cada vez que isto é repostado – a satisfação do senhor pelo esforço do servo – é reafirmada a soberania do mesmo e a garantia de efetividade do que foi acordado no pacto de sujeição: a manutenção da vida e a segurança do servo.

A crítica hegeliana, que poderíamos desde já enunciar, é que a cristalização de uma relação do tipo ‘senhor e servo’, que conforma uma unidade com suas próprias determinações, não levará ao mútuo reconhecimento e tende a ser superada. A autoconsciência, afirma Hegel, é em e para si na medida em que e pelo fato de que é em si e para uma outra; quer dizer, ela é somente como algo reconhecido. Somente através do processo de reconhecimento do outro como uma unidade de sujeito e objeto que a consciência se alça à autoconsciência e à liberdade. Não obstante, a consciência para si – que têm em Hobbes o egoísmo como termo correlato - está envolta em um risco que o reconhecimento do outro requer e impõe: que a consciência singular admita a independência e a autonomia da outra, o que implica na admissão de uma limitação frente a sua própria capacidade de intervenção sobre o mundo que

vem acompanhada da sombra da possibilidade da morte violenta. A morte - ou o império da natureza - é a dissolução radical da consciência e de qualquer unidade possível. Esta verdade faz com que a consciência aja sobre o mundo através do embate e da luta. O medo da dissolução de si-mesma, frente ao primeiro reconhecimento da autonomia do outro, é o que move a batalha e o domínio de uma consciência sobre a outra. A luta à morte necessariamente imporá os termos da nova relação e estes – senhor e escravo - não são externos às consciências, mas passam a constituí-las, a formatá-las, isto é a determinar o seu modo de ser no mundo, não mais natural, mas humano ou histórico. Cito Hegel:

O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal – o objeto de desejo – e com a consciência para a qual a coisidade é essencial O senhor se relaciona mediamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso mostrou-se dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo.

Não seria um exagero ouvir os ecos da passagem hobbesiana acima citada em que o senhor afirma sua relação de soberania da vontade e domínio sobre o servo sentenciando: “Isto é meu!”

O “isto”, em questão, apresenta a esfera da “coisidade” na qual o servo está, frente à consciência do senhor, retido. O aprisionamento do servo a uma essência de uma consciência para-si do senhor revela que o seu ser-para-si está em ser objeto do senhor; está no próprio servir, como a expressão de uma passividade que age e dá forma às coisas impulsionada pelo medo da morte e pelo respeito ao seu Senhor (reconhecimento unilateral). Esta interposição do servo, entre o senhor e as coisas, é igualmente determinada pelo mesmo impulso, o desejo pelo regozijo que aparece como um reflexo do medo, i.e. sob a forma negativa do desprazer, do desconforto do dar forma às coisas, do esforço nisto contido. Cito Hegel:

Ao contrário para o senhor, através desta mediação (o escravo), 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 por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha” Fim de citação.

A forma desta relação acaba por engendrar um reconhecimento parcial, ou ainda, segundo Hegel incompleto. Sem dúvida há reconhecimento, embora unilateral e desigual. Pois, - cito Hegel - “para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual (o reconhecimento da posição do Senhor pelo escravo) .

A consciência do senhor, com vistas a proteger o que toma para si como sua verdade, a saber: o seu para si é o único que tem realidade - a acaba por produzir uma cisão radical entre a universalidade e a singularidade. Ou seja, o Senhor, como universalidade abstrata, renega o que lhe é externo, a coisa, pelo temor da dissolução de si à sombra da morte. A interposição do servo entre o senhor e a coisa, aparece como uma recusa à sua exteriorização no mundo, o que a impede do retorno sobre si mesma mediante a sua reconciliação com o objeto através de sua ação e produção sobre o mundo. Ao recolher-se em si e para-si, negando o mundo, estanca o processo do engendrar de sua verdade, o universal concreto. Esta é consciência que não se projeta ao mundo, que não realiza o percurso pela diferença, não operando sobre ela e que se recusa, portanto, a se apropriar do mundo como uma imagem especular do próprio eu, porque vê este como uma ameaça à sua unidade simples. A negação do mundo é a reificação da coisidade, da exterioridade que põe a outra consciência como um objeto seu, na ordem das coisas mesmas. Ou seja, o mundo, as coisas, é contemplado como exterioridade bruta e como limite e ameaça à própria consciência. Esta forma de consciência de si não tolera o limite, não tolera qualquer forma de ordenamento, pois esta aparece como um suplício ao exercício de sua vontade, ao seu desejo.

Não nos deteremos neste momento em realizar uma análise mais detalhada desta figura da autoconsciência – o será detalhado adiante - pois o ponto que nos interessa aqui já está determinado, a saber: que a relação entre o senhor e o escravo, tomada como uma forma de instituição política como quer Hobbes, não se sustentaria segundo a perspectiva da dialética do senhor e do escravo de Hegel. Primeiro, porque do ponto de vista da consciência ela tende em si mesma para a sua dissolução e superação. Como afirma Eduardo Luft:

O escravo, romperá a cadeia que aprisiona a consciência em sua figuração imperfeita (que enclausura tanto o senhor como o escravo), tornando possível o reconhecimento do outro, que deixa de ser senhor ... a disciplina do trabalho mostra que a consciência não está solitária, e que sua existência singular adquire sentido ao encontrar-se como momento de um todo maior: o universal concreto.

Ou seja, o servo com seu trabalho, e nesta posição intermediária entre as coisas e o senhor, acaba por produzir o reconhecimento, isto é, a identificação entre o outro e o eu. Conforme Hegel, aí se já se vislumbraria a Liberdade.

Segundo, porque se esta figura da fenomenologia se afirma como efetividade histórica (o que é descartado como necessário para o argumento hobbesiano), ela será regida pelo domínio da Universalidade abstrata que têm como analogia na filosofia política a liberdade negativa e a figura do Terror. Ela - a liberdade negativa - é aquela que age sobre o mundo, que postula para o mundo a realização de um universal, mas é avessa em si aos limites que

qualquer forma de ordem impõe. Cito Hegel: “Assim o que a liberdade negativa representa como querer somente pode ser para si uma representação abstrata e sua concretização mesma acaba sendo pela fúria da destruição” Fim de citação.

Devemos aqui introduzir as categorias de finito/infinito e seus correlatos externalidade e não-externalidade para que compreendamos melhor a liberdade negativa inerente a uma consciência que ao se recusar ao percurso pela externalidade que o reconhecimento requer se aprisiona a sua finitude e o que ainda havia ali de germe incipiente de liberdade, agora é apenas uma pulsão negativa de uma consciência finita. A recusa ao reconhecimento é uma recusa àquilo que o finito/externo representa, a ameaça de dissolução de uma primeira unidade alcançada frente ao mundo da natureza e das coisas. O aspecto essencial desta forma de consciência é paradoxalmente a sujeição à particularidade e a sua própria *finitização*, pois para além de si existem as coisas para a sua satisfação; sua ação se orienta por “coisificar” as relações, impedindo qualquer forma de existência que lhe restrinja. Esta liberdade da ação externa é negativa, pois ao coisificar as consciências, acaba por se finitizar, i.e inscrever a sua própria unidade, a consciência, a vontade e a ação no plano da natureza. Esta consciência para si não encontra a liberdade, pois esta só poderia ser encontrada na consciência que se autolimita, e que para isto foi obrigada ao périplo da externalidade que o reconhecimento requer.

A liberdade negativa é um termo caudatário de uma consciência-para-si que se quer ilimitada quanto à realização de sua vontade. Ela altera a cena do mundo, mas não se reconciliará com o mundo das instituições políticas, como uma outra figura política fará, a saber o herói. Este altera a cena do mundo, cria o mundo político, o mundo das instituições e nele submerge pelo reconhecimento. Deste modo, a figura do terror e do exercício da liberdade negativa são incompatíveis com a positividade das instituições, segundo uma outra perspectiva da liberdade, que pressupõe uma esfera de relações entre agentes e sujeitos que, como consciências de si, se reconhecem na exterioridade do mundo, i.e. nas formas de instituições públicas ou políticas, reconhecendo-se como pertencentes às mesmas, i.e. como sujeitos da família, membros de corporações na sociedade civil, ou cidadãos do Estado.

O problema posto para aquele que defende Hobbes, assumindo essa perspectiva hegeliana, é a questão da manutenção de uma estrutura política fundada unicamente em uma forma de domínio e que poderia portar em si o germe de sua própria dissolução. O que surge desta comparação, como uma forma de crítica, é que em Hobbes, o desejo imanente de poder e a dominação do outro que daí resulta encontram-se em uma relação de exterioridade com o

Estado, que assegura a sua dominação e, portanto a soberania de sua vontade pelo exercício do seu supremo poder (que teria sempre como perspectiva última o poder de vida e de morte) o que se afigura como o monopólio da ação violenta, pois a vontade natural não têm com ele apenas uma forma de reconhecimento exercido pelo seu domínio. Não é suscitado nos indivíduos um reconhecimento da sua própria universalidade mediante um jogo das alteridades. Pelo contrário – a figura do Senhor e do Servo parece nos suscitar isto – o Estado e a vontade natural estarão desde sempre dissociados ou, então, em um jogo que pode tender para a sua dissolução ou para uma forma de relação em que a universalidade não chegou a sua concretude.

O reino do Estado em Hobbes é o reino do Universal abstrato no qual a coexistência de ambos só pode ser possível pela ameaça da espada. A unidade do Estado é, então, dada por algo que se justapõe sobre o múltiplo, segundo uma relação de estranhamento, pois situado acima dos homens – sua matéria - toma os indivíduos como objetos de sua dominação. Podemos dizer, que o súdito ou o servo está preso como consciência à esfera da coisidade nesta relação com o Soberano, não tendo possibilidade de realizar-se como consciência plena de si em contexto marcados pelo jogo do reconhecimento e da alteridade, i.e. pela vida moral, econômica e política.

A diferença entre as duas perspectivas filosóficas reside no fato de que Estado para Hegel se estabelece pelo reconhecimento das consciências e das vontades particulares da necessidade da sua efetiva universalidade, seja para a manutenção da sociedade civil – o Estado com a força de sua universalidade preserva a sociedade civil no jogo dos carecimentos que a constitui sem dissolvê-la; seja para evocar na consciência dos homens o reconhecimento da racionalidade das determinações que travejam as relações que estes mantém entre si.

Resta estabelecer, ainda neste mesmo viés uma crítica à concepção de liberdade e ação livre de Hobbes por recurso analógico com a de Hegel, o que certamente nos reportaria à concepção finitista de liberdade de Hobbes e infinitista/finitista – conforme o processo do reconhecimento requer - em Hegel.

Referências

HEGEL, G.W.F. *Principios de la Filosofia del Derecho*. B. Aires: Editorial Sudamericana. 1975.

_____. *Fenomenologia del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica. 1966.

- _____ Hegel Introdução à História da Filosofia. S. Paulo: Hemus. 1983.
- HOBBS, T. Leviathan. S. Paulo: Abril Cultural, 1998.
- _____ Do Cidadão. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1999.
- RIBEIRO, R. J. Ao leitor sem medo. São Paulo: Brasiliense Editora. 1988.
- Rosenfield. D. L. Política e Liberdade em Hegel. São Paulo: Editora Brasiliense. 1983.

Sobre o autor:

Júlio Bernardes é Mestre em Filosofia Política pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); Professor do Departamento de Ciências Humanas e Coordenador do Curso de Filosofia da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC); Editor da revista *Barbarói* do Departamento de Ciências Humanas da UNISC.