



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Câmpus de Marília

MARLON HENRIQUE ARAMOR

**O TRABALHO EM HEGEL: ENTRE O JOGO INAUGURAL DA IDEIA E
O SABER FINAL DO ESPÍRITO**

**MARÍLIA
2021**

MARLON HENRIQUE ARAMOR

**O TRABALHO EM HEGEL: ENTRE O JOGO INAUGURAL DA IDEIA E
O SABER FINAL DO ESPÍRITO**

**Dissertação apresentada ao Departamento
de Filosofia da Faculdade de Filosofia e
Ciências da Universidade Estadual
Paulista, Campus de Marília como parte
das exigências para a obtenção do título de
mestre em Filosofia.**

**Área de Concentração: História da
Filosofia, Ética e Filosofia Política.**

**Orientador: Prof. Dr. Pedro Geraldo
Aparecido Novelli.**

**MARÍLIA
2021**

A661t Aramor, Marlon Henrique
O trabalho em Hegel: entre o jogo inaugural da ideia e o
saber final do espírito / Marlon Henrique Aramor. -- Marília,
2021
102 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista
(Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Pedro Geraldo Aparecido Novelli

1. Hegel. 2. Trabalho. 3. Pobreza. 4. Espírito. 5. Estado. I.
Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de Marília

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: O trabalho em Hegel: entre o jogo inaugural da ideia e o saber final do espírito

AUTOR: MARLON HENRIQUE ARAMOR

ORIENTADOR: PEDRO GERALDO APARECIDO NOVELLI

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em FILOSOFIA, área: História, Ética Política pela Comissão Examinadora:

Prof(a). Dr(a). PEDRO GERALDO APARECIDO NOVELLI
(Participação Virtual) Departamento de Filosofia / Unesp -
Faculdade de Filosofia e Ciências

Prof(a). Dr(a). RICARDO PEREIRA TASSINARI (Participação
Virtual) Departamento de Filosofia / Unesp - Faculdade de
Filosofia e Ciências

Prof(a). Dr(a). DIOGO FALCÃO FERRER (Participação Virtual)
Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação / Universidade de Coimbra

Marília, 30 de junho de 2021

Prof. Dr. Marcos
Antonio Alves
Coordenador do
PPG em Filosofia

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Também agradeço aos amigos do GIPHIE (Grupo Interinstitucional de Pesquisa Hegel e o Idealismo Especulativo) da Unesp de Marília, que contribuíram indubitavelmente em minha pesquisa através da leitura minuciosa dos textos hegelianos e do debate das ideias, na compreensão de que o universo mais rico é o da procura e não o da descoberta. Agradeço ao professor Dr. Agemir Bavaresco, pelas ricas contribuições em minha banca de qualificação. Agradeço ao professor Dr. Diogo Falcão Ferrer, por enriquecer e honrar a minha defesa de mestrado e por ter contribuído em minha formação na breve passagem pela Universidade de Coimbra. Agradeço ao professor Dr. Ricardo Pereira Tassinari e ao meu orientador, professor Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli, que pertencem ao estamento dos professores, parafraseando o filósofo que tanto admiramos, e que tem a minha gratidão como os guardiães e sacerdotes da luz sagrada do conhecimento, a fim de que ela não se apague em mim e que a humanidade não volte à noite da antiga barbárie. Agradeço a todos os professores do Departamento de Filosofia da Unesp de Marília e da Universidade de Coimbra e aos funcionários de ambas instituições por zelarem pela difícil tarefa de ensinar e aprender, mantendo vivo o amor pelo saber, despertando a verdade no coração e pondo em marcha a razão e a liberdade. Em especial, agradeço à secretária do departamento de filosofia, Edna Bonini, pelo carinho e atenção despendido em nossas conversas durante todos esses anos.

Agradeço aos amigos. Amigos que preenchem a minha vida e determinam a minha existência sem apegue-la. Agradeço à minha amiga Beatriz Thomazini, por ser a cor-luz amarela mais linda da minha vida. Alegre como o dia, quente como amizade. Agradeço à minha amiga Tatiane Lima, que me ensinou em cada tarde ensolarada coisas simples que o gênero humano urge em aprender: me ensinou sem palavras articuladas a simplicidade de uma amizade. Agradeço ao meu amigo Rafael Coelho, por externalizar em cada conversa a alegria da vida e a coragem no destino. Agradeço ao meu amigo Renato Pereira, por sempre me mostrar que o maior valor adquirido, neste universo tão vasto e atribulado da dúvida e da investigação filosófica, é a certeza da verdadeira amizade.

Agradeço, principalmente, à minha família, que sempre contribuiu em minha formação. Agradeço à minha irmã, Mayraline Aramor, por sempre estar próxima me incentivando. Agradeço ao meu pai, Gilberto Aramor, por sempre respeitar as minhas escolhas em

demonstração de puro carinho no apoio incondicional. E agradeço à minha mãe, Maria Inês dos Santos Aramor, por ser uma mulher inspiradora e fascinante. Que pôde, mesmo do interior simples do campo, me dar as bases de uma vida digna e a cultura necessária, através dos livros e das histórias emocionantes que me contava, para que eu pudesse ter forças e um coração lapidado pelos seus sentimentos, para chegar até aqui, nestas singelas e pobres considerações.

Agradeço a todos que de alguma maneira contribuíram para a construção daquilo que sou na certeza de que ao término desta dissertação de mestrado, em um curso de pós-graduação em filosofia, na periferia do mundo, apresento essas pobres considerações sobre o trabalho, por meio do qual o espírito humano ricamente constrói o mundo. E apesar da sabida pobreza que o mesmo espírito engendra nas relações com o seu semelhante, permaneço na convicção firme de que o verdadeiro trabalho está na edificação de si mesmo, que o sonho liberta e o amor é um ato revolucionário. E, aqui, já não somos tão pobres.

Só se deve entender por trabalho as ocupações materiais? – Não; o Espírito trabalha, como o corpo. Qualquer ocupação útil é um trabalho (Allan Kardec, O livro dos espíritos - item 675).

Há, entretanto, uma medida comum de felicidade para todos os homens? — Para a vida material, a posse do necessário; para a vida moral, a consciência pura e a fé no futuro (Allan Kardec, O livro dos espíritos - item 922).

RESUMO

A presente dissertação de mestrado tem como objetivo apresentar o conceito trabalho (*Arbeit*) em Hegel, como o termo médio na vida do espírito. A nossa hipótese é de que o trabalho é um dos elementos principais que unifica e mediatiza o homem e o seu outro, o sujeito e o objeto, produz a linguagem e o instrumento que o perfeioa. A vida dos homens aperfeiçoada na economia, no direito, na política, no reconhecimento, também são exigências produzidas pelo trabalho. A eticidade, a vida do povo propriamente dita, em suas manifestações artística, religiosa e filosófica é também determinada pelas condições de trabalho. O conceito trabalho, como termo médio, é, aqui, apresentado como o elemento antropogênico da formação da consciência. Nesse sentido, a primeira consideração sobre o trabalho na vida do espírito é o vínculo que se dá na consciência. O lugar do trabalho é essencialmente na consciência porque é a relação vivida no sujeito com o objeto que o nega. Inicialmente, o trabalho é o vínculo na consciência, apenas como termo médio, da qual ele é, ao fim e ao cabo, a promoção espiritual, entre o desejo inaugural e o gozo final do espírito: o que deseja o espírito é, do início ao fim, se satisfazer ou se conhecer objetivamente. Na dimensão objetiva do espírito, o trabalho apresenta o seu aspecto técnico no horizonte social da vida moderna. Tão logo o trabalho que anuncia a riqueza e o poder coloca imediatamente seu contrário e sua negação: a pobreza. Por outro lado, Hegel também percebe que a divisão social do trabalho não se constitui enquanto simples processo de extração e transformação da natureza, mas envolve também uma consciência que evolui, a qual subsiste uma organicidade e uma eticidade. Assim, a ética em sua substancialidade é o reino da liberdade efetivada no momento do Estado. Desse modo, seguindo a nossa hipótese, o conceito trabalho mantém um sentido/significado universal, na medida em que o sentido do trabalho se mantém como uma atividade (*Tätigkeit*) orientada a um fim (*télos*). Essa finalidade implícita no trabalho se apresenta, primeiramente, como expressão do espírito subjetivo, na vida interna da consciência que é dotada de vontade. Em seguida, como espírito objetivo, na exteriorização objetiva, isto é, no agir ético e na construção de uma segunda natureza. O movimento do trabalho em-si é verdadeiramente a possibilidade da espiritualização da vida humana, quando ele ultrapassa os limites da simples objetivação das coisas perecíveis, segundo a satisfação de uma consciência natural, quando este trabalho passa ao trabalho da consciência-de-si, quando se aplica ao próprio homem como objeto de si mesmo, reconhecendo a sua verdadeira dimensão espiritual, em uma segunda natureza. Portanto, apresentaremos o conceito trabalho como esse termo médio ou atividade capaz de formar a consciência e o mundo do espírito. Assim, o homem como espírito não se resume no trabalho, mas, por meio dele, se afirma de modo objetivo e absoluto na universalidade da razão ou do pensamento. Ser um espírito é ser vontade pensante no próprio movimento da razão e o trabalho está, portanto, entre o jogo inaugural da ideia transformada em direito até o gozo ou saber final do espírito, a saber, do homem enquanto espírito que se sabe espírito.

Palavras-chave: Hegel. Trabalho. Pobreza. Espírito. Sociedade civil-burguesa. Estado.

ABSTRACT

This master's thesis aims to present the concept of work (Arbeit) in Hegel, as the middle term in the life of the spirit. Our hypothesis is that work is one of the main elements that unifies and mediates man and his other, subject and object, produces the language and the instrument that perfects him. Men's lives improved in economics, in law, in politics, in recognition, are also demands produced by work. Ethical life, the life of the people itself, in its artistic, religious and philosophical manifestations is also determined by working conditions. The concept of work, as a middle term, is here presented as the anthropogenic element in the formation of consciousness. In this sense, the first consideration about the work in the life of the spirit is the link that takes place in the conscience. The place of work is essentially in consciousness because it is the relationship experienced in the subject with the object that denies it. Initially, work is the link in consciousness, just as a middle term, of which it is, in the end, the spiritual promotion, between the inaugural desire and the final enjoyment of the spirit: what the spirit desires is, from the beginning in the end, satisfy yourself or objectively know yourself. In the objective dimension of the spirit, the work presents its technical aspect in the social horizon of modern life. As soon as the work that announces wealth and power immediately puts its opposite and its negation: poverty. On the other hand, Hegel also realizes that the social division of labor is not a simple process of extracting and transforming nature, but also involves an evolving consciousness, which subsists on an organic and ethical basis. Thus, ethics in its substantiality is the realm of freedom effected at the time of the State. Thus, following our hypothesis, the concept of work maintains a universal sense/meaning, insofar as the sense of work remains as an activity (Tätigkeit) oriented towards an end (telos). This purpose implicit in the work presents itself, first, as an expression of the subjective spirit, in the inner life of the consciousness that is endowed with will. Then, as an objective spirit, in objective exteriorization, that is, in ethical action and in the construction of a second nature. The movement of work in itself is truly the possibility of the spiritualization of human life, when it goes beyond the limits of the simple objectification of perishable things, according to the satisfaction of a natural conscience, when this work passes to the work of self-consciousness, when it applies to man himself as an object of himself, recognizing his true spiritual dimension, in a second nature. Therefore, we will present the concept of work as that middle term or activity capable of forming consciousness and the world of the spirit. Thus, man as a spirit is not limited to work, but, through it, affirms himself in an objective and absolute way in the universality of reason or thought. To be a spirit is to be a thinking will in the very movement of reason and work is, therefore, between the inaugural game of the idea, transformed into law, until the ultimate jouissance or knowledge of the spirit, namely, of man as a spirit who knows himself to be spirit .

Keywords: Hegel. Work. Poverty. Spirit. Bourgeois civil society. State.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
 PRIMEIRO CAPÍTULO: O JOVEM HEGEL E O CONCEITO TRABALHO ENTRE A NATUREZA E A CONSCIÊNCIA.....	15
1.1 O trabalho individual e a dominação natural em <i>O sistema da vida ética</i> de 1803.....	15
1.2 Entre os escritos de Iena e o problema da diferença natural	19
1.3 A consciência trabalhadora: o trabalho como exteriorização da atividade humana.....	24
1.4 O trabalho como fundamento constitutivo da experiência humana	28
1.5 As manifestações fenomenológicas do Espírito no trabalho: riqueza e pobreza.....	31
 SEGUNDO CAPÍTULO: O CONCEITO TRABALHO NA FILOSOFIA DO DIREITO. 38	
2.1 Vontade e trabalho ou o que é conceitualmente o primeiro	38
2.2 O conceito família como reconhecimento do ético	42
2.3 O desenvolvimento histórico do conceito família segundo o trabalho.....	45
2.4 Sociedade civil-burguesa ou a essência da substância ética.....	50
2.5 O desenvolvimento histórico do conceito sociedade civil-burguesa segundo o trabalho.....	53
2.6 Sistema de carecimentos ou estado de entendimento.....	55
2.7 Trabalho e instrumento.....	59
2.8 Trabalho e alienação ou o aspecto negativo do trabalho.....	63
 TERCEIRO CAPÍTULO: CONSEQUÊNCIAS E DETERMINAÇÕES DA VIDA DO TRABALHO SOCIAL OU O ASPECTO NEGATIVO DO TRABALHO.....	72
3.1 Riqueza e pobreza: a contradição no mundo do trabalho.....	72
3.2 Pobreza e Plebe: a plebeidade da pobreza e a pobreza da plebe	77
3.3 A primeira tentativa de solução da pobreza	81
3.4 O começo de uma conclusão: o Estado como solução da pobreza.....	84
 QUARTO CAPÍTULO: BREVES CONSIDERAÇÕES DO TRABALHO PARA UMA ANÁLISE DO SISTEMA HEGELIANO	91
1.1 O conceito trabalho como teleologia.....	91
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
 REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

No prefácio de suas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* de 1821, Hegel caracteriza a filosofia como a “tarefa de conceituar *o que é*, pois *o que é*, é a razão” (HEGEL, 2010, p. 43). Em outras palavras, os fenômenos da realidade histórica sempre estiveram no centro do pensamento hegeliano. A filosofia política é a consideração pensante da história e essa é essencialmente fenômeno político, pois o elemento em que desdobra a história é o Estado (BOURGEOIS, 2000, p. 13). Nesse sentido, a Filosofia do Direito de Hegel se move entre a história e a filosofia como marcadamente relacionadas pelo envolvimento e pelo interesse (NOVELLI, 2016, p. 168). Ora, se para Hegel a filosofia se ocupa da história e a história só é racionalmente *representada e pensada* na totalidade da filosofia, então, nas palavras do filósofo, “[...] aquilo que ensina o conceito mostra necessariamente do mesmo modo a história, de que somente na maturidade da efetividade aparece o ideal frente ao real e edifica para si esse mesmo mundo” (HEGEL, 2010, p. 44). Em outras palavras, seguindo a nossa hipótese, a maturidade da efetividade do mundo se dá por meio do trabalho, ou seja, o conceito trabalho se efetiva na ideia exteriorizada na qual edifica para si esse mundo (em uma segunda natureza), ao passo que o trabalho do conceito é a possibilidade de se atualizar e mostrar a verdade do próprio conceito (na totalidade da filosofia).

A palavra trabalho deriva do latim *tripalium* (três paus), que curiosamente era o nome de um instrumento de tortura, *tripalium* deriva do verbo *tripaliare* cujo primeiro significado era "torturar". Ainda do latim, a palavra trabalho apresentou-se também como *labor*, significando tanto tarefa árdua, como uma derivação do verbo *lavrare* (trabalhar a terra para semear). Mas também temos no francês *Travail* e no italiano *Lavoro*, como derivações desses verbos. A palavra *Arbeit*, no alemão, parece derivar do latim *arvum*, que quer dizer terreno arável e possui, portanto, um sentido de proporção física delimitada ao cultivo da terra. Por esse motivo os gregos e romanos diferenciavam o trabalho contemplativo do trabalho braçal ou penoso conferido aos escravizados. Entretanto, a palavra trabalho apresenta um significado geral, inicialmente, como atividade cujo fim é utilizar as coisas naturais ou modificar o ambiente e satisfazer às necessidades humanas. Preliminarmente, um dos seus sentidos é a dependência e a necessidade do homem em relação à natureza ou de dependência do escravizado que realiza o trabalho rude, no que se refere à vida social das primeiras encarnações do conceito trabalho.

Por esse aspecto negativo da atividade do trabalho que se baseava a condenação da filosofia grega antiga e medieval ao trabalho manual. Nesse sentido insere-se também a condenação bíblica do trabalho como castigo: “o senhor Deus, pois, o lançou fora do jardim do

Éden, para lavrar a terra de que fora tomado” (Genese 3:23). Essas inspirações se serviram para obras como *Utopia* (1516), de Thomas More, e *A cidade do Sol* (1602), de Campanella, que prescrevem para todos os membros de sua cidade ideal a obrigação do trabalho¹. Sem esquecer, séculos depois, da famosa expressão "*Arbeit macht frei*" (O trabalho liberta), inscrita nos umbrais dos campos de extermínio do regime nazista durante a Segunda Guerra Mundial.

Voltando à tradição, esta criou uma oposição entre trabalho manual (artes mecânicas) e atividade intelectual ou trabalho criativo (artes liberais). Mas na Renascença as artes mecânicas começam a ganhar destaque, como no trecho de Giordano Bruno que afirma que a providência dispôs que o homem "se ocupe na ação das mãos e na contemplação do intelecto, de tal maneira que não contemple sem ação e não obre sem contemplação" (*Spaccio della bestia trionfante*, 1584, em Op. itali., II, p. 152). Contudo, é com “John Locke e Adam Smith que desfazem a imagem negativa do trabalho como patrimônio da pobreza, como fardo exclusivo dos que não possuem propriedade, e o definem como fonte de toda a atividade criadora e da riqueza” (BRESCIANI, 1994, p. 80). Daí, os que se recusam a participar dessa comunidade de trabalhadores aparecerem como figuras exteriores a ela, como estranhos ao pacto social constitutivo da sua história.

A história do trabalho ou a consideração filosófica sobre o trabalho, isto é, o trabalho tomado como objeto filosófico capaz de formar tipos específicos de homens foi devidamente apresentado no Romantismo. Foi no Romantismo que a filosofia começou a estabelecer a relação filosófica entre o trabalho e a natureza do homem. Mas “foi Hegel quem formulou a primeira teoria filosófica do trabalho, utilizando os resultados a que chegara Adam Smith na *economia política*” (ABBAGNANO, 2007, p. 965). Já em *Lições de Iena* (1803-04), Hegel considerava o trabalho como “mediação entre o homem e seu mundo”; isso porque, diferente dos animais, o homem não consome de imediato o produto natural, mas elabora os diversos processos e especifica o material imediatamente fornecido pela natureza, conferindo-lhe assim valor e conformidade com o fim que se destina (Hegel, 2010, §196).

O interesse pela esfera política no pensamento hegeliano é marcado pelos ventos da Revolução Francesa (1789) e pelos novos processos de manufatura que se destacavam no início do século XIX. Em sua obra, *O mundo que nós perdemos*, o historiador Peter Laslett comenta que “[...] a fábrica ganhou a partida ao superar a produção da família trabalhadora, ao conquistar o mercado dos produtos do trabalho manual e ao descer os preços a tal ponto que o artesão ou morria de fome ou se sujeitava à disciplina do trabalho fabril” (1975, p. 42). Essa transformação

¹ ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

que deixou a “Inglaterra rural como um resquício, quase uma concha sem vida”, não afetou apenas o comércio, a indústria, e as cidades, “o processo não foi exclusivamente inglês em qualquer fase da sua evolução e, em alguns aspectos, os seus efeitos no continente europeu foram obviamente mais devastadores do que entre nós. Mas a nossa sociedade foi a primeira que se aventurou pela era industrial de tentar encontrar o seu lugar [...]”. A revolução industrial, que primeiro aconteceu na Inglaterra, logo se espalhou pelos grandes centros da Europa Ocidental. No bojo desse fenômeno, a *multidão* londrina ou a massa urbana de Paris, da metade do século XIX, é considerada por seus contemporâneos um acontecimento inquietante. A literatura desse tempo ultrapassou os limites da vida comum privada. A cena de rua ou a cena urbana despertou profundo interesse em uma geração de poetas e pensadores que ofereceu à sociedade o espetáculo de sua própria vida. Charles Baudelaire (1821) observa a cena diurna, ainda bem cedo, “o Sena se encontra deserto e Paris, como os velhos trabalhadores, esfrega os olhos enquanto empurra suas ferramentas: é a hora em que o trabalho desperta”². Os personagens da noite, da “amável noite”, também desejada pelos trabalhadores, são bem diversos e a multidão é outra. Jules Janin (1804) é mais severo do que Baudelaire: “a Paris da noite, afirma, é assustadora; é o momento em que a nação noturna se põe em marcha”³. Nessa primeira incursão das imagens da população da *modernidade* do início do século XIX, descrita como homens do trabalho, revelam o fascínio e o medo deste novo mundo recolocado pelo próprio trabalho.

O conjunto da vida natural (pré-ética ou pré-estatal) do espírito é uma determinação do trabalho (BOURGEOIS, 2004, p. 75). O trabalho é o elemento geral que unifica e mediatiza o homem e o seu outro, o sujeito e o objeto, produz a linguagem e o instrumento que o aperfeiçoa. Para Hegel, só na satisfação de suas necessidades através do trabalho é que o homem é realmente homem, porque assim se educa tanto teoricamente, por meio dos conhecimentos que o trabalho exige, quanto na prática, ao habituar-se à ocupação, ao adequar suas atividades à natureza da matéria e ao adquirir aptidões universalmente válidas.

Assim, recuando até a obra *O sistema da vida ética* de 1803, podemos encontrar o primeiro esboço hegeliano para estruturar uma filosofia do espírito, na qual o trabalho é apresentado como *fenômeno total* (técnico, econômico, social, político) na exposição do seu sistema. Todavia, observa Bourgeois (2004, p. 76), houve uma diminuição da importância do

² Charles-Pierre Baudelaire foi poeta e teórico da arte francês (1821 - 1867). Trecho retirado do livro da historiadora Maria Stella M. Bresciani, *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 13.

³ Jules Gabriel Janin foi escritor e crítico literário francês (1804 - 1874). (*Ibidem*, 1994, p. 14).

conceito trabalho ao longo da economia do sistema hegeliano, cuja consequência foi o rebaixamento do conceito trabalho compreendido como um *fenômeno total* para um aspecto mais *técnico original*, circunscrito à possibilidade ou à realidade da existência coletiva-social dos homens. De fato, o trabalho como fenômeno totalizante e mediador da vida do espírito, presente no *Sistema da vida ética* de 1803, terá menos importância – se assim podemos colocar – no todo da exposição do sistema hegeliano em relação a outros conceitos ou em relação à importância significativa da vida da consciência ou dos desdobramentos do espírito, presentes já nos manuscritos ianenses de 1803-1804 e de 1805-1806, e mais significativamente na *Fenomenologia do espírito* de 1806.

Em vista da possibilidade (subjativa) na vida social o conceito trabalho aparecerá no capítulo IV da *Fenomenologia do espírito* (1806) e no parágrafo 435 da *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (edição de 1827-1830); em relação a realidade (objetiva) do espírito, a seção dedicada à “Sociedade civil-burguesa”, nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1820), apresentará o aspecto técnico-social do trabalho. Contudo, a nossa hipótese é de que o trabalho mantém um sentido universal na medida em que é o trabalho ideal do universal, o trabalho do conceito (absoluto): “os pensamentos verdadeiros e a intelecção científica só se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria correntes do senso comum, mas um conhecimento cultivado e completo” (HEGEL, 2011, § 70).

Nosso intento é realizar uma análise do conceito trabalho (*Arbeit*) na experiência do pensamento, de modo a propiciar a “experiência da coisa mesma”, como reza o § 4 do Prefácio da *Fenomenologia*. Servindo como fio condutor a expressão que Hegel escreveu mais tarde, no § 49 da *Filosofia do direito*: “que todos os homens devem ter os recursos para atender a seus carecimentos”, e consideraremos a convicção hegeliana do § 209 da referida obra, quando afirma que “o homem vale assim, porque ele é homem, [...] Essa consciência, pela qual o pensamento vale, é de uma importância infinita”.

O caminho pelo qual o conceito trabalho é pavimentado alça o horizonte do espírito objetivo. Se o espírito é somente espírito para si mesmo, apenas reflete a si mesmo como totalização de si. Esse saber simples, essa certeza imediata e subjativa de si, só se verifica objetivamente na vida exteriorizada na medida em que ele mesmo se objetiva. (BOURGEOIS, 2004, p. 11). Dessa feita, o espírito se opõe às idealizações subjetivas pensadas nele mesmo e se exterioriza na efetivação do mundo mediado pelas suas próprias determinações. Na medida em que o espírito se ocupa de si, mas de forma viva, ele se efetiva de modo objetivo e absoluto, que ele atribui e determina ao mesmo tempo que permanece nele mesmo.

No primeiro capítulo apresentaremos o trabalho em seu momento fenomenológico como o trabalho da formação da consciência-de-si. Segundo Hegel, o trabalho possui um caráter espiritual, que permite considerá-lo um momento ou uma manifestação da consciência. O trabalho, delineado no *Sistema da vida ética* (1803), apresenta a sua primeira forma como trabalho individual (particular). Essa forma de trabalho será melhor desenvolvida na *Fenomenologia do espírito* (1806), na qual apresenta o trabalho como o egoísmo subjetivo que se converte na satisfação das necessidades de todos os outros, de tal modo que, o trabalho social só é possível com a realização do reconhecimento ético efetivado. Por fim, argumentaremos que a nossa hipótese assegura o trabalho como o elemento formador da consciência, porque defenderemos que o trabalho não é apenas uma atividade econômica, mas, sobretudo, é o movimento interno da própria consciência moral. Por isso, apresentamos o trabalho (*Arbeit*) na vida do espírito como o vínculo que se dá na consciência: o lugar do trabalho é essencialmente na consciência porque é a relação vivida no sujeito com o objeto que o nega.

No segundo capítulo desenvolveremos uma exposição sintética na lógica do conceito, ou seja, apresentando as determinações do conceito segundo a lógica do trabalho nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1821). Neste capítulo apresentaremos o desenvolvimento lógico do trabalho até a esfera da eticidade: o trabalho como atividade meio que pretende reconciliar o homem e seu outro, que mediatiza o sujeito e o objeto, produz a vida ética⁴. Enquanto eticidade propriamente dita, a do povo enquanto tal, ela é determinada, tanto social quanto politicamente, segundo as condições de trabalho. Este mundo efetivado pelo trabalho dos indivíduos encontra-se repleto de mediações e articulado em si quando a simples vontade do indivíduo, na sua imediação, procura satisfazer seus carecimentos no mundo do trabalho. Contudo, argumentaremos também que no momento em que o espírito se objetiva no mundo do trabalho e da cultura traz sempre consigo o risco da alienação.

No terceiro capítulo, por fim, apresentaremos a pobreza no momento do espírito objetivado em sua essência, na liberdade capaz de se efetivar no mundo como espírito transformado em necessidade mundana. Para Hegel, assim como economia e ética estão intrinsecamente associadas, há uma formação correlata da dignidade humana segundo as condições de trabalho. Argumentaremos que essa compreensão só pode ser reconhecida no Estado. Ora, a filosofia só começa quando algo já morreu. O envelhecimento do conceito significa que uma forma de vida está morrendo e apenas por conta disso pode ser compreendida.

⁴ O termo alemão *Sittlichkeit* será traduzido por “eticidade”. A eticidade é a totalidade ética vivida pelos homens na subjetividade moral e na objetividade jurídica das relações. Por esse motivo, adotaremos a expressão “vida ética” como sinônimo para também traduzir o termo alemão *Sittlichkeit*.

Se a população ou a pobreza assinala o fim do Estado, o seu fracasso derradeiro, argumentaremos que caberia considerar que esse fim não é propriamente um fim, um fim da história. Longe de significar um fim (*Entfremdung*) ou uma utopia da racionalidade interna do Estado, pelo contrário, o que se anuncia no horizonte é o alvorecer (*graue Eminenz*) de uma nova figura do conceito do qual ainda não temos acesso. Isso significa que o momento do Estado está no devir da história mundial como o percurso do espírito (HEGEL, 2010, § 341). De modo que o leitor compreenda que “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento” (HEGEL, 2011, § 20).

PRIMEIRO CAPÍTULO: O JOVEM HEGEL E O CONCEITO TRABALHO ENTRE A NATUREZA E A CONSCIÊNCIA

1.1 O trabalho individual e a dominação natural em *O sistema da vida ética* de 1803

“A riqueza é honrosa, porque é poder.
A pobreza é desonrosa”
(Hobbes, *Leviatã*)

O primeiro sistema ético hegeliano, esboçado em *O sistema da vida ética* de 1803, apresenta a dominação e a servidão por meio da desigualdade natural ou da desigualdade de força entre os indivíduos, e, que, portanto, pertence ao domínio da natureza. Podemos compreender, preliminarmente, que é na realidade que a desigualdade da vida se apresenta como dominação e servidão: “o que existe na realidade é a diversidade de potência e de poder”, ou ainda, “a identidade relativa, segundo a qual um indivíduo é posto como indiferente, mas o outro como diferente” (HEGEL, 1991, p. 36). A igualdade de reconhecimento recíproco presente mais tarde na *Fenomenologia do espírito* de 1806 é, aqui, apenas formal e não real. Na *Fenomenologia*, afirma Santos (1993, p. 35)⁵, a desigualdade será posta pela luta dos iguais, como sugere Hobbes no capítulo XIII do *Leviatã*, e, que, portanto, pressupõe a igualdade como elemento fundamental.

Entretanto, no *Sistema da vida ética* de 1803, a dominação e, por conseguinte, a desigualdade são pensadas como um fato natural. Já no primeiro capítulo, que corresponde à “Vida ética natural” (*natürliche Sittlichkeit*), Hegel mostra que a relação entre o senhor e o servo⁶ é apenas uma diferença de *potência*, ou seja, o senhor domina porque é naturalmente mais forte que o servo.

Além disso, o primeiro *sistema ético* hegeliano desloca o trabalho para o interior da unidade da família. Assim, a primeira forma de trabalho apresentada no *Sistema da vida ética* é o trabalho individual (particular). Essa forma de trabalho é orientada pelos carecimentos naturais (*Bedürfnis*) de cada indivíduo e das pequenas trocas entre os membros de diferentes famílias. Hegel reconhece que entre os indivíduos há uma diversidade natural de carecimentos

⁵ Tese do Professor José Henrique Santos intitulada *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel* de 1992 pela editora Loyola: São Paulo.

⁶ Na tradução de *Herr* e *Knecht* iremos traduzir o termo *Knecht* por servo. Entendemos que o termo *Knecht* está mais próximo de “criado”, “serviçal”, “lacaio”, “servo”; e de que não se trata do termo “escravo”, que está mais próximo do termo alemão *Sklave*. Embora seja divergente as traduções e interpretações do termo na obra de Hegel, como, por exemplo, a escolha de Hyppolite do termo *Esclave* (escravo) na tradução francesa da *Fenomenologia do espírito*. Também iremos respeitar a tradução do professor José Henrique Santos e a tradução de Paulo Meneses que optaram por traduzir o termo *Knecht* por escravo.

e desejos, na qual suscita uma relação de diferença natural entre os indivíduos até o desenvolvimento da desigualdade. A origem dessa desigualdade natural consiste nas relações distintas de “potência” e “poder” entre os indivíduos desde o trabalho imediato individual, isto é, para erigir o mundo em que vivemos, ressalta Hegel, “a desigualdade da riqueza é necessária em si e por si” (HEGEL, 1991, p. 79). Esta desigualdade inicial entre os indivíduos é desejável e necessária para que haja uma produção diversificada possibilitando, assim, a troca e a satisfação mútua entre as famílias.

Contudo, aqui, no *Sistema da vida ética* de 1803, Hegel não faz a mediação dialética do trabalho do servo como termo médio entre a necessidade natural de cada indivíduo e a desigualdade da riqueza. Em outras palavras, entre os indivíduos e a desigualdade da riqueza está a força ou a potência em diferentes graus, que justifica naturalmente esta relação de dominação, evidentemente, por parte de quem é quantitativamente mais forte.

Esta desigualdade necessária (*notwendig*), que se particulariza no seio do estado mercantil e, de novo, em muitos estados particulares da indústria, e estes em estados de riqueza e de fruição diversas, porém, graças à sua constituição quantitativa que se refere a graus e não é suscetível de nenhuma outra determinação a não ser a de grau, suscita uma relação de dominação (HEGEL, 1991, p. 79).

Essa passagem de uma necessária *desigualdade*, que possibilite uma certa divisão social dos trabalhos individuais, segundo as aptidões de cada trabalhador, até a *desigualdade necessária no seio do estado mercantil*, é incapaz de gerar a riqueza de um povo. Essa primeira exposição do trabalho individual no *Sistema da vida ética* é incapaz de explicar a origem da riqueza, porque esta relação do trabalho particular está no nível da autossubsistência (comer, beber, dormir), e, que, portanto, está em uma relação quase imediata com a natureza. Tudo o que o indivíduo elabora é imediatamente consumido e, satisfeita a sua necessidade, o trabalho cessa para o seu devido repouso. A pronta satisfação dos desejos imediatos do indivíduo não permite a permanência necessária dos objetos no tempo, para gerar os excedentes necessários de uma sociedade de mercado. Não há, pois, o que trocar. É por esse motivo, afirma Santos (1992, p. 36), que Hegel introduz mais tarde, na *Fenomenologia*, o trabalho escravo como termo médio entre o trabalho individual (particular) e o trabalho social (universal).

O excedente (*Überfluss*) da produção do trabalho individual, no *Sistema da vida ética*, não resulta da ação do senhor sobre o servo, mas na própria relação do trabalho individual na vida íntima de cada família. Sendo assim, as determinações do trabalho, do excedente e da propriedade aparecem naturalizadas (SANTOS, 1992, p. 35) e justificadas pela diferença de

“potência” entre os indivíduos. De fato, é na *Fenomenologia* que Hegel apresenta mais detidamente a relação imperativa do senhor sobre o servo e retira suas consequências cuja dominação vai propiciar ao servo a educação e o reconhecimento de si por meio do trabalho forçado. Na *Fenomenologia* que se explica a origem da acumulação desse excedente ou dos estados diversos de riqueza, ou seja, o que permite a troca e o enriquecimento é o excesso da produção imposta pelo senhor, embora também creditada à família e depois à sociedade civil-burguesa.

Na dialética do senhor e do servo, presente na *Fenomenologia*, a repressão do trabalho forçado pressupõe dominação e impede que o servo, como termo médio, aniquile o objeto produzido em seu consumo individual, embora tenha sido ele o artífice que moldou a forma do objeto pela atividade do seu próprio trabalho. Essa dinâmica do trabalho forçado faz com que o servo produza aquilo que não é para o seu consumo, segundo o seu desejo ou vontade, mas coagido de forma violenta produz aquilo que é do desejo e da vontade do seu senhor.

Em termos quantitativos, o objeto produzido nessa relação do trabalho forçado não possui a finalidade do consumo individual, ou seja, o servo não se beneficiará dos rebentos do seu trabalho e nem o senhor deseja consumir toda a produção realizada. Em outras palavras, gera-se a acumulação dos excedentes para o senhor e o objeto produzido se prolonga no tempo, com o consumo atrasado. Eis aqui a origem da riqueza, por parte de alguns: “fato é que a formação de um excedente [...] ‘primitivo’ surge do trabalho escravo. Sem a acumulação não há como pensar a troca e o dinheiro, que só adquire sentido como troca do excedente no contexto do trabalho enquanto fazer de todos e consumo universal” (SANTOS, 1992, p. 36). A riqueza só é possível a partir da rudeza do trabalho do servo, que produz forçadamente o excedente necessário para a troca e o dinheiro só tem sentido como meio de troca no trabalho social, reconhecido por todos e capaz de gerar um excedente monetário⁷.

Portanto, esse primeiro *sistema ético* apresenta a dominação e a servidão como fatos naturais de tal modo que, a posse ou a riqueza, são derivações dessa mesma desigualdade

⁷ Sobre o excedente necessário para a “partida” da Revolução Industrial cabe dizer que: “suas mais sérias consequências (da revolução industrial britânica) foram sociais: a transição da nova economia criou a miséria e o descontentamento [...]. A exploração da mão de obra, que mantinha sua renda em nível de subsistência, possibilitando aos ricos acumularem os lucros que financiavam a industrialização (e seus próprios amplos confortos), criava um conflito com o proletariado. Entretanto, um outro aspecto desta diferença de renda nacional entre pobres e ricos, entre consumo e investimento, também trazia contradições com o pequeno empresário. [...] Tudo corria muito bem para os ricos, que podiam levantar todos os créditos de que necessitavam para provocar na economia uma deflagração rígida e uma ortodoxia monetária depois das guerras napoleônicas: era o pequeno que sofria e que, em todos os países e durante todo o século XIX, exigia crédito fácil e financiamento flexível. Os trabalhadores e a queixosa pequena burguesia, prestes a desabar no abismo dos destituídos de propriedade, partilhavam, portanto, dos mesmos descontentamentos” (HOBSBANWM, ERIC. *A era das revoluções*, 2010, p. 75-76).

natural orientadas pela forma do trabalho individual (particular). Contudo, mesmo reconhecendo uma transição linear e natural da desigualdade de diferença entre os indivíduos até a desigualdade da riqueza, justificada pelo conceito de potência e poder no seio da sociedade industrial, não é algo desejável para uma sociedade eminentemente justa e tal *aporia* do sistema hegeliano, anterior à *Fenomenologia*, será reformulada pelo próprio autor. Essa exposição naturalista e pouco dialética nas obras anteriores à *Fenomenologia* não impede que Hegel retire algumas conclusões preliminares, que serão amadurecidas e reformuladas em obras posteriores do filósofo.

Uma dessas conclusões no mundo do trabalho já apresentada no *Sistema da vida ética* é, por exemplo, o trabalho das famílias ou da servidão naturalizada que determina e possibilita empiricamente a *idealidade da fruição*, que segundo Hegel, é infinita: “também este valor depende do todo das necessidades e do todo do excedente; e este todo é um poder menos cognoscível, invisível, incalculável porque está em relação com a quantidade, é uma soma de singularidades infinitamente múltiplas [...]” (HEGEL, 1991, p. 76). Isso significa que a satisfação das necessidades empíricas, a ação ou o ato-efeito de fruir, de aproveitar, de usufruir do gozo ou do prazer são infinitos e ilimitados para o homem concreto: “de frente a esta infinidade encontra-se a particularidade da fruição e da posse, [...] e o trabalho tem o seu limite” (HEGEL, 1991, p.79). A verdade do trabalho no momento do espírito objetivo é a posse e a sua fruição. A objetivação do gozo de fruir efetivado na posse leva naturalmente à suspensão do trabalho⁸. Após adquirir a posse desejamos cessar o trabalho e isto suscita uma relação de desequilíbrio e dominação natural, por parte de quem detém a riqueza e a posse, sobre quem só tem a sua mão-de-obra para oferecer.

Neste sistema [ético], aparece, pois, como o todo não consciente, cego, das necessidades e das espécies das suas satisfações. [...] A abstração do equilíbrio é, sem dúvida, que uma espécie de excedente, a qual já não possui a conformidade à totalidade das necessidades (HEGEL, 1991, p.77 - 78).

⁸ “Os empregados britânicos daquela época, como os sul-africanos de hoje, constantemente reclamavam da ‘preguiça’ do operário ou de sua tendência para trabalhar até que tivesse recebido um salário tradicional de subsistência semanal, e então parar. A resposta foi encontrada numa draconiana disciplina da mão de obra (multas, um código de ‘senhor e escravo’ que mobilizava as leis em favor do empregador etc.), mas acima de tudo na prática, sempre que possível, de se pagar tão pouco ao operário que ele tivesse que trabalhar incansavelmente durante toda a semana para obter uma renda mínima. Nas fábricas onde a disciplina do operariado era mais urgente, descobriu-se que era mais conveniente empregar as dóceis (e mais baratas) mulheres e crianças: de todos os trabalhadores nos engenhos de algodão em 1834-1847, cerca de um quarto eram homens adultos, mais da metade era de mulheres e meninas, e o restante de rapazes abaixo dos 18 anos” (HOBSBANWM, ERIC. *A era das revoluções*, 2010, p. 91-92).

Hegel compreende que “o indivíduo imensamente rico se torna um poder; supera a forma da dependência física corrente que consiste em depender de um universal, e não de um particular” (1991, p. 79). A dependência física das necessidades dos indivíduos passa de uma dependência particular de reciprocidade corrente para uma abstração total do universal: o indivíduo imensamente rico se vê *em si* isolado da mútua satisfação, *desprovido de sabedoria*, e dependente, agora, da pura universalidade abstrata dos mecanismos do mercado, como afirma Hegel:

[...] este elemento inorgânico, o puro quantitativo, singularizado até ao conceito do trabalho é extremamente a extrema rudeza. O primeiro caráter do estado da indústria de ser capaz de uma intuição orgânica absoluta e da reverência por um divino, posto no entanto fora dele, esvai-se, e irrompe a bestialidade do desprezo por tudo o que é elevado. O em-si é o desprovido de sabedoria, o puro universal, a massa da riqueza; e o vínculo absoluto do povo, o ético, desapareceu, e o povo dissolveu-se (HEGEL, 1991, p. 79).

As condições naturais pelas quais o livre mercado se desenvolve produz desigualdades. A abstração do trabalho e do mercado se constitui *elemento inorgânico*, desprovido de vida ou espírito, pois perdeu a sua justaposição na organicidade com o todo. A indústria *capaz de uma intuição orgânica absoluta*, capaz de gerar, distribuir e satisfazer todas as necessidades humana por *reverência a um divino* universal, o bem comum, esvaiu-se. A *massa* atinge no momento da riqueza a falta de humanidade e o excesso de crueldade, pois, enquanto o mercado é um mecanismo de distribuição de riquezas aspira à *intuição orgânica absoluta*; mas também gera uma distribuição não equitativa das riquezas pelo fato desse mecanismo abstrato refletir as relações dos indivíduos subjugados, segundo as suas potências ou forças naturais (neste primeiro esforço filosófico de Hegel estabelecer um *sistema da vida ética*). Portanto, o mercado é *cego* e desprovido de qualquer noção de justiça interna, caracterizado como a continuidade da *vida ética natural*. E, com isso, a riqueza produz uma inalterável *dependência* da *miséria* e necessita sempre gerar a plebe: “a grande riqueza”, afirma Hegel (1991, p.79), “está de igual modo ligada à mais profunda pobreza”. E isso tudo naturalmente determinado.

1.2 Entre os escritos de Iena e o problema da diferença natural

“O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer ‘isto é meu’ e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil”.

(Jean-Jacques Rousseau)

Nossa hipótese, acompanhando a leitura de Santos (1993, p. 37), é de que a dominação, como Hegel apresenta em *O sistema da vida ética* de 1803, não pode ser o elemento de mediação entre o trabalho individual e o trabalho social, porque a dominação é pensada como um fato natural que carece de explicações.

Ora, por que somos naturalmente diferentes? Por que subjaz (*a priori*) na natureza humana potências distintas? – Como já afirmamos – no primeiro capítulo do *Sistema da vida ética*, intitulado “Vida ética natural”, a diferença entre o senhor e o servo é apenas quantitativa, isto é, uma diferença de graus ou potência que determina o excedente e a dominação natural pela força. No capítulo XIII do *Leviatã*, que trata da “Condição natural da humanidade no que diz respeito à sua felicidade e miséria”, Hobbes já insistia que:

[...] a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo (HOBBS, 1974, p. 78).

Hegel defende no *Sistema da vida ética* um ponto de vista inverso e pouco dialético, enquanto Hobbes pressupõe a igualdade natural entre o servo e o futuro soberano. A dificuldade de Hegel consiste em justificar a dominação pela diferença natural e propor os caminhos para superar este determinismo da natureza. Em outras palavras, nos escritos iniciais ianenses, a dominação do diferente se justifica pela diferença de potência e isto suscita um difícil embate a ser superado: “torna-se impossível passar do trabalho escravo (trabalho da dominação natural) para o trabalho social, pois este último pressupõe realizada, ao menos conceitualmente, a dialética do reconhecimento, com a consequente supressão de toda forma de dominação” (SANTOS, 1993, p. 37). Se a força for assumida como um fato natural, não se explica como que ela poderá ser suprassumida e um dia passar para a igualdade posta como real. Ora, como a desigualdade natural ou a diferença de potência pode passar para a igualdade dialética que reconhece os dois extremos? Como a força bruta (*physis*) pode se tornar reconhecida e superada (*ethos*)? Como pode, então, a cultura advir da natureza?

Segundo Santos (1993, p. 38), os diversos fragmentos da *Filosofia do espírito* de Iena e a *Fenomenologia do espírito* de 1806 estabelecem a correção necessária ao aceitarem a suposição de Hobbes⁹, a saber, que a desigualdade não é natural porque surge da luta dos iguais:

A lógica que a explica não é a lógica (natural) da diferença de potência, mas a lógica da identidade: é a identidade que comanda a luta pelo reconhecimento, que, na figura da dominação e da servidão, sói [tem como costume] premiar a ousadia daquele que “arrisca a vida” (o senhor), em detrimento do escravo, que não ousou o desapego da vida e por isso escolheu a submissão. A dominação é comandada pela lógica do reconhecimento, que tem sua origem na identidade de dois seres opostos; o desequilíbrio das forças é inteiramente derivado das vicissitudes do combate, e não espelha uma *diferença natural*, como quer o *Sistema da Vida Ética* (SANTOS, 1993, p. 38).

Temos aqui não a justificativa da desigualdade da pobreza, mas a pobreza conceitual de justificar a desigualdade entre os homens pela natureza. Nos escritos do *Sistema da vida ética* a temática da pobreza aparece como consequência da *diferença natural* entre os indivíduos, isto é, circunscrita na dialética da natureza. Mas é evidente, nos textos mais amadurecidos, que a *diferença natural* e o conceito *potência*, abandonados na *Fenomenologia do espírito*, são demasiadamente pobres para explicar a dominação e a servidão, e, por conseguinte, a pobreza no mundo do trabalho. Hegel escreve, no *Sistema da vida ética* (1991, p. 34), que a “dominação e [a] servidão pertencem à natureza”. Isto quer dizer que a desigualdade é posta imediatamente pela própria natureza, sem nenhuma relação dialética. Ao passo que na *Fenomenologia* a desigualdade é posta pela luta dos iguais ou pela coragem do servo de arriscar a própria vida (SANTOS, 1993, p. 38).

A desigualdade não é consequência da Natureza, mas obra do Espírito. É por isso que a Cultura (*Bildung*) é capaz de estabelecer uma série de mediações permitindo a troca de lugares e o reconhecimento para uma nova figura do Espírito. É possível, no percurso do Espírito ou da consciência que volta a si mesma, reconhecer e superar a desigualdade produzida pelo próprio *espírito alienado de si*, pela dialética do trabalho do espírito e não na dialética da natureza.

⁹ Contudo, comenta José Henrique Santos em *Riqueza e trabalho na Fenomenologia do Espírito de Hegel* de 1993, p. 58 - 59: “[...] embora aceite a tese de um estado de natureza, Hegel rejeita as teorias do pacto (Hobbes) e a do valor do direito ainda no estado de natureza (direito natural segundo Locke), propondo um silogismo da reciprocidade dos extremos, que atuam como termo médio na reciprocidade das determinações sociais, de sorte que a sociabilidade se explica pela dialética das tensões opostas, sem necessidade de se recorrer a qualquer princípio metafísico irreduzível à experiência. A experiência da consciência-de-si, em seus vários momentos, é a pedra de toque dessa produção da sociabilidade do homem [...], a partir da ‘natureza inorgânica do espírito’, em outras palavras, a partir da materialidade da própria vida social e de suas determinações”.

Nesse sentido, o trabalho é posto na figura da dominação e da servidão nos escritos iniciais de Iena como violência naturalizada pela necessidade (*Bedürfnis*). Na dialética do senhor e do servo também há sujeição e dominação, só o servo trabalha, e não há simetria no fazer de um e de outro, mas apenas se encontram posteriormente no consumo. Mais à frente, esse embate dialético entre o senhor e o servo, na mesma *Fenomenologia do espírito*¹⁰, apresenta uma simetria perfeita entre trabalhadores e consumidores no fazer de todos: “tanto é o resultado que constantemente vem a ser do trabalho e do agir de todos, como por sua vez se dissolve no gozo de todos” (HEGEL, 2011, § 494).

É no trabalho social ou universal que há a troca livremente de papel, na qual está suprassumido o trabalho do servo (SANTOS, 1993, p. 11). Do mesmo modo, a liberdade humana aparece na *Fenomenologia* capturada num pano de fundo cuja natureza é irreduzível em sua necessidade (necessidade natural ou diferença natural), mas que encontra na negação da natureza pelo trabalho do servo a sua primeira afirmação. É na *Fenomenologia* que a necessidade aparece não mais sob a forma da natureza, mas por meio da substância ética efetivada (necessidade lógica do reconhecimento). Cabe afirmar que esse momento não é tranquilo para o espírito que precisa reconhecer que o seu agir no mundo não é imediatamente transferido ao mundo, porque esse também não se deixa ser facilmente dominado.

Antes que se possa passar à análise da substância ética na vida da consciência como o vínculo entre a natureza (estado de natureza) e o trabalho social (estado de direito), cabe considerar que o pensamento de Hegel sobre o estado de natureza tem uma referência que se encontra na Observação ao § 93 de sua *Filosofia do direito* de 1820, em que este estado de natureza é assimilado a um estado de violência. Nesse sentido, é possível estabelecer uma comparação com o pensamento de Hobbes.

Sabe-se que, para Hegel, a violência é uma determinação já mediada por uma primeira violência: “a coação tem a exposição real *de que* ela se destrói no seu conceito, *de que a coação é suprassumida pela coação*; por isso ela não é apenas juridicamente de maneira condicionada, porém de maneira necessária – a saber, enquanto *segunda* coação, que é um suprassumir de uma primeira coação” (HEGEL, 2010, § 93). Isto significa que a vontade natural e os elementos naturais na vida do espírito podem muito sobrevir a qualquer momento e estabelecer a dominação de uma determinação sobre as outras (ROSENFELD, 1995, p. 103). Nesse sentido, a preocupação de Hegel pode se aproximar da inquietação de Hobbes, à medida que ambos retrataram a mesma preocupação de superar o estado de natureza violento na figura do Estado

¹⁰ Nos referimos à *Fenomenologia do Espírito* na seção do *Espírito* dedicada à eticidade: subsequente à seção do *mundo ético*.

e de evitar um retorno à violência. Contudo, em Hobbes, na seção “Das causas, geração e definição de um Estado”, a vontade natural está apartada do Estado como uma cisão irreparável: “da finalidade do Estado, a segurança pessoal; que não pode vir da lei de natureza; nem da conjunção de uns poucos homens ou famílias; nem de uma grande multidão” (HOBBS, 1974). Essa cisão da vontade natural sendo incompatível com o Estado se produz na articulação de uma exterioridade. Em Hobbes, o estado de natureza (vontade natural) é um outro exterior ao Estado e não podem coexistir, justamente, por isso que o Estado necessita do monopólio da violência.

Hegel, observa Rosenfield (1995, p. 103), por outro lado, compreende que a violência não é um estado originário de uma luta perpétua, mas aparece como um elemento secundário na mediação da vida do Espírito. A diferença em relação a Hobbes introduzida por Hegel é de procurar mediar a violência como vontade natural imediata até se transformar no outro de si mesma. O processo da efetivação do Estado em uma vontade geral passa necessariamente pelas mediações da vontade natural, pois é pela vontade que os indivíduos atualizam as suas novas determinações até a sociabilidade humana e tomam como objeto a racionalidade constituinte dessa vontade primeira. “Mas a vontade somente natural é *em si* uma violência contra a ideia sendo em si da liberdade, que deve ser protegida contra tal vontade inculta e levada nela à validade” (HEGEL, 2010, § 93, Obs.). O que Hegel critica em Hobbes é que este estabelece uma ruptura entre o estado de direito e o estado de natureza, sem que se perceba que há um movimento de diferenciação da vontade natural que conduz à *validade* da unidade da própria ideia de liberdade. É por isso que Hegel afirma que a vontade natural também “é um ser-aí ético já posto na família ou no Estado, contra o qual essa naturalidade é um ato de violência, ou é apenas um estado de natureza, – estado de violência em geral existente, contra o qual, assim, a ideia funda um *direito dos heróis*” (HEGEL, 2010, § 93, Obs.), ou seja, o direito primeiro de fundação dos Estados é um *direito dos heróis*, isto é, um direito forjado pela violência, porque a realidade da vida cultural, moral e política não se estabelece de maneira imediata e sem embates.

A simultaneidade entre a razão e o processo de formação do fato político, aos olhos de Hegel, possibilita compreender que a vontade natural é portadora de racionalidade, que traz em seu bojo o processo de superação (*Aufhebung*), por meio do trabalho e da cultura. Portanto, a violência não é um fato de um estado natural de guerra e não pode ser reduzida a uma arbitrariedade qualquer, pois o seu conteúdo exige e expressa a vontade de uma igualdade absoluta. A violência deflagrada no encontro de duas consciências nasce, portanto, da

confrontação de duas vontades particulares e em si não são necessariamente violentas, mas dependerá do movimento que as particularidades farão em direção à universalidade.

1.3 A consciência trabalhadora: o trabalho como exteriorização da atividade humana

Então disse o Senhor Deus: Eis que o homem é como um de nós, conhecendo o bem e o mal; ora, para que não estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva para sempre, O Senhor Deus, pois, o enviou para fora do jardim do Éden, para lavrar a terra de que fora tomado.

(Gênesis 3:22-23)

A consciência está entre o reino da natureza (vontade natural) e o mundo social (vontade geral). A continuidade entre natureza e cultura é garantida pela própria unidade ontológica da realidade que a consciência deve tomar ciência: todo o conhecimento acerca da vida ética e do agir moral decorrem do agir consciente objetivo das consciências ou, em outras palavras, da formação da consciência. “Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência (*Erfahrung*)” (HEGEL, 2011, § 86). Isso significa que o sujeito é revelado não apenas como o ser que percebe a realidade em seus fenômenos, mas, sobretudo, como o ser que se reconhece na realidade enquanto obra que a sua própria atividade (*Tätigkeit*) lhe dá como experiência (*Erfahrung*) vivenciada; em outras palavras, o sujeito hegeliano é primeiramente ser na atividade-de-si-mesmo (*Selbsttätigkeit*). Certo é que a consciência sabe de *algo*, contudo, “o indivíduo não sabe o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir” (HEGEL, 2011, § 401). Hegel apresenta esse processo de trabalho no movimento do agir enquanto atividade consciente objetiva:

no *agir* (*Thuns*) e na consciência do agir, a natureza originária simples alcança agora aquela diferença que corresponde ao agir. **Primeiro**, o agir está presente como objeto, e justamente como *objeto* que ainda pertence à consciência, [ou seja], como *fim*. Desse modo se opõe a uma efetividade (*Wirklichkeit*) presente. O **segundo** momento é o *movimento* do fim, representado como em repouso, a efetivação como relação do fim para com a efetividade inteiramente formal, que assim é a representação da *passagem* mesma, ou o *meio*. O **terceiro** momento afinal é o objeto (*Gegenstand*) – quando não é mais fim de que o agente está imediatamente cômico como *seu*, mas quando vai para fora do agente e é *para ele*, como um *Outro* (HEGEL, 2011, § 400, p. 273-274, grifo nosso).

Em relação a isso, no processo acima considerado, há que se ressaltar que o agir em-si está, primeiramente, encerrado como objeto da própria consciência, depois se atualiza na efetividade representada e termina no objeto, exterior à consciência, como propriamente dito. A externalização da consciência em um objeto está na dialética que o indivíduo enfrenta entre o seu interior (*Innere*) e o seu exterior (*Ausere*), mediada pelo agir (*Thuns*), ou seja, pela atividade (*Tatigkeit*). Assim como Hegel apresenta na *Fenomenologia do espírito* afirmando que a

boca que fala, a mão que trabalha (*arbeitende*) – e também as pernas, se quiserem – são órgãos que efetivam e implementam, que tem neles o agir (*Thuns*) como agir ou o interior (*Innere*) como tal. Todavia, a exterioridade (*Aeußerlichkeit*) que o exterior ganha mediante os órgãos é o ato (*That*), como uma efetividade (*Wirklichkeit*) separada do indivíduo. **Linguagem (*Sprache*) e trabalho (*Arbeit*) são exteriorizações (*Aeußerungen*)** nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro. Assim tanto se pode dizer que essas exteriorizações exprimem demasiado o interior, como dizer que o exprimem demasiado pouco. *Demasiado* – porque o interior mesmo nelas irrompe, e não resta nenhuma oposição entre ele e suas exteriorizações, que não só fornecem uma expressão do interior, mas são imediatamente o interior mesmo. *Demasiado pouco* – porque o interior na linguagem e na ação se faz um Outro [...] (HEGEL, 2011, § 312, p. 221, grifo nosso).

A linguagem e o trabalho são as manifestações da obra do espírito no tempo, nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo. As relações com o trabalho e com a linguagem faz com que o indivíduo se afirme para si mesmo por meio da sua própria negação, *porque o interior na linguagem e na ação se faz um Outro*. Essa relação negativa, e, portanto, dialética, do “dentro e do fora”, do “interior e do exterior” ao sujeito faz com que ele produza um *Outro* de si mesmo (neste caso, o trabalho e a linguagem).

Nesse sentido, cabe considerar que a exteriorização pode se apresentar para o sujeito como um certo estranhamento (*Entfremdung*) de si mesmo, seja em relação ao objeto, seja em relação a outro sujeito. Isto quer dizer também que esse indivíduo é parte de um *Todo* (*Ganze*) constituído por diversas mediações. Esse *Todo* se move socialmente por meio do agir (*Thuns*) para fora de si enquanto exteriorização do mundo ético: “o ser humano é alçado ao universal porque já vive além de si mesmo numa sociedade, cuja vida maior incorpora a sua” (TAYLOR, 2014, p. 400). Isso põe o indivíduo propriamente no mundo como consciência e realidade formadas como uma relação social ativa, que por meio do trabalho constitui o ser humano como vida consciente-de-si, cuja expressão se dá na linguagem.

Na supressão (*Aufhebung*) de si mesmo, o indivíduo consciente se faz individualmente segundo o seu pensar e seu agir. E fazendo-se individualmente que se faz como universal, à medida em que constrói a sua realidade torna-se o que é: não algo estático centrado em si mesmo, mas história e política mediatizados, em outras palavras, Espírito em movimento (*Bewegung*), ou ainda, a Razão na história¹¹.

Hegel ainda estabelece uma relação entre o agir (*Thuns*) individual e o todo (*Ganze*) social, quando afirma que o “todo é interpenetração semente da individualidade e do universal” (HEGEL, 2011, § 416). Isto quer dizer, no tocante à formação da consciência, que esse todo abrange, simultaneamente, tanto a constituição biológica do indivíduo em sua efetividade fenomenal (*erscheinenden Wirklichkeit*), como também os momentos que se universalizaram historicamente pelo agir ético-político, segundo o movimento da consciência (*Bewegung des Bewußtseyns*)¹². Em outras palavras, o indivíduo aparece aqui definido sob uma perspectiva de totalidade semente, como o movimento objetivo da consciência definido no agir, no qual sua interioridade se irrompe para fora na forma de exteriorizações como a linguagem ou nos produtos do seu trabalho. Este é o processo formador da consciência como consciência-de-si.

A consciência é elevada à consciência-de-si, segundo a nossa hipótese, por meio do trabalho, porque nela se tem o *reconhecimento* de um *outro objeto imediatamente aí-essente*, externo de mim (como produto do meu trabalho ou como uma outra autoconsciência), *como um Eu absolutamente autônomo em relação a mim*.¹³ A consciência-de-si também percebe que precisa de uma outra consciência-de-si, como um outro para o *outro*, para se afirmar: a

¹¹ “Nesta dialética do “dentro e do fora”, do indivíduo e da espécie, surge já uma primeira astúcia da espécie atuante no indivíduo em proveito do todo: buscando produzir-se a si mesmo, o indivíduo produz o universal, ou se autoproduz como universal, abandonando, mas conservando em sua forma sublimada (*aufgehoben*), a existência animal; em outras palavras, neste retorno da natureza em si mesma, ela passa a existir como espírito ou absoluta interiorização (*absolutes Innerlichwerden*). Assim definido, o conceito do espírito é a consciência (ou ser-para-si) contraposta a uma realidade oposta, que ela agora inclui em si, na unidade e na simplicidade absoluta de si” (SANTOS, *Trabalho e riqueza: na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1993, p. 41).

¹² “[*Das Individuum ist*] O indivíduo é em si e para si: é *para si*, ou é um agir livre; mas também é *em si* ou tem ele mesmo um determinado *ser originário*. Uma determinidade que é segundo o conceito; [mas] que a psicologia queria encontrar fora do indivíduo. Portanto surge, *no indivíduo mesmo*, a oposição que consiste em ser, de *dupla maneira*, tanto o movimento da consciência, quanto o ser fixo da efetividade fenomenal - efetividade essa que no indivíduo é, imediatamente, *a sua*. Esse ser - o *corpo* da individualidade determinada - é sua *originariedade*, o seu “não ter feito”. Mas porque o indivíduo, ao mesmo tempo é somente “o que tem feito”, então o seu corpo é também a expressão de si mesmo, por ele *produzida*: é ao mesmo tempo um *signo* que não permaneceu uma Coisa imediata, mas no qual o indivíduo somente dá a conhecer o que é quando põe em obra sua natureza originária” (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, 2011, § 310).

¹³ Como está no volume III da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): “Há uma consciência-de-si para uma consciência-de-si: primeiro, *imediatamente* enquanto um Outro é para um *Outro*. Nele eu tenho a intuição de mim enquanto Eu, mas também de um outro objeto imediatamente aí-essente, como [um] Eu absolutamente autônomo em relação a mim” (HEGEL, 1995, § 430).

autoconsciência contempla no outro como um Eu, *mas também contempla aí um objeto que é imediatamente existente, como Eu, e absolutamente outro e independente de mim* (HEGEL, 1995, § 430). Dessa forma, os produtos do trabalho e a linguagem também podem ser lidos como um outro da própria autoconsciência ou individualidade.

Desde a *Fenomenologia do Espírito* já é possível afirmar que “o verdadeiro ser do homem é, antes, *seu ato*; nele, a individualidade é *efetiva*, e é ela que suprassume o ‘Visado’ em seus dois lados” (HEGEL, 2011, § 322). O visado (*Gemeinte*) é o lado sensível e imediato do ser humano, em sua aparência; e o que suprassume (*aufhebebt*) é a formação da individualidade da consciência-de-si, na perspectiva da razão (*Vernunft*). Aqui, no capítulo V da *Fenomenologia: Certeza e Verdade da Razão*, fica evidente que somente como efetividade mediatizada pelo agir (*Thuns*) é que o ser humano se constitui como realidade consciente, ou seja, o gênero humano se constitui por meio do trabalho (*Arbeit*), em seu *ato* (*Tat*) de se exteriorizar.

Cabe considerar que “o agir mesmo não é outra coisa que a negatividade” (HEGEL, 2011, § 399). O agir em si mesmo é a negatividade que movimenta a consciência-de-si. O trabalho não produz apenas o conteúdo material, mas produz também as formas desse conteúdo e do ser vivente. Logo, toda a realidade é, ao mesmo tempo, neste jogo de interioridade e exterioridade, ao fim e ao cabo, subjetividade objetivada e objetividade subjetivada. É por isso que, como descreve Hegel na *Fenomenologia*, o ser humano é autoprodução que se exterioriza no mundo e, portanto, “a obra é a realidade (*Realitat*) que a consciência se dá” (2011, § 405).

[...] ou seja, **o trabalho forma**. A relação negativa para com o objeto torna-se a 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*, 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 (HEGEL, 2011, § 195, p., grifo nosso).

Nesta direção, o conceito trabalho, tal como apresentado desde os escritos da juventude até a maturidade, carrega uma mediação não somente econômica, mas sobretudo filosófica (ontológica) e ético-política. Isso fica evidente à medida que se percebe como, para Hegel, o trabalho forma (*bildet*) a consciência (*Bewusstsein*), não apenas quanto ao conteúdo daquilo que o mesmo produz, mas também na forma (*Form*) como esta vivencia subjetivamente este conteúdo objetivo na sua realidade, individualmente e em sociedade, enquanto produto da sua

própria atividade consciente objetiva. Isso põe o processo de trabalho como fundamento constitutivo de toda experiência humana e de todo o *ethos*.

1.4 O trabalho como fundamento constitutivo da experiência humana

[O trabalho] é uma consequência de sua natureza corporal. É uma expiação e, ao mesmo tempo, um meio de aperfeiçoar sua inteligência. Sem o trabalho, o homem permaneceria na infância intelectual. Por isso ele deve ao trabalho e a sua atividade toda sua alimentação, segurança e seu bem-estar.

(Allan Kardec – O livro dos espíritos)

O percurso da *Fenomenologia do espírito* é a viagem do espírito em busca de si mesmo. Ele inicia seu itinerário com o saber sensível mais imediato, na busca inútil de si mesmo no ser-á das coisas, e alcança o saber absoluto no cume de sua trajetória, que é o momento mais concreto e rico em mediações, preenchido pelo trabalho da história universal do mundo, reconhecendo como trabalho espiritual de si mesmo:

a substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco **trabalho da história mundial**, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo (HEGEL, 2011, § 29, grifo nosso)¹⁴.

Todavia, não basta que o espírito seja ser-em-si para nós, o que vale dizer, que não basta que nós apenas reconheçamos os seus prodígios no trabalho da história universal, mas que o próprio espírito seja em-si-e-para-si. Ele só é em-si-e-para-si tomando ciência de todo o percurso que transitou, ciente de cada etapa, até o saber de si como espírito, em outras palavras, no saber absoluto que se sabe a si mesmo e é consciente de si enquanto tal. Esse percurso só é possível por meio do trabalho e da cultura. É por meio dos *prodígios no trabalho da história universal* que é possível o espírito reviver e rememorar todos esses momentos percorridos. Contudo, “a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma ideia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez

¹⁴ A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo. É por isso que o indivíduo, pela natureza da Coisa, não pode apreender sua substância com menos esforço (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, 2011 – prefácio – § 29).

quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo” (HEGEL, 2011, § 19). O trabalho do negativo é a necessidade inerente às figuras do espírito em seu devir: “o trabalho do negativo impulsionou-o para fora de si e o fez passar por mediações sem conta, mas fez com que também se conhecesse: sem a negatividade, o espírito seria tão imóvel e perfeito quanto o ser esférico de Parmênides” (SANTOS, 1993, p. 73). O trabalho em si exige um esforço árduo para erigir o mundo da cultura, morada do espírito, tanto quanto para esculpir o monumento granítico de si mesmo. “Há que suportar as longas distâncias desse caminho”, diz Hegel (2011, § 29), “porque cada momento é necessário. [...] Há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto”¹⁵ ou, ainda, como saber absoluto que sabe que, “com efeito, a coisa não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser” (HEGEL, 2011, § 3). Essa realização e manifestação ininterrupta do espírito se dá concomitantemente no fenômeno da consciência. É nas figuras da consciência que o espírito se manifesta. Essa não é pronta e acabada como receptáculo do ser-aí das coisas, nem criadora prenhe da realidade imaginada. Mas antes é constituída e artífice do mundo *no* fenômeno. De tal modo que a consciência se forma e a história de sua formação é o percurso das figuras do espírito, segundo o trabalho do negativo. Desse modo, o espírito se autoproduz como história pensada e como *consciência trabalhadora* que se sabe de si.

Nesse sentido, o trabalho (*Arbeit*) na vida do espírito é o vínculo que se dá na consciência: “para Hegel, o trabalho é um vínculo, uma relação, e, sob esse aspecto, seu lugar no ser espiritual que é o homem é a ‘consciência’” (BOURGEOIS, 2004, p. 77). O lugar do trabalho é essencialmente na consciência, porque é a relação vivida no sujeito com o objeto que o nega. Inicialmente o trabalho é o vínculo na consciência, apenas como termo médio, da qual ele é, ao fim e ao cabo, a promoção espiritual, entre o desejo inaugural e o gozo final do espírito: o que deseja o espírito é, do início ao fim, se satisfazer ou se conhecer objetivamente.

Esta experiência do trabalho localizada na vida interna do espírito – este solilóquio dramático – também apresenta diversas etapas instanciadas pelo trabalho, posicionado na vida externa do espírito, em sua relação técnico-prática: o trabalho se inicia na transformação do objeto de desejo por um ato da vontade do sujeito e termina na satisfação do objeto consumido.

¹⁵ “A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as longas distâncias desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação” (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, 2011 – prefácio – § 29).

A atividade do trabalho é então, assim como toda atividade é negatividade, uma negação dele mesmo, da diferença, dele, do sujeito e do objeto, pelo momento que sustenta o sujeito ávido em restabelecer a identidade consigo mesmo em sua relação consciencial (BOURGEOIS. 2004, p. 77).

Mas como o trabalho é a negação, pelo sujeito, de um objeto que embora não sendo totalmente alheio de si, – porque, no fundo, se identifica com o seu ser –, também guarda (o objeto) a sua diferença no seu ser negado, isto é, na forma da resistência ao agir do sujeito. Primeiro (1) o objeto se apresenta como obstáculo, como uma objeção ao sujeito que trabalha e, portanto, o objeto é determinado pelo sujeito como o *seu Outro*. Em seguida, (2) o sujeito tende a reconhecer o ser-outro do objeto transformado, como resultado exterior da sua objetivação. Concomitantemente a esse processo, objeto e sujeito são formados, embora seja o sujeito que confirma o seu desejo interior de se satisfazer consigo mesmo no objeto, objetivamente. (3) Tanto o sujeito quanto o objeto são constituídos no processo concreto do trabalho humano, mas somente ao sujeito cabe a prerrogativa ou a necessidade da objetivação do *sujeito como sujeito*: “eis aí, como todo processo cujos momentos acabam de ser lembrados, uma necessidade ontológica, exigida pelo próprio sentido do ser que trabalha. [...] Este processo consiste na objetivação cada vez mais total do sujeito que trabalha no objeto trabalhado” (BOURGEOIS, 2004, p. 77).

Essa necessidade ou exigência ontológica da objetivação do sujeito como sujeito é inerente ao processo concreto do trabalho humano. Mas, segundo observa Bourgeois (2004, p. 80), essa objetivação possui gradações que já foram percorridas no *Sistema da vida ética*. Há diferentes níveis de objetivação, porque há diferentes tipos de objetos. O que vale dizer que há diferentes tipos de trabalho: o *trabalho da matéria*; o *trabalho da vida* e o *trabalho do espírito*.

O trabalho mecânico (a) da matéria inerte, do objeto inanimado, estático, morto, exige uma objetivação mais direta no ser da coisa, e consiste em apenas não desrespeitar as leis que já se encontram nas coisas mesmas. Mas o trabalho que tem por objeto o ser vivo (b) apresenta um nível de objetivação mais complexo, pois o trabalho sobre o ser vivente (vegetal ou animal) é um trabalho indireto, que consiste na dominação ou na exteriorização (*Entäussrung*) do seu ser (na agricultura ou na domesticação dos animais para a produção de carne). Na planta ou no animal a vida se atualiza pelo movimento interno do seu próprio ser, por isso que o trabalho que se exerce é um trabalho indireto, interferindo apenas sobre o seu meio externo, para propiciar o seu melhor crescimento interno. A domesticação dos animais assinala no horizonte deste homem o limite da vida natural, que convida os animais para serem seus sócios, numa atividade capaz de acumular o seu objeto de desejo e adiar o seu consumo no tempo, e por meio

do seu astuto trabalho este homem anuncia a sua *segunda natureza* (criadora do próprio homem). Esse tipo de prática antropogênica existencial do trabalho permite ultrapassar os limites do próprio trabalho, na medida em que esse mundo produzido pelo homem, no trabalho acumulativo a partir do ser da natureza, permite que ele seja capaz de produzir a si mesmo, enquanto ser vivo espiritualizado (BOURGEIOS, 2004, p. 78).

O trabalho passa de uma relação direta com as coisas (no trabalho material), mediada por uma relação indireta (no trabalho da vida simplesmente orgânica), para uma relação verdadeiramente espiritualizada (no trabalho da cultura ou do espírito), cujo objeto é o próprio homem (c). Tal será o sentido dessas linhas na *Fenomenologia do Espírito* (2011, § 195): “o trabalho [...] é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma”.

1.5 As manifestações fenomenológicas do Espírito no trabalho: riqueza e pobreza

É um tanto longo de explicar, disse ela; todavia, eu te direi. Quando nasceu Afrodite, banqueteavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar - pois vinho ainda não havia - penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. [...]E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão.

(Platão, *O Banquete*)

A manifestação fenomenológica do Espírito no trabalho do negativo não se dá sem que aquele (o espírito) experimente o seu carecimento. Cada momento do espírito não deixa de ser concomitantemente afirmação e negação. A sua negatividade é inquietação absoluta que recusa o repouso e a estagnação.

A palavra pobreza, “*Armut*” no original em alemão, é empregada na *Fenomenologia do espírito* de Hegel em diferentes sentidos¹⁶. De modo geral, a palavra pobreza é empregada com

¹⁶ “A palavra [pobreza] é empregada por Hegel em quatro momentos bem específicos, mas que acabam por se destacar em figuras estruturais da Fenomenologia. A primeira menção se dá no Prefácio à obra que expressa o desconforto hegeliano de antecipar aí o que somente pode ser compreendido com o desenvolvimento da obra. A segunda menção acontece na seção dedicada à Certeza e à verdade da razão. A terceira menção ocorre na figura

negatividade, e, embora possa ser entendida como carecimento e falta de tudo o que se quer, a pobreza não limita o espírito: “a pobreza do espírito não o torna menos do que é, mas, pelo contrário, na indicação imediata de que estaria sendo diminuído o espírito é revelado a si mesmo por si mesmo como também sendo pobre apesar de sua sabida riqueza” (NOVELLI, 2018, p. 370).

A palavra pobreza (*Armut*) na *Fenomenologia* não aparece revestida de um significado original, mas se mantém em seu sentido mais primário de carecimento e incompletude. Contudo, salta aos olhos o emprego da palavra pobreza na figura do “Espírito”, principalmente na consideração do “Estado de direito”: é espantoso reconhecer a pobreza, ainda, do espírito, após superar um possível estado de natureza ou depois de ultrapassar as fronteiras acanhadas do *reino animal do espírito*, onde a “unidade imediata viva da individualidade e da substância se encontram na *unidade universal* que é o Estado de direito (HEGEL, 2011, § 477)¹⁷. O Estado de direito é a unidade universal para a qual convergem todos os indivíduos na superação de qualquer tipo de isolamento no estado de natureza.

Aqui, o reconhecimento assinala a saída do estado de natureza e o ingresso no Estado jurídico que depois se manifestará na forma do contrato, na promulgação das leis, de modo que a posse se transforme em propriedade e o sujeito em pessoa. Essa comunidade primogênita é pobre de espírito ou é “a comunidade carente-de-espírito” (HEGEL, 2011, § 477), porque essa comunidade é carente da essência de comunidade enquanto tal. E o indivíduo que a constituirá não está totalmente reconciliado com a sua própria essência, e, portanto, essa comunidade também é “carente-de-consciência”. Aqui, o ser do indivíduo é somente ser-para-si e o outro não é propriamente um outro: “numa comunidade carente de espírito e de consciência a unidade comum se dá no ser-aí dos indivíduos. Em outras palavras cada indivíduo busca e encontra nessa comunidade a si mesmo como sua substância” (NOVELLI, 2018, p. 365).

Contudo, apesar da comunidade do *Estado de direito* estar “estilhaçada nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos” (HEGEL, 2011, § 477), isto é, a massa informe que se constitui como um “espírito morto”, desprovido de tudo o que é elevado e espiritual, aqui, contraditoriamente, se tem o conceito *pessoa* que é uma *igualdade* absoluta que se determina

do Espírito na qual também a palavra pobreza é empregada pela quarta e última vez” (NOVELLI, 2018, p. 355). De tal modo que a palavra pobreza (*Armut*) aparece na *Fenomenologia do Espírito* nos respectivos parágrafos: 45, 255, 480 e 657.

¹⁷ “[*Die allgemeine Einheit*] A unidade universal, a que retorna a unidade imediata viva da individualidade e da substância, é a comunidade carente-de-espírito, que deixou de ser a substância dos indivíduos, ela mesma carente-de-consciência. Os indivíduos têm valor nela segundo o seu ser-para-si singular como 'essências do-Si' e substâncias. O universal, estilhaçado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos, - esse espírito' morto, - é uma *igualdade* na qual *todos* valem como *cada um*, como pessoas [...]” (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, 2011, § 477).

enquanto tal e vale tão somente enquanto tal, como pessoa. Esse valor em si da pessoa estabelece uma independência de todo conteúdo determinado e que, portanto, não se confunde com as coisas. É por isso que a pessoa se torna proprietária e possuidora das coisas do mundo: por não ser a coisa é que se pode possuí-la independentemente.

[...] o mesmo *universal abstrato*: o conteúdo efetivo ou a *determinidade* do “Meu” – quer se trate agora de uma posse exterior, ou então da riqueza ou da pobreza interiores do espírito e do caráter – não está contido nessa forma vazia, e não lhe diz respeito (HEGEL, 2011, § 480, p. 326).

A consciência quer se conhecer e o sujeito que se volta para si não atinge a universalidade, pois fracassou na tentativa de conhecer e dominar o mundo externo na forma da *posse*. E a liberdade que o sujeito experimenta não sendo universal é particular: se choca com a liberdade do outro e revela a *pobreza interior do espírito*. Eis o vazio que sente a pessoa, “pois, o que vigora como essência absoluta é a consciência-de-si como o puro *Uno vazio* da pessoa” (HEGEL, 2011, § 480). Em outras palavras, a única certeza que a consciência tem é a certeza de si, pelo espanto que lhe a comete constatar que a realidade escapa de si, e de que o mundo não se deixa dominar pela sua simples vontade. Contudo, mesmo assim, busca, diante desse vazio, se encontrar e se conhecer fora de si, na posse que aparece na forma da *universalidade abstrata*.

Hegel conclui no mesmo § 480 que há um valor negativo para a pessoa e um valor positivo para o direito, não obstante a todos esses conflitos que envolvem as consciências reconhecidas como pessoas no anseio pela posse de algo do mundo: “esse valor negativo consiste em que o efetivo tenha a significação do Si enquanto pensar, enquanto universal *em si*. Ao contrário, o valor positivo consiste em que o efetivo seja o ‘Meu’ na significação da categoria, como uma vigência *reconhecida e efetiva*”¹⁸. Isto quer dizer que na esfera da individualidade a pessoa sofre com essa luta pelo seu reconhecimento ou pelo querer saber-de-si, mas já está a meio caminho de reconhecer que é ela mesma que *pensa* e que põe o seu Si, enquanto *universal em si*, na posse efetivada do seu desejo. E no momento do Estado de direito a efetividade realizada arbitrariamente pelo “Si” é positivamente reconhecida como

¹⁸ “Portanto, em sua *realidade*, esse Uno vazio da pessoa é um ser-aí contingente, e um mover e agir carentes-de-essência, que não chegam a consistência alguma. Como o cepticismo, assim o formalismo do direito, sem conteúdo próprio, por seu conceito [mesmo] encontra uma subsistência multiforme - a posse - e como o cepticismo, lhe imprime a mesma universalidade abstrata, pela qual a posse recebe o nome de *propriedade*. Mas no cepticismo, a efetividade assim determinada se chama aparência em geral, e tem apenas um valor negativo; enquanto no direito, tem um valor positivo. Esse valor negativo consiste em que o efetivo tenha a significação do Si enquanto pensar, enquanto universal *em si*. Ao contrário, o valor positivo consiste em que o efetivo seja o ‘Meu’ na significação da categoria, como uma vigência *reconhecida e efetiva*” (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, 2011, § 480).

propriedade, o “Meu”, isto quer dizer, que não é outra coisa senão aquilo que se quer e se efetiva na propriedade em direito¹⁹.

De qualquer forma o que se tem é sempre o vazio seja pela posse interiorizada e que se frustra em sua exteriorização, assim como a posse que se somente se reconhece na coisa aí, pois a posse se dá pela coisa possuída e jamais pela anuência e essencialidade do possuidor. Pessoa e coisa não se identificam, não se reconciliam, mas permanecem em constante contraposição e exclusão. Com tal compreensão pessoa e coisa se identificam enquanto universalidades em si, mas isso implicaria numa universalidade cindida, isto é, ainda não reconciliada consigo mesma e, portanto, marcadamente relativa. Então, se a pessoa é o que é na medida em que nega a coisa, já que a coisa a degrada, a coisa é sempre a diminuição da pessoa e o que deve ser evitado. Mas, se a pessoa se confirma na coisa, então a pessoa se vê presa da coisa e como tal não se quer (NOVELLI, 2018, p. 368).

É por isso que, no mundo do trabalho, o indivíduo possuindo a riqueza não é suficientemente um espírito enriquecido (ou livre). Também é preciso considerar que se a coisa não conquistada, porém exacerbadamente desejada, macula o espírito, ou seja, a pessoa desprovida de riqueza pode também não ter atingido a *boa-consciência*. Hegel (2011, § 641) afirma que “a boa consciência é esse poder, porque sabe os momentos da consciência como *momentos*; e os domina”, tanto na pobreza quanto na riqueza o espírito sabe que se é espírito apesar de uma e de outra. Conclui o filósofo, no mesmo parágrafo 641 da *Fenomenologia do espírito*, que a “[...] substancialidade em geral, ser-aí exterior e essência do pensar - estão contidos nessa sua certeza de si mesmo”.

A *Fenomenologia do espírito* nos ensina que a consciência está entre o reino da natureza e o mundo social, cujo vazio de si refletido no ser-aí das coisas, entre pessoa e coisa, explicita uma dialética perversa com as outras consciências que experimentam o mesmo vazio. Santos afirma (1993, p. 68-69), na dialética do senhor e do servo o desejo é um pré direito porque é efetivo. Primeiro porque nos extremos ambos (senhor e servo) se sabem independentes, porque cada qual pode ter o que o outro pode e tem. Todavia, estando um excluído da posse se coloca a “determinidade do Meu” no Si do outro, que é excluído da posse por não ser reconhecido enquanto tal. E como apresenta Hegel no parágrafo 658, na última subseção da figura do “Espírito”, intitulada “A boa consciência – A bela alma, o mal e o seu perdão”, a consciência

¹⁹ Embora Hegel advirta mais claramente em sua *Filosofia do direito* § 49 que a propriedade é por natureza uma contingência jurídica e arbitrária, contudo, conduz positivamente ao reconhecimento da liberdade: “Na relação com as coisas exteriores, o racional é que eu possua propriedade; mas o aspecto do particular compreende os fins subjetivos, os carecimentos, o arbítrio, os talentos, as circunstâncias externas etc. (§ 45); disso depende a posse, simplesmente como tal, mas esse aspecto particular, nessa esfera da personalidade abstrata, não está ainda posta como idêntica à liberdade. Por isso o que e quanto eu possuo é uma contingência jurídica”.

moral que reconhece esses dois extremos experimenta, novamente, a pobreza: “como consciência, está dividida na oposição de si e do objeto [...]; e a sua consciência é apenas saber de si [...]. E os momentos da consciência são, pois, essas abstrações extremas. Nenhuma delas fica estável, mas [cada uma] se perde na outra e a engendra”. Eis aí a pobreza do espírito que se reconhece como insuficiente e engendra a capacidade da consciência de se refinar na negação de si pelo reconhecimento do outro, no seu *afundar* até a sua pureza:

a consciência refinada até essa pureza (das abstrações), é a sua figura mais **pobre**; e a **pobreza**, que constitui seu único patrimônio, ela mesma é um desvanecer; essa absoluta *certeza* em que a substância se dissolveu, é a absoluta *inverdade*, que colapsa dentro de si, é a *consciência-de-si* absoluta em que a *consciência* afunda (HEGEL, 2011, § 657, p. 436, grifo nosso).

A riqueza na *Fenomenologia* não é caracterizada como a abundância do ter na inexistência de qualquer carecimento, mas aqui a riqueza do espírito é a abundância da totalidade ou da realidade em-si-e-para-si; e sua pobreza é a carência ou a insuficiência de cada figura do espírito, que o impele a avançar: “a pobreza é sempre o esvaziamento de si, porém não porque o si se esvazia de si, mas sim porque o si se esvazia do mundo, das consequências e do querer-ser no que resulta [...]” (NOVELLI, 2018, p. 370). O espírito pode abstrair-se na tentativa vã de se esvaziar de si. Eis a pobreza do espírito em pretender não se autodeterminar. A pobreza na *Fenomenologia* está no espírito que não se reconhece no querer que se quer. Por outro lado, também acrescenta Novelli (2018, p. 371), o espírito se sabe enquanto tal sabendo que se é e somente se é, no além do seu si, em seu devir. Isto quer dizer, que o espírito mesmo em sua insuficiência só se tem e se será no que está por vir. Cada figura do espírito é momento enriquecedor porque aí se tem, em cada extremo de seu percurso, o máximo do espírito pleno e preenchido por aquilo que se é e que se tem querido ser. Cada figura do espírito é a sua determinação e limitação. Em cada figura o espírito nega a riqueza de sua universalidade adquirida e afirma a pobreza da particularidade do seu Si. Riqueza e pobreza, positividade e negatividade, são trabalhos inerentes às figuras do espírito em seu devir, mas também é a própria contingência do espírito em sua insatisfação e carecimentos, em saber que se é espírito mesmo quando se esgota e, portanto, aqui, ele não é mais pobre.

No primeiro capítulo buscamos apresentar o trabalho como um elemento antropogênico da formação da consciência. É na relação de interesse na vida do trabalho entre consciências

distintas que se possibilita o engendramento da vida social. Para tanto, recuamos até os manuscritos iniciais de Iena para apresentar a vida do trabalho em relação à figura da dominação. Vimos como Hegel desenvolve sua exposição nos escritos anteriores à *Fenomenologia*. Iniciamos apresentando o trabalho individual como a primeira forma de trabalho. Esse trabalho do indivíduo é orientado pelo seu único e exclusivo interesse, segundo o entendimento de que cada indivíduo possui o seu carecimento e pode não coincidir, necessariamente, com os carecimentos dos outros indivíduos. A presença de diferentes carecimentos e a sua forma de satisfação suscita uma relação de dominação por quem detém um grau de força quantitativamente maior. Argumentamos que essa forma de trabalho não é suficiente para gerar a riqueza, nem o excedente monetário suficiente para erigir a vida social, porque é necessário o trabalho do servo como o termo médio entre o trabalho individual, voltado às necessidades básicas para sustentar a vida natural, e o trabalho social na vida moderna. Essas formas de trabalho (individual, escrava, social) são, contudo, exercidas por consciências. É a vida da consciência nas relações de trabalho que podem recolocar a própria verdade da consciência. Também podemos compreender que, no *Sistema da vida ética*, a desigualdade é posta imediatamente pela própria natureza, sem nenhuma relação dialética, enquanto, que, na *Fenomenologia* a desigualdade é posta pela luta dos iguais. Argumentamos que a desigualdade não é consequência da Natureza, mas obra do Espírito no mundo do trabalho. Não sendo natural, mas produzida, a diferença entre os indivíduos pode ser superada. É isso que propõe a *Fenomenologia* sobre a noção de trabalho como *fazer de todos*. A relação de dominação na *Fenomenologia* é caracterizada pelo reconhecimento unilateral da consciência-de-si em relação ao trabalho do outro. A dialética do senhor e do servo que empobrece o gênero humano está repleta de ricas determinações no próprio coração do conflito. Para Hegel, o sujeito é a substância viva. Esse sujeito começa a pensar concretamente e a se sentir parte de uma realidade mais universal: suas paixões, desejos, determinações no mundo do trabalho, assim como suas vontades e seus movimentos (atividade/*Tatigkeit*) começam a se inserir num todo mais amplo, no movimento mais geral da humanidade. Nessa relação a consciência é elevada à consciência-de-si, segundo a nossa hipótese, por meio do trabalho, porque reconhece o “*Puro eu*” na medida em que reconhece um *outro objeto imediatamente aí-essente*, externo de mim: os produtos do trabalho e a linguagem são exteriorizações no mundo, por meio do qual o sujeito já não se conserva mais em si. Fica evidente que somente como efetividade mediatizada pelo agir (*Thuns*) é que o ser humano se constitui como realidade consciente, ou seja, o gênero humano se constitui por meio do trabalho (*Arbeit*), em seu *ato* (*Tat*) de se exteriorizar. Argumentamos que o trabalho é o elemento formador da consciência, porque compreendemos que o trabalho não é

apenas uma atividade econômica, mas, sobretudo, é o movimento interno da própria consciência moral. Por isso, apresentamos o trabalho (*Arbeit*) na vida do espírito como o vínculo que se dá na consciência: o lugar do trabalho é essencialmente na consciência, porque é a relação vivida no sujeito com o objeto que o nega. Inicialmente o trabalho é o vínculo na consciência, apenas como termo médio, da qual ele é, ao fim e ao cabo, a promoção espiritual, entre o desejo inaugural e o gozo final do espírito: o que deseja o espírito é, do início ao fim, se satisfazer ou se conhecer objetivamente. Por fim, argumentamos que o trabalho interno na formação da consciência e o trabalho externo no mundo guardam as marcas da negatividade. Uma dessas marcas é a pobreza do espírito. A pobreza, para o espírito, não é simplesmente algo que lhe vem de fora e se impõe na forma de carecimento e falta, mas também não lhe é algo totalmente alheio de si, pois tem a sua sustentação no próprio espírito. É o espírito, rico em determinações, que ainda não se sabe enquanto tal que determina para si segundo o que se quer e assume para si, inclusive, a sua pobreza. A riqueza do Espírito consiste nas determinações universais em cada etapa atingida de seu percurso, enquanto que a pobreza assinala o jogo do negativo que o impulsiona em seu devir. Serão essas determinações, na vida das consciências particulares, que esboçará a concepção de sociedade pensada por Hegel, como o *reino da necessidade* ou o *sistema de carecimentos* entre produtores e consumidores, permitindo a passagem para o Estado ético ou o *reino da liberdade efetivada*. Assim, o trabalho como termo médio entre a consciência e o mundo é livremente aceito pela razão, tornando possível a passagem da sociedade civil ao Estado e do burguês em cidadão. Momento esse que passaremos a analisar.

SEGUNDO CAPÍTULO: O CONCEITO TRABALHO NA FILOSOFIA DO DIREITO

2.1 Vontade e trabalho ou o que é conceitualmente o primeiro

Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.
(Guimarães Rosa – Grande sertão: veredas)

No prefácio da *Filosofia do Direito* de 1820, a filosofia é apresentada por Hegel enquanto pensamento do mundo, como sendo a expressão temporal de um movimento que se desenvolve na realidade: “enquanto pensamento do mundo, ela [a filosofia] somente aparece no tempo depois que a efetividade completou seu processo de formação e se concluiu” (HEGEL, 2010, p. 44). A filosofia surge no tempo e pretende ser a expressão verdadeira dessa efetividade. Dessa maneira, a primeira figura²⁰ da *Filosofia do Direito* (o “direito abstrato”) não apresenta o seu objeto (o próprio Direito) como uma imediação qualquer, mas pelo movimento da efetividade expõe de maneira imediata a sua natureza livre (ROSENFELD, 1995, p. 71). Na verdade, é por meio do movimento da liberdade que a efetividade apresenta o desenvolvimento imediato do ser.

O mundo encontra-se repleto de mediações e articulado em si quando a simples vontade do indivíduo, na sua imediação, procura satisfazer seus carecimentos. O primeiro e mais primitivo momento do *espírito*, do seu *ser-em-si*, da *pessoa concreta, particular*, é enquanto pura vontade. Hegel define a vontade como *pura indeterminação* não limitada por nada, enquanto ato e potência de um querer algo para si, pertencente ao *espírito subjetivo* “do puro pensar de si mesmo” (HEGEL, 2010, § 05). Apesar de estar no âmbito do pensamento a vontade aparece e se determina quando se quer algo no mundo, pois ela também é mundana. A vontade tem que se manifestar no mundo e é por isso que ela determina para si o que se quer – é porque se quer algo que o indivíduo se submete ao trabalho – para satisfazer as necessidades mais imediatas que o indivíduo se sujeita à exteriorização (*Äusserung*).

Assim, Hegel afirma que a vontade livre em si e para si está na determinidade da imediatidade (2010, § 34), ou seja, a vontade se determina livremente diante de um conteúdo imediato do mundo externo. Essa vontade possui um comportamento *negativo em relação à*

²⁰ Utilizaremos o termo figura ou figuração do conceito na *Filosofia do direito* de 1820, acompanhando o professor Denis Rosenfield. É sabido que a palavra alemã *Gestalt* é traduzida pela tradição como figura, mas também pode ser compreendida como imagem ou configuração. Nesse sentido, guardando as devidas proporções e distância da *Fenomenologia do Espírito* de 1806, estamos fazendo referência à ideia lógica de configuração da realidade (“Gestaltung in der Wirklichkeit”).

realidade, porque desde o início ela já é livre para negar o real: ela é *sujeito*. Hegel afirma o conceito “sujeito” (*Subjekt*) com o fim de introduzir o conceito “pessoa” (*Person*) nos dois primeiros parágrafos da seção do “direito abstrato”. A relação da vontade em seu *conceito abstrato*, portanto, em sua imediatidade consigo mesma, só pode ser *vontade singular de um sujeito*, isso significa – se for verdade que todo sujeito pressupõe um objeto – que a vontade tem como seu conteúdo o *mundo externo, imediatamente encontrado diante de si*²¹. O alcance dessa vontade livre abstrata é apenas formal, pois ela ainda é desprovida de sua singularidade (HEGEL, 2010, § 35), ou seja, de que é ela mesma que determina para si o que se quer. Com efeito, o homem não se encontra no mundo constituído por relações puramente empíricas, mas se determina como vontade produzida pela efetividade da liberdade: como *pessoa*²². Enquanto sujeito ele é agente do processo que faz com que o mundo venha a ser reconhecido como movimento da liberdade, e na medida em que o sujeito entra em relação com as coisas do mundo é o caminho pelo qual ele se reconhece numa relação jurídica com outros indivíduos, isto é, como uma *pessoa*. Assim, o sujeito vem a ser o que ele é: o seu próprio processo de formação, porque essa imediação que revela a sua verdade (a sua essência) não é simplesmente dada ao sujeito, mas produzida pelo próprio movimento do conceito (ROSENFELD, 1995, p. 72). Como Hegel já asseverou no parágrafo 70 do “Prefácio” da *Fenomenologia do espírito*: “os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica só se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber”.

A figuração pessoa está no mundo moderno repleto de mediações mercantis na troca de objetos entre múltiplos indivíduos. Aos olhos de Hegel, isso significa que a vontade através do trabalho possibilita os meios para efetivar as suas necessidades mais imediatas. A troca de mercadorias vem a ser, portanto, uma forma de aparecimento do conceito de liberdade na imediação do ser (ROSENFELD, 1995, p. 73). A vontade possui um certo poder de determinar a essência que já se encontra na coisa: eis o trabalho do conceito em efetivar a verdade do que está nascendo. Nesse sentido, a pessoa é uma determinação jurídica do homem livre, na medida

²¹ “A vontade livre em si e para si, tal como é em seu conceito *abstrato*, está na determinidade da *imediatidade*. Segundo essa, a vontade é sua própria efetividade negativa em relação à realidade, efetividade que apenas está em relação, abstratamente, consigo mesma – vontade *dentro de si singular* de um *sujeito*. Segundo o momento da *particularidade* da vontade, essa tem um conteúdo ulterior [feito] de fins determinados e, enquanto *singularidade excludente*, ao mesmo tempo tem em vista esse conteúdo como um mundo externo, imediatamente encontrado diante de si” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 34).

²² “A *universalidade* dessa vontade livre para si mesma é formal, relação *simples*, consciente de si, mas, por outro lado, desprovida de conteúdo para si em sua singularidade, - o sujeito é, nessa medida, *pessoa*. Na *personalidade* reside que eu, enquanto *este*, sou finito e perfeitamente determinado sob todos os aspectos (no arbítrio, no impulso e no desejo interiores, assim como segundo o ser-aí exterior imediato), contudo sou simplesmente pura relação a mim e, na finitude, conheço-me enquanto o *infinito*, o *universal* e o *livre*” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 35).

em que ele se apropria das coisas e busca a sua essência. Hegel compreende que todo indivíduo parte sempre do mesmo ponto de vista, a saber, de que possui uma vontade livre que busca se objetivar na exterioridade do mundo. Trata-se, aqui, do *direito das pessoas* em possuir coisas, e mesmo quando há a pilhagem ou o roubo, também ela (a pessoa) é livre para infringir ou negar o mesmo direito que a constitui. Contudo, a categoria de “pessoa” permite pensar nas relações humanas entre desejos e trocas de mercadorias como uma relação de direito segundo a qual cada indivíduo vale como tal, como pessoa. O valor infinito da categoria de “personalidade” possui o seu fundamento numa relação jurídica expressada na máxima: “sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas” (HEGEL, 2010, § 36), a qual não permite tratar as pessoas como um mero ser natural ou como um objeto, embora seja uma determinação aqui ainda abstrata e externa ao sujeito²³, cada indivíduo pode percorrer o seu caminho e elevar-se no desenvolvimento da liberdade nele contido. Afirmar o direito que possui a pessoa de possuir coisas, do que lhe é exterior, é o mesmo que afirmar o direito da pessoa de não ser tratada como coisa.

O alcance desse estado de direito imediato e individual na vida privada não exclui, de maneira geral, as determinações naturais da pessoa. Enquanto determinação natural esse direito imediato (direito abstrato) confere um caráter empírico e abstrato para a pessoa (ROSENFELD, 1995, p. 75). Empírico porque a pessoa busca as satisfações mais imediatas dos desejos e pulsões no seio de uma comunidade especificamente determinada. E abstrato porque a pessoa se encontra nas determinações exteriores diferenciando-se de si, apenas no relacionamento com uma outra pessoa, e “precisamente ambas têm ser-aí uma para a outra somente como proprietários” (HEGEL, 2010, § 40). A trajetória da “pessoa” marcada pela “vontade natural” afirma o caráter jurídico das suas determinações universais, pois assegura à vontade a capacidade de efetuar as suas próprias determinações. Bem compreendida, a vontade individual natural sempre estará presente nas figurações do direito, cabendo o desafio de compreender o trajeto racional da vontade a partir de suas determinações mais imediatas até o seu aspecto mais concreto de sua própria essência. Portanto, as determinações da natureza estão imediatamente conservadas e mediadas em um estado de direito. Assim sendo, a vontade

²³ “A respeito da ação *concreta* e das relações morais e éticas, o direito abstrato apenas é, em relação a seu conteúdo ulterior, uma *possibilidade* [:] por isso a determinação jurídica é apenas uma *permissão* ou *competência*. Pelo mesmo fundamento dessa sua abstração, a necessidade desse direito delimita-se ao aspecto negativo de não lesar a personalidade e o que deriva dela. Não há, por isso, senão *proibições jurídicas*, e a forma positiva dos imperativos jurídicos tem, por seu conteúdo último, as proibições por fundamento” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 38).

natural se transforma em trabalho da cultura e o ser da liberdade ganha uma nova figuração na medida em que expõe o seu si na realidade do mundo.

A imediação do ser da vontade consiste, assim, em uma imediação livre. A vontade é livre em seu ser, pois é a expressão primeira de uma realidade que se transformou em liberdade. Do ponto de vista da liberdade do espírito ou do direito a pessoa fará o percurso racional em verdadeiro movimento de conservação e superação de suas determinações mais imediatas, até que emerja a verdade do conceito. Essa travessia passa por incontáveis mediações: (a) começando pela relação individual a si (na possessão e na posse transformada em propriedade); (b) passa pela relação com o outro no contrato (cuja mediação da propriedade não se dá somente pela mediação de uma coisa e de minha vontade subjetiva, mas também pela mediação de uma outra vontade e, com isso, em uma vontade comum) (HEGEL, 2010, § 71); e (c) desemboca em uma nova determinação do ser, “como uma vontade tal que não é apenas vontade livre em si, porém vontade livre *para si* mesma, como negatividade que se refere a si” (HEGEL, 2010, § 104), como uma nova figura da liberdade, a *subjetividade livre* como o princípio da *moralidade*.

É pela subjetividade que se começa a sair da pura abstração interior e desse modo a dimensão subjetiva e sua realização prática convida a consciência às questões de responsabilidade. A “moralidade” possui a virtude de expressar a liberdade subjetiva da pessoa pela qual assume a “culpa” e a responsabilidade de seus atos. Os objetos do mundo e o próprio mundo na vida da consciência são determinações da vontade como produto de sua atividade. Ora, é mediante o ato de pensar o trabalho e a história da sociedade moderna que Hegel percebe a verdade de cada momento e o conhecimento do mundo não pode mais ser dissociado do trabalho como “externação” ou “exteriorização” (*Äusserung*) da vontade: “o conhecimento efetua-se graças ao trabalho de transformação do ser, o qual, perfazendo-se conceitualmente, realiza a Ideia do conhecimento que traz em si” (ROSENFELD, 1995, p. 80). Nesse sentido é possível afirmar que, mais tarde, o trabalho social apresentado na *Filosofia do Direito*, na figura da “eticidade”, já se encontra em potência no “direito abstrato”, do mesmo modo que o conceito já se medeia na imediação do ser²⁴.

O trabalho como “externação” (*Äusserung*) da vontade guarda a marca da temporalidade. A concepção de tempo ou de “duração” está intrinsecamente relacionada com a

²⁴ “Pressupõe-se, a partir da lógica especulativa, que uma Coisa ou um conteúdo que é posto somente segundo seu conceito, ou tal como é *em si*, tenha a figura da *imediatez* ou do ser; outra coisa é o conceito que é para si mesmo na forma do conceito; esse não é mais um imediato” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 33).

“externação” da vontade na atividade do trabalho, isto é, como a produção de um objeto: “mas essa presença, que é o uso, a utilização ou qualquer outra externação (*Äusserung*) da vontade, intervém no tempo, em consideração ao qual a objetividade é a duração (*Fortdauer*) dessa externação (*Äusserung*)” (HEGEL, 2010, § 64). Esse processo de externação, a qual se encontra melhor acabado e enriquecido na produção filosófica e científica, perpassa por diferentes formas de organização familiar, social, econômica e política. A lógica dessa objetividade segundo a qual *uma coisa ou um conteúdo somente é posto segundo seu conceito* será, portanto, a lógica do movimento histórico da vontade. O conceito vontade e o conceito trabalho só podem se engendrar pela lógica própria do movimento histórico e político, cuja objetividade exige uma lógica que já esteja no próprio ser. De acordo com essa ideia, a liberdade vem a ser o poder que a vontade tem sobre as coisas. Poder esse que persistindo no tempo, através da “duração”, vem-a-ser uma determinação do trabalho da vontade. Trabalho e vontade são, aqui, tratados como sinônimos, pois se apresentam como externalizações do movimento da liberdade ou, pela ordem das exposições, aquilo que podemos compreender como o conceitualmente primeiro.

2.2 O conceito família como reconhecimento do ético

O trabalho é uma lei da Natureza, pelo próprio motivo de ele ser uma necessidade. A civilização obriga o homem a trabalhar mais, porque aumenta suas necessidades e prazeres.

(Allan Kardec – O livro dos Espíritos)

A vontade apreendida na *subjetividade da liberdade moral*, isto é, na *autoconsciência*, passou por diversas mediações e procurou encontrar as determinações de sua própria natureza interrogando o que era: descobriu-se *sujeito* e exige uma nova objetividade conceitual entre a subjetividade moral e a objetividade do direito (HEGEL, 2010, § 109)²⁵. O conceito “eticidade” (*Sittlichkeit*) surge como o resultado dessa exigência e ao mesmo tempo como a figuração da

²⁵ “Esse aspecto formal, segundo sua determinação universal, contém, em primeiro lugar, a contraposição da subjetividade e da objetividade e a atividade que se refere a essa oposição (§ 8), - cujos momentos, mais precisamente, são os seguintes: *ser-aí* e *determinidade* são idênticos no conceito (cf. § 104) e a vontade, enquanto subjetiva, ela mesma é esse conceito, - ambos, no caso, se diferenciam *para si* e põem-se como idênticos. Na vontade que se determina dentro de si mesma, a determinidade é a) inicialmente, enquanto posta *na vontade* pela vontade mesma; - [ela é] a sua particularização nela mesma, um *conteúdo* que ela se dá. Tal é a *primeira* negação e seu limite formal [:] ser apenas algo *posto*, subjetivo. Enquanto *reflexão infinita* dentro de si, esse limite é *para a vontade mesma*, e ela é b) o querer de suprasumir essa delimitação, - **a atividade de transpor esse conteúdo da subjetividade para a objetividade em geral**, em um *ser-aí imediato*. c) A *identidade* simples da vontade consigo nessa contraposição é o *conteúdo* que em ambas permanece igual, indiferente a essa diferença de forma [:] o *fim*” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 109, grifo nosso).

unificação da verdade do *conceito vontade* com a *vontade particular* dos indivíduos (HEGEL, 2010, § 143), isto é, a figuração da eticidade consiste na apresentação da *diferença desses momentos* que atualiza o verdadeiro fundamento que é a Ideia de liberdade nas *leis e instituições sendo em si e para si* (HEGEL, 2010, § 144).

A eticidade é a *ideia da liberdade*, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento (*Grundlage*) sendo em si e para si e seu fim motor, - [a eticidade é] o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência* (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 142).

O ser ético não é aquele que somente agi por si mesmo, mas é todo aquele que tem no seu “saber” (*Wissen*) o seu querer (*Wollen*). Isso significa que a ação moral transformada em vontade ética é aquela que se determina pela ação de trabalhar esse movimento ainda de forma imediato, com a finalidade de fazer aparecer o seu fundamento (*Grundlage*). O fundamento da liberdade que se tornou mundo e iluminou a autoconsciência se encontra na *substancialidade ética*. Hegel faz questão de afirmar que o ético é a *substância concreta* (HEGEL, 2010, § 144). Caracterizar a substância como concreta é a maneira pelo qual o fundamento passa à existência: na medida em que a substância possui seus atributos ou acidentes, o ser é constituído pela interioridade do essencial com a exterioridade da existência. É evidente que um percurso histórico determinado ou a relação entre os indivíduos em uma comunidade específica podem impedir o nascimento da realidade segundo o conceito, e essa efetividade histórica pode muito bem se fixar em qualquer momento que não seja a exteriorização da liberdade autônoma dos indivíduos nas leis e instituições justas. É pensando nessas possíveis distorções do conceito que Hegel inicia a sua filosofia política pela vontade, como reflexão interior na imediatidade do ser. Ora, uma vez que a reflexão interior supõe o ato de expor alguma coisa, é o movimento mesmo do ser que apresenta a sua essência na aparência do que já está dado e depois na concretude do mundo e nas autoconsciências como determinação de si (ROSENFELD, 1995, p. 146). Isso significa que a “moralidade” na subjetividade passa à “eticidade” concretizada na autoconsciência, por meio das relações inseridas em uma determinada comunidade.

Afirmar a eticidade como substância é o mesmo que dizer que a substância ética é um todo mediado que tem como objeto um saber de si e em-si suas próprias determinações (HEGEL, 2010, § 146). Logo, a substância ética que anima a autoconsciência como seu fundamento é o processo de reconhecimento dessa consciência como objeto de seu próprio

saber e querer. Isso significa que é o indivíduo, aparecendo a si como ser comunitário, que coloca as relações éticas segundo as determinações da sua *vontade singular* (HEGEL, 2010, § 155)²⁶, ou seja, o indivíduo se sabe objeto de seu próprio querer. O processo de autodeterminação do “sujeito” está fazendo com que ele reconheça que esse processo está inscrito na interioridade da realidade ética e por conseguinte nas determinações de sua intimidade, enquanto reconhecimento de sua própria natureza.

A eticidade é a natureza (ou a substância) da autoconsciência. Assim sendo, o *sujeito* (*Subjekt*) enquanto categoria lógica se reconheceu como *pessoa* (*Person*), “esse retorno de mim mesmo, pelo qual me torno existente enquanto ideia, enquanto pessoa jurídica e moral” (HEGEL, 2010, § 66), e agora deve se afirmar como *membro* (*Mitglied*) de uma comunidade na esfera da eticidade: “A substância ética, enquanto contém a autoconsciência sendo para si unida com seu conceito, é o *espírito efetivo* de uma família e de um povo” (HEGEL, 2010, § 156).

Aos olhos de Hegel, a família é o movimento mais imediato ou natural da substância ética (HEGEL, 2010, § 157). Como tal, a família é o resultado do “direito abstrato” e da “moralidade” e, portanto, engendra uma substancialidade que é a determinação de uma vontade que veio a ser a unidade mais imediata da “eticidade”. A determinação desse processo imediato e natural é a determinação de uma forma comunitária. Isso significa que a disposição da família consiste num todo composto cuja “autoconsciência” está nessa unidade em si e para si, a fim de ser nela não uma “pessoa” para si, porém como um “membro” (HEGEL, 2010, § 158). Logo, o indivíduo não é uma individualidade abstrata voltado exclusivamente para si, mas um “membro” com múltiplas mediações no interior de uma comunidade cujo processo de mediação e reconhecimento medeia as formas da comunidade e do qual ele é também mediado. Na verdade, não se pode separar o indivíduo da comunidade. A comunidade sem o indivíduo é uma abstração no vazio, enquanto o indivíduo abstrato, sem a comunidade, desemboca no atomismo ou no *fanatismo religioso e político* como aversão de toda organicidade (HEGEL, 2010, § 270).

A unidade que repousa os membros da família é a unidade do amor²⁷ pela qual o indivíduo senti que pertence a algo mais transcendente, que ultrapassa a sua individualidade:

²⁶ “Nessa identidade da vontade universal e da vontade particular, *obrigação e direito*, com isso, unem-se em um, e o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos. No direito abstrato, eu tenho o direito e um outro a obrigação relativa ao mesmo, - na moralidade, o direito do meu saber e de meu querer próprios, assim como de meu bem-estar, *devem* apenas ser unidos e ser objetivos com as obrigações” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 155).

²⁷ “A família, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, tem por sua determinação sua unidade *sentindo-se, o amor*, de modo que a *disposição de espírito* é ter a autoconsciência de sua individualidade *nessa unidade* enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como *membro*” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 158).

eis a família como a *disposição primeira* do *espírito*, pois a família é o momento espiritual da eticidade e do amor. A ligação substancial entre os diferentes membros de uma família não é a simples soma de individualidades, mas uma relação orgânica na qual todos tem obrigações e direito de dispor de uma parte do patrimônio familiar, pois aquilo que a família tem é de todos. O patrimônio (*Vermögen*) é a posse *estável e segura* da noção abstrata de propriedade (HEGEL, 2010, § 170), pois a família é uma personalidade substancial na medida em que diferentes famílias entram em relação umas com as outras. Cada família se apresenta como uma pessoa *universal e durável*, com carecimentos e determinações segundo o seu patrimônio²⁸, em relação a outras famílias. Na verdade, se trata da somatória da “personalidade” forjada na relação com a vontade de possuir algum patrimônio (originário do “direito abstrato” e da “moralidade” ou na imediação do ser-aí) com a determinação da “substancialidade ética” (proveniente da “eticidade” ou da aparência da essência do ser). Portanto, o que está em jogo não é o sentimento egoísta dos desejos de uma individualidade, mas a “transformação desses sentimentos em cuidado e aquisição em favor de algo comum, em algo ético” (HEGEL, 2010, § 170). O que está em questão é o trabalho da formação de um ser coletivo, a família.

2.3 O desenvolvimento histórico do conceito família segundo o trabalho

Esta terra que cresce mato, que cresce a caatinga, o buriti, o dendê, não é nada sem trabalho. Não vale nada. Pode valer até para essa gente que não trabalha. Que não abre uma cova, que não sabe semear e colher. Mas para gente como a gente a terra só tem valor se tem trabalho. Sem ele a terra é nada.

(Itamar Vieira Junior – Torto Arado)

Para Hegel, o processo de encarnação do conceito família se dá historicamente pelos dados naturais (diferença de sexo, casamento, ampliação da família com a reprodução dos seus membros). Contudo, Hegel não remete a esses dados naturais e historicamente determinados para neles permanecerem, mas, sobretudo, para evidenciar o processo de vida que institui os costumes, a moral e a perpetuação ética (como a educação das crianças). É evidente que a encarnação do conceito casamento é delimitado por uma cultura historicamente determinada, porém, a família não é apenas um ser natural que busca a sua ampliação e subsistência, mas é

²⁸ “A família não tem apenas propriedade, porém para ela, enquanto é uma pessoa *universal e durável*, surgem o carecimento e a determinação de uma posse *estável e segura*, de um *patrimônio*. O momento arbitrário do carecimento particular do *mero singular* na propriedade abstrata e o egoísmo do desejo transformam-se aqui em cuidado e aquisição em favor de *algo de comum*, em algo *ético*” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 170).

sobretudo um ser ético cujo processo apresenta a vida ética suprasumindo a vida natural. Nesse sentido, o casamento é a união entre a determinação da vontade dos parceiros, segundo o livre-arbítrio, com os desejos e paixões, também naturais aos cônjuges.

É preciso que os momentos (espiritual e natural) ligados na unidade da família, enquanto a ideia ética, que está ainda em seu conceito, seja desprendida dela para ser uma realidade autônoma (HEGEL, 2010, § 181). Assim sendo, o processo de reprodução da Ideia em seu vir a ser guarda, na interioridade, uma unidade orgânica que consiste na negatividade capaz de se atualizar na exterioridade como o movimento de pôr a si mesma. Da mesma maneira a relação ética do casamento consiste no desprendimento aceito por cada um dos cônjuges, negando as suas famílias originais para constituir uma outra família. Essa unidade criada pelas consciências envolvidas começa a delinear-se como a determinação da substância ética. O movimento de atualização da Ideia ética na substancialidade das relações humanas também se externaliza no comportamento entre as famílias. Esse comportamento de uma família em relação a outra se dá de maneira externa e cada família é orientada pelo princípio de *carecimento* e de *satisfação*. Segue-se, então, que o patrimônio das famílias, conseqüentemente, também é distinto e se apresenta como um *grau de diferença*.

Nesse sentido, salta aos olhos que a vida social do trabalho não aparece na seção dedicada à “Família”, pois os membros desta primeira comunidade aparecem como herdeiros ou administradores do patrimônio familiar já existente. Todavia, a unidade familiar possui os seus carecimentos (*Bedürfnisse*) das quais precisam ser satisfeitas, como uma pessoa.

A administração do patrimônio familiar, desse algo comum, da qual todos os membros tem direito e dentre os quais não há nenhuma propriedade particular, justamente porque o patrimônio familiar é de todos (HEGEL, 2010, § 171), apresenta-se segundo a noção de “carecimento” e de “satisfação” desses carecimentos (HEGEL, 2010, § 181, Obs.). Bem compreendida, a relação dos patrimônios distintos das diferentes famílias suscita um embate na vida econômica (que constituirá a sociedade civil-burguesa) e também possibilita passar para um princípio de ampliação do conceito família para a organicidade da figura de um povo: “para uma nação, que com isso tem uma origem natural comum e, em parte, a reunião de comunidades familiares dispersas, seja mediante poder autoritário, seja mediante união voluntária introduzida pelos carecimentos que as ligam e pela ação recíproca de sua satisfação” (HEGEL, 2010, § 181, Obs.). Ora, o elemento que liga e unifica as famílias será, mais tarde, o trabalho, enquanto trabalho de todos.

A ideia ética em processo aparece de maneira abstrata como o fundamento da família em direção à *universalidade*, mas ainda apenas *interiorizada*, e por isso de maneira formal na

particularidade (HEGEL, 2010, § 181). Torna-se evidente que o esforço hegeliano é de reconhecer que a verdade mais importante na figuração família é a efetivação da substancialidade ética no amor. E aquilo que se tem de menos importante é a relação meramente exterior de subsistência e de acumulação do patrimônio, por meio do trabalho. Entretanto, a modelagem do fato histórico “família” até a verdade do seu conceito atravessa, antes, o rebaixamento da vida espiritual familiar na exterioridade necessária da subsistência de seus membros.

O conceito de subsistência remonta à filosofia de Aristóteles definido pela noção de *autárkeia*. A noção de *autárkeia* (subsistência), presente até o modelo familiar do *Ancien Régime* do século XVIII, apresenta a família definida como o local econômico da subsistência e realização da justiça de seus membros, ou seja, as relações de trabalho e subsistência eram administradas e delimitadas nos perímetros jurídicos da casa.

Tomando-se Aristóteles como o primeiro ponto de referência para a noção de subsistência (*autárkeia*), sabe-se que a passagem da família à *pólis* se dava pela natureza e nela em si se mantinha, basta lembrar a noção de *physis* como princípio de desenvolvimento: aquilo que é por si e por si se expandi. Desse modo, o conceito família em Aristóteles é delimitado nas suas necessidades naturais por atingir sua autonomia natural, isto é, aquilo que é natural se desenvolve até certo ponto e a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas²⁹. Aristóteles estabelece (no livro I da *Política*) um modelo de família como unidade necessária formada por indivíduos livres como o senhor, a mulher, os filhos e a propriedade (escravo e ou boi)³⁰. De modo que a escravidão em Aristóteles era natural e, portanto, uma propriedade do senhor. Somente essa disposição social e mais nenhuma poderia ser capaz de proporcionar uma vida feliz e boa. Assim sendo, o modelo familiar pré-industrial é marcadamente definido pela noção aristotélica de subsistência entre as famílias, como no exemplo em que nos apresenta o historiador Peter Laslett em sua obra *O mundo que nós perdemos*:

²⁹ “A sociedade constituída por diversos pequenos burgos forma uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, e tendo atingido, por assim dizer, o fim que se propôs. Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz. Eis porque toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades: ora, a natureza era o fim dessas sociedades; e a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas” (ARISTÓTELES, *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Atena Editora. 1963, p.14).

³⁰ “[...] necessário se torna falar, antes de tudo, da economia doméstica, já que o Estado é uma reunião de Famílias. Os elementos da economia doméstica são exatamente os da família, a qual, para ser completa, deve compreender escravos e indivíduos livres, mas para se submeter a um exame separado as partes primitivas e indecomponíveis, sabendo-se que na família elas são o senhor e o escravo, o marido e a mulher, os pais e os filhos [...]” (ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Atena Editora. 1963, p.16).

uma padaria londrina era, sem dúvida, aquilo a que poderíamos chamar uma empresa comercial ou mesmo industrial, pois que produzia pães aos milhares. Tudo se fazia, porém, na própria casa, *loja* no sentido de *oficina* e não com o significado de estabelecimento de venda e retalho. Os pães não eram geralmente vendidos no balcão; tinham de ser transportados para o mercado livre e dispostos em bancas. [...] A casa em si mesma era uma dessas altas construções revestidas por vigamentos de madeira, as quais se debruçavam sobre uma das estreitas ruas de Londres. A maior parte da casa era ocupada pelos aposentos onde se albergava uma dúzia de pessoas que lá trabalhavam. É óbvio que todas estas pessoas comiam em casa, uma vez que o custo da sua alimentação ajudava a determinar o custo de produção do pão. À exceção dos oficiais assalariados, todos eram obrigados a passar a noite em casa e a viver juntos como uma família (Lisboa, 1975, p. 22).

Prossegue Laslett ainda em suas páginas:

nesse tempo, **a única palavra para descrever tal grupo de pessoas era ‘família’**. O homem à cabeça do grupo – empresário, patrão ou gerente – era então conhecido como o chefe ou cabeça da família. Era pai de alguns dos seus membros e fazia de pai quanto aos restantes. Não havia nenhuma distinção nítida entre as suas funções domésticas e econômicas. A mulher era simultaneamente sócia e subordinada; sócia, porque tomava conta da família, se encarregava da alimentação e dirigia as criadas; subordinada, porque era mulher, esposa e mãe, e atuava como mãe em relação aos restantes (Lisboa, 1975, p. 22 e 23, grifo nosso).

Não obstante, o modelo de “família extensiva” ou “família senhorial-patriarcal” estremeceu em sua estrutura após o aparecimento da indústria, que de certo modo inaugurava uma nova organização social, pois, segundo Laslett, agora já não podemos compará-la a um modelo patriarcal/feudal de família fixado apenas na subsistência, exceto seus *resquícios culturais e emocionais* (éticos) que insistiram em permanecer. E o tempo em que a vida se passava num círculo familiar em *escala humana* faz parte de um *mundo que nós perdemos*:

a fábrica ganhou a partida ao superar a produção da família trabalhadora, ao conquistar o mercado dos produtos do trabalho manual e ao descer os preços a tal ponto que o artesão ou morria de fome ou se sujeitava à disciplina do trabalho fabril. Não foi um triunfo súbito, completo e final, pois as costureiras continuaram a trabalhar nas águas-furtadas até o século XX, e os horrores do trabalho pago com um salário de fome, que tanto alarmaram os nossos avós, fizeram-se sentir entre os trabalhadores de fora e não entre os da fábrica. Não foi uma transformação que afetasse apenas o comércio, a indústria e as cidades, visto que o trabalho manual dos ‘choupaneiros’ desapareceu completamente, até que, por volta de 1920, a Inglaterra rural era apenas um resquício, quase uma concha sem vida. O processo não foi exclusivamente inglês em qualquer fase da sua evolução e, em alguns aspectos, os seus efeitos no continente europeu foram obviamente mais devastadores do que entre nós. Mas a nossa sociedade foi a primeira que se aventurou pela era industrial de tentar encontrar o seu lugar num mundo em que família e ‘casa’ pareciam não ter cabimento (Lisboa, 1975, p. 42).

O modelo moderno atual, pós-industrial, parece indicar a inexistência da produção econômica no espaço familiar cujo trabalho não se confunde mais com o espaço da família nuclear e o domínio da justiça não mais se confunde com a subsistência e com a casa. O modelo de vida das famílias rurais caracterizadas pela noção de subsistência (*autárkeia*) e troca de manufaturas, no binômio lar e trabalho, passa para o modelo de família nuclear burguesa. De modo que a industrialização só foi possível a partir do pressuposto de que as famílias não mais trabalhassem para si, modificando toda a estrutura familiar e social. A sociedade civil organizada em fábricas e por meio do trabalho social necessita da abstração da mão-de-obra, para a sua realização e satisfação dos carecimentos de todos. Além disso, em Hegel, a família não é pura natureza estabelecida em contratos e sua finalidade não termina na subsistência ou na aquisição do patrimônio, mas também é momento espiritual da eticidade.

Seguindo essa lógica, a *autárkeia* aristotélica não faz mais sentido na família moderna, pois essa nova modelagem histórica do conceito família não busca mais a sua autossubsistência no interior da vida domiciliar. Ora, se a economia familiar perdeu para a fábrica e não se constitui mais como espaço exclusivo de subsistência ou trabalho, a função social da família entrará na modernidade somente como o espaço dos sentimentos e da afetividade na unidade do amor.

Quanto à eticidade, a vida do povo propriamente dita, ela é determinada tanto politicamente quanto pelas condições e consequências do trabalho. De modo que, aos olhos de Hegel, a passagem de “membros da família” para “filhos da sociedade civil-burguesa” (HEGEL, 2010, § 238) não se dá apenas pelo trabalho espiritual abstrato do conceito eticidade no bojo da família, mas também através do trabalho moderno em sua realidade social-econômica-política mais concreta de seu tempo (BOURGEOIS, 2004, p. 75). Portanto, o processo reflexivo da substância ética tem como pressuposto uma unidade orgânica que, tendo surgido com a família, será a realização da eticidade. Em outros termos, a família é o resultado do processo de interiorização da vontade porque produziu a substância ética e a reconheceu como seu fundamento natural. Assim sendo, o comportamento exterior das famílias em relação umas às outras se efetiva na figura de pessoas concretas e autônomas entre necessidade e livre-arbítrio, entre natureza e espírito, envolvidas no desejo e enlaçadas no amor.

2.4 Sociedade civil-burguesa ou a essência da substância ética

Está vendo esse mundão de terra aí? O olho cresce. O homem quer mais. Mas suas mãos não dão conta de trabalhar ela toda, dão?

(Itamar Vieira Junior – Torto Arado)

Toda figura é uma efetivação do conceito. Para a realização de uma nova figura é necessário a negação da anterior na mediação daquilo que está nascendo. A “pessoa” na figuração família foi impelida para fora da sua família original e, sem que percebesse, seguindo a determinação do movimento do conceito, avançou para uma nova figura da eticidade, voltada para a satisfação dos carecimentos na vida do trabalho. O surgimento da “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) não consiste simplesmente como um desdobrar da natureza humana, segundo os seus desejos e carecimentos, mas, sobretudo, é o movimento histórico da realização do conceito (ROSENFELD, 1995, p. 168). É por isso que Hegel identifica as relações de trabalho e produção em um mundo de indivíduos livres. A “sociedade civil-burguesa” é uma figura da ideia ética, uma determinação do conceito, porque exprime a interiorização moral das relações socioeconômicas em direção a um aprofundamento da ideia de liberdade.

As relações moral e jurídica entre as pessoas caracterizam agora uma nova determinação, enriquecida em uma relação ética, socioeconômica. Contudo, esse momento da ideia apresenta uma cisão porque é um movimento orientado pelo fim egoísta de satisfação dos carecimentos de um particular (HEGEL, 2010, § 183 e § 184). É uma cisão entre a particularidade e a universalidade do ser-aí da realidade manifestada na vida econômica. O indivíduo em sua particularidade consiste no direito de alcançar a sua subsistência e o seu bem-estar, deixando de lado a universalidade que constitui o fundamento de sua particularidade, isto é, a universalidade “é o sistema da eticidade perdido em seus extremos que constitui o momento abstrato da *realidade* da ideia, a qual é aqui, nesse *fenômeno* externo, apenas como *totalidade relativa e necessidade interna*” (HEGEL, 2010, § 184). Desenha-se o caminho da ideia ética, mas sem ainda alcançá-la, na sociedade civil-burguesa que se apresenta como “fenômeno externo” da eticidade. Isso porque a vida econômica dos homens consiste na “necessidade interna” (carecimentos e livre-arbítrio) em uma “totalidade relativa”, isto é, o indivíduo em sua particularidade egoísta só reconhece o outro em sua relação externa e econômica³¹.

³¹ “A ideia nessa cisão confere aos *momentos do ser-aí próprio*, - à *particularidade*, o direito de se desenvolver e de propagar-se segundo todos os aspectos, e à universalidade, o direito de mostrar-se como

O esforço de Hegel é para compreender uma nova relação entre o indivíduo e a comunidade na modernidade, a partir das novas leis que regem a vida econômica³². O aspecto econômico da vida do trabalho veio a ser o embate entre a relação atomística que os indivíduos mantêm entre si e o desenvolvimento objetivo do mundo, na medida em que essa *multidão infinita de singularidades* em relação com a *Coisa* permite a manifestação de uma racionalidade imanente ou na eminência dessas determinações arbitrárias, entre diferentes particularidades, expressar os contornos da ideia ética que *nela atua e rege* (HEGEL, 2010, § 189). Isso significa que a relação moral entre os indivíduos, acrescida na dinâmica da vida econômica, opera-se na interiorização da moralidade, pois suprime a relação individual egoísta entre os indivíduos, conservando a particularidade atomística, mas envolvendo numa nova relação ética que medeia as ações humanas como um processo de diferenciação e reconhecimento até a totalidade. Com efeito, essa relação econômica como um conjunto de leis que pretende reger os carecimentos de todos os indivíduos é movida pela *necessidade* e não precisamente enquanto *liberdade*, portanto, ainda não há uma perfeita *identidade ética* (HEGEL, 2010, § 186). Este momento da aparência da eticidade é a sociedade civil-burguesa ou, o que é a mesma coisa, a universalidade apenas formal.

Os indivíduos são, enquanto cidadãos desses Estados, *pessoas privadas*, as quais têm por seu fim seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal, que, por conseguinte, lhes *aparece* como *meio*, assim ele apenas pode ser alcançado por eles, na medida em que eles mesmos determinam de modo universal seu saber, querer e atuar e assim se façam um *elo* da corrente dessa conexão. O interesse da ideia aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil-burguesa enquanto tal, é o *processo* de elevar, pela necessidade natural e igualmente pelo arbítrio dos carecimentos, a singularidade e a naturalidade dos mesmos à *liberdade formal* e à *universalidade formal do saber e do querer*, a *cultivar* a subjetividade em sua particularidade (HEGEL, 2010, § 187, p. 191).

O mundo do trabalho torna-se produtor de novas determinações, porém não resulta em uma unidade que seria em si e para si, ou seja, os membros da sociedade civil-burguesa possuem

fundamento e forma necessária da particularidade, assim como o poder sobre ela e como seu fim último. - É o sistema da eticidade perdido em seus extremos que constitui o momento abstrato da *realidade* da ideia, a qual é aqui, nesse *fenômeno* externo, apenas como *totalidade relativa* e *necessidade interna*” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 184).

³² “A *economia política* é a ciência que tem o seu ponto de partida nesses pontos de vista, mas que tem então de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade qualitativa e quantitativa e no seu emaranhamento. - É uma das ciências que surgiram na época moderna, enquanto seu terreno. Seu desenvolvimento mostra algo interessante, como o *pensamento* (ver Smith, Say, Ricardo) encontra, na *multidão infinita de singularidades* que está inicialmente diante dele, os princípios simples da *Coisa*, o entendimento que nela atua e a rege” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 189, Obs.).

o alcance unilateral para si como totalidade ou, o que seria a mesma coisa, agem sem ter consciência da efetuação da ideia. A ideia ética no momento da sociedade civil-burguesa é o processo de sua realização concreta por meio da cisão ou da perda de si mesma (perda da eticidade). Essa ameaça ou negação no interior da própria ideia ética é na verdade o enfrentamento dos seus limites e finitudes para superá-los em seu movimento de pôr a si mesma, isto é, a própria realização da particularidade (ROSENFELD, 1995, p. 180). A elevação da particularidade à universalidade consiste no movimento que revelará nos atos humanos a verdade da ideia ética. Isso significa que o próprio movimento dos indivíduos na sociedade civil-burguesa, em busca dos seus interesses egoístas, acaba por engendrar a ideia ética unificada: primeiro na relação de dependência com um ser outro particular (para satisfazer os seus carecimentos mediado por um universal abstrato na vida econômica) e depois, como um elo da corrente dessa conexão, o reconhecimento de que somente a satisfação dos prazeres não constitui a universalidade desejada, porque tudo o que é da ordem do desejo e do prazer é instável e se define na *destruição do seu próprio conceito substancial*³³. Além do mais, o prazer realizado na busca egoísta na sociedade civil-burguesa cria obstáculos imensos ao desenvolvimento do verdadeiro universal. Logo, o Estado surge como uma necessidade de conter esse engendramento infinito da particularidade no seio da sociedade civil-burguesa, afim de dar lugar a uma nova unidade.

Desse modo, a particularidade desinibida, que tudo deseja e pouco reconhece em seu saber o seu querer, não produz apenas as contradições da sociedade civil-burguesa, mas também gera a *substancialidade infinita da ideia ética*. As determinações da essência da substância ética na sociedade civil-burguesa se operam no *desconhecimento da natureza do espírito e do fim da razão* (HEGEL, 2010, § 187, Obs.). O espírito tem aqui a sua efetividade cindida em sua exterioridade que recebe apenas a racionalidade possível deste momento, capaz de apresentar os contornos da forma da universalidade, a *inteligibilidade do entendimento*: “A cultura é, por isso, na sua determinação absoluta, a *libertação* e o *trabalho* da libertação mais elevada, a saber, o ponto de passagem absoluto para a substancialidade subjetiva infinita da eticidade, não mais como imediata, natural, porém espiritual e igualmente elevada à figura da universalidade” (HEGEL, 2010, § 187, Obs.). Cultura, liberdade e trabalho são algumas das determinações

³³ “A particularidade para si, de uma parte, enquanto satisfação se desprendendo de todos os aspectos de seus carecimentos, de seu arbítrio contingente e de seu bel-prazer subjetivo, destrói a si mesma em suas fruições e destrói seu conceito substancial; de outra parte, enquanto infinitamente estimulada e numa total dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como delimitada pelo poder da universalidade, a satisfação das necessidades como dos carecimentos contingentes é contingente. A sociedade civil-burguesa, nessas oposições e no seu emaranhamento, oferece o espetáculo igualmente do excesso, da miséria e da corrupção física e ética comuns a ambos” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 185).

capazes de explicar esse movimento sinuoso do ser da realidade. Processo no qual a cultura forjada no trabalho do espírito torna-se o local da autodeterminação do indivíduo que começa a se libertar das formas acanhadas do entendimento.

2.5 O desenvolvimento histórico do conceito sociedade civil-burguesa segundo o trabalho

A fábrica ganhou a partida ao superar a produção da família trabalhadora, ao conquistar o mercado dos produtos do trabalho manual e ao descer os preços a tal ponto que o artesão ou morria de fome ou se sujeitava à disciplina do trabalho fabril.

(Peter Laslett - O mundo que nós perdemos)

Os escritos de filósofos e economistas na França da década de 1750 (Diderot, 1713 - 1784) apresentavam a sociedade civil como sinônimo de Estado e equivalente à noção *corpo político*: designava qualquer comunidade humana organizada em torno de um soberano, tendo em vista o bem comum e a proteção de seus membros. Como afirma o verbete *Estado* [État] do sexto volume da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert, publicado em 1756, assinado por Jaucourt:

Pode-se definir o estado [état], uma sociedade civil (*société civile*), pela qual uma multidão de homens está unida sob a dependência de um soberano para desfrutar de sua proteção e de seus cuidados, da segurança e da bondade que faltam ao estado de natureza. [...]. Essa união de várias pessoas em um único corpo, produzido pelo concurso das vontades e das forças de cada particular, distingue o estado de uma multidão (Diderot & d'Alembert 1756, v. 6, p. 19).³⁴

É evidente que, aqui, apesar da “sociedade civil-burguesa”, seguindo a tradição, se apresentar como oposta ao estado de natureza, ela se mantém como sinônimo de “sociedade estatal”. Contudo, menos de 70 anos depois da publicação do verbete de Diderot, em 1820, Hegel insere entre a “Família” e o “Estado” uma seção inovadora, dedicada exclusivamente a esfera da vida econômica, chamada mais tarde por Hegel de “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*)³⁵. Confrontado a formulação hegeliana com o sentido, corrente na época, de *société civile*, tal como aparece definido na obra de Diderot, pode-se constatar como Hegel investigou o movimento histórico na busca dos significados emergentes.

³⁴ Tradução de MÜLLER, L. A. P. em *O conceito moderno de sociedade civil: do jusnaturalismo à economia política*. Discurso. v. 47, n. 2, p. 145 2017. (Jaucourt, “État”, in Diderot & d'Alembert 1756, v. 6, p. 19).

³⁵ “A sociedade civil é a diferença que intervém entre a família e o Estado” (Tradução de Marcos L. Müller. Hegel, 2000, § 182, Adendo).

O conceito de “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) é compreendido por uma lógica que confrontou os indivíduos economicamente livres a uma relação de direito que mantêm entre si esse vínculo no seio de uma determinada comunidade ou burgo. O “cidadão” como indivíduo economicamente ativo, por ser habitante do burgo e membro de uma sociedade, tem seu direito garantido. Para pensar esta objetividade do mundo moderno que relaciona vida econômica, liberdade e política, Hegel adota o termo alemão *bürgerliche Gesellschaft*, cuja unidade conceitual reuni em si a totalidade das significações temporalmente já existentes: significando tanto “sociedade civil” como “sociedade burguesa”, já que a única maneira de se pensar a sociedade de sua época era aquela que nascia com a burguesia.

Nesse sentido o termo “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) expressa dois significados que aqui se encontram: o primeiro significado se refere a determinação da vida civil do cidadão que usufrui do estado de liberdade segundo as regras jurídicas do burgo; e o segundo significado representa a determinação da vida econômica do homem dedicado ao comércio. O primeiro significado se aproxima do conceito mais corrente do latim *civitas*, caracterizando-o como habitante da cidade ou como o espaço urbano/territorial centrado em leis e em instituições que realizam a determinação da justiça e da liberdade, – o que mais tarde será o local da efetivação dos direitos de todos –, habitado por aqueles que possuem a condição de cidadão ou povo em uma esfera exclusiva que será o Estado. E o segundo significado, na acepção mais próxima ao pensamento hegeliano, diz respeito ao burguês enquanto homem que se dedica ao comércio e, portanto, ao processo econômico baseado na relação de troca que se efetiva em uma *economia política*.

O sentido da “sociedade civil-burguesa” consiste simultaneamente em um processo econômico, civil e político. Trata-se de uma nova “*posição’ social do conceito*, cuja originalidade reside em que ela é um momento, uma determinação, do movimento de auto-apresentação da Ideia” (ROSENFELD, 1995, p. 168). Isso significa que essa nova modelagem do conceito “sociedade civil-burguesa” não é apenas uma determinação do movimento histórico, mas uma figura lógica que expressa as determinações da ideia ética. Sendo assim, o indivíduo ganha autonomia, persegue seus interesses privados, orienta-se em relação às suas paixões e necessidades, mas também é impelido a uma instância maior segundo as determinações éticas objetivadas nas regras jurídicas da comunidade.

O reconhecimento lógico na determinação da figura da “sociedade civil-burguesa” possibilitou a compreensão da extensão conceitual desse momento, mas, também apresentou o seu limite: os indivíduos existem concretamente e se apresentam como livres na realização do trabalho no seio dessa nova unidade mediada em si e, portanto, movida pelo interesse da

particularidade. O problema da contradição apresentada no interior da eticidade, no momento da sociedade civil-burguesa, anuncia que esse processo linear do movimento econômico da sociedade está definitivamente corrompido. Com efeito, o próprio movimento dos indivíduos como fundamento dessa sociedade econômica, ao mesmo tempo, também criou as contradições da negatividade infinita da particularidade egoísta da qual ela, a sociedade civil-burguesa, não pode resolver.

Entretanto, como a sociedade civil-burguesa é uma figuração do conceito, a substância ética enquanto sujeito do processo ou fundamento da realidade pelo qual os indivíduos expressam a sua liberdade é, segundo o entendimento, a autogeração do homem que sempre se dá por um esforço ou superação (*Aufhebung*) através do trabalho (BOURGEOIS, 2004, p. 75). O trabalho material/concreto subjuga a natureza à sua vontade modificando-a; e o trabalho do espírito, enquanto tal, que ao transformar a materialidade em objeto *para-si*, também, se autotransforma, projetando na vida ética sua conduta. Aquele que hoje é membro da sociedade civil-burguesa, chamado “burguês”, “homem econômico” ou “homem livre”, será doravante o “homem cidadão” ou o “homem político”, na imediação da figura do Estado.

2.6 Sistema de carecimentos ou estado de entendimento

A maior porção de minha vida individual consiste em encontrar frente a mim outras vidas individuais que tangenciam, ferem ou transpassam por diferentes pontos a minha.

(Ortega y Gasset)

O movimento constitutivo da sociedade civil-burguesa é uma nova determinação da eticidade na qual a autoafirmação da pessoa autônoma é capaz de ganhar a exterioridade como uma realidade independente (a *subsistência* e o *ser-aí jurídico* do “Direito abstrato”) e alcançar a satisfação dos carecimentos em uma relação econômica e moral (segundo o *bem-estar* da “Moralidade”). A particularidade diante de uma multiplicidade de famílias ou de personalidades autônomas, como sujeitos individuais com necessidades diferentes, se apresentam na vida econômica de modo tal que se reconhecem pela semelhança daquilo que são diferentes: segundo as necessidades e o direito de cada uma (HEGEL, 2010, § 181). Como seres particularizados são, portanto, dotados de *necessidades* e *livre arbítrio*, um dos princípios da sociedade civil-burguesa, e da *satisfação* mediante a outra particularidade, o outro princípio da sociedade civil-burguesa (HEGEL, 2010, § 182).

Para compreender a “sociedade civil-burguesa” como uma figura da eticidade Hegel apresenta – e faz questão de ressaltar que é o primeiro princípio – a verdade da “pessoa concreta” (*Konkrete Person*), cujo único fim é a satisfação dos interesses privados. Isto quer dizer que a *pessoa concreta* está presente no mundo das *necessidades naturais* (*Bedürfnisse*) ou das necessidades básicas e imediatas da vida comum; mas também dotada de *livre-arbítrio*, isto é, do puro querer para si segundo as mesmas necessidades. Mas é importante considerar que, aos olhos de Hegel, o ser humano não se determina na natureza, mas através dela, num misto entre *arbítrio* e *necessidade*, pois na vida social os *impulsos* dos desejos e das necessidades consistem num *sistema racional da determinação da vontade*³⁶.

A *pessoa concreta* percebe que não está sozinha com as suas necessidades, “mas, como pessoa particular se encontra essencialmente em vinculação com outra particularidade semelhante” (HEGEL, 2010, § 182). Isso significa que o sujeito moral e concreto no mundo percebe que está *essencialmente vinculado* a um ser outro, que é também uma particularidade. Essa vontade particular que entra em relação com outras particularidades é orientada à sua própria particularidade e na satisfação dos seus desejos, e, ao mesmo tempo, apresenta a forma da universalidade decorrente desse processo – o outro não é propriamente um outro totalmente desconhecido – pois também possui *necessidades* e *livre-arbítrio*. O indivíduo logo percebe que não pode querer tudo do mundo, limitado pelas necessidades e determinações do arbítrio de um ser outro também desejante. Mas mesmo assim quer algo do *patrimônio universal* e, por isso, se determina na atividade do trabalho (HEGEL, 2010, § 200). Pelo ato da escolha de se autodeterminar que a pessoa começa a perceber que se é livre. Logo, a vontade inicial é do *puro querer*; igualmente é a liberdade, pura indeterminidade abstrata se não se efetivar ou se não se determinar na sociedade civil-burguesa na forma do *uso da coisa*, na *posse*, e depois na *propriedade* e na *mercadoria*.

A sociedade civil-burguesa produz um certo tipo de universalidade por meio do interesse egoísta de cada um, mas esse processo só é possível pela ação recíproca de todos, criando um sistema de dependência universal: é o *Estado externo, como o Estado da necessidade e do entendimento*:

O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e

³⁶ “Na exigência da *purificação dos impulsos* reside a representação universal de que eles sejam libertados da *forma* de sua determinidade natural imediata e do que seu *conteúdo* tem de subjetivo e de contingente e seriam reconduzidos à sua essência substancial. O que essa exigência indeterminada tem de verdadeiro é que os impulsos sejam o sistema racional da determinação da vontade; apreendê-los assim a partir do conceito, tal é o conteúdo da ciência do direito” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 19).

o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos, fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão. - Pode-se, inicialmente, considerar esse sistema como o *Estado externo*, - como o *Estado da necessidade e do entendimento* (HEGEL, 2010, § 183, p. 189).

A pessoa, para chegar à satisfação dos seus fins, produziu uma relação formal com outras pessoas. Isso significa que esse tipo de universalidade está determinado pelo livre-arbítrio e pela necessidade natural, mas também significa que esse universal é alguma coisa de outro, pois começa a efetivar um *sistema de dependência multilateral*. De tal modo que a *subsistência* e o *bem-estar* de uma particularidade se entrelaçam na *subsistência* e no *bem-estar e direito de todos*. Logo, a sociedade civil-burguesa é produzida pelo fundamento da universalidade no *sistema de carecimentos*, pois a vontade natural cria um mundo novo através do trabalho, infinitamente reflexivo e finitamente material, em relação ao mundo da natureza transformado, agora, em seu objeto.

Essa universalidade finita possui o alcance do entendimento, pode-se assim dizer porque é uma universalidade determinada apenas pela vontade natural. Sendo assim, a sociedade civil-burguesa enquanto Estado de necessidade e do entendimento é o *Estado externo*. A sociedade civil-burguesa é o lado externo do Estado porque a sua própria possibilidade de existência só é *assegurada nessa conexão (Zusammenhang)* formal segundo o interesse pessoal de cada um, mas, agora, relacionada a uma certa totalidade na medida em que as necessidades de cada um são satisfeitas pela realização do trabalho de todos, em trocas impessoais. Isso quer dizer que a sociedade civil-burguesa é o Estado e de que o Estado também é a sociedade civil-burguesa. Em outras palavras seria o mesmo que afirmar que a sociedade civil-burguesa no alcance do entendimento é apenas o *externo* da razão *interna* do Estado.

O *entendimento determina* e mantém as determinações: a razão é negativa e *dialética* porque ela dissolve as determinações do entendimento em nada; ela é *positiva*, porque produz o *universal* e compreende o particular inserido nele (HEGEL, 2017, Prefácio 1812, p. 28)

Se podemos compreender bem como Hegel apresenta o “entendimento” e a “razão”, no prefácio à primeira edição (1812) de sua *Ciência da lógica*, fica evidente que o movimento lógico do todo com as partes é uma unidade. O entendimento costuma ser tomado como separado da razão em geral, mas, em sua verdade, a Razão é espírito e abarca esses dois

momentos³⁷. Visto que o fim desse *Estado de necessidade* é a satisfação da particularidade, na vinculação com os carecimentos e com o livre-arbítrio de todos, a universalidade se faz valer como o *aparecer da racionalidade na esfera da finitude*, isto é, o *entendimento*³⁸. Esse processo de mediação possibilita compreender que a sociedade civil-burguesa é o outro externo do Estado, assim como a razão é o outro de si mesma e em si conserva as determinações do entendimento.

As determinações desse “sistema de carecimentos”, segundo o entendimento, demonstram que a atividade do trabalho constitui uma universalidade que repõe a particularidade. Isso significa que um carecimento se multiplica e se diversifica incessantemente em outros carecimentos particularizados: o simples ato de beber, por exemplo, transforma-se na sofisticada técnica do enólogo e na aprimorada arte do *sommelier*. Hegel ressalta que o trabalho da natureza se engendra na cultura gerando novos carecimentos e novas determinações na vida social. Esse processo de diversificação ininterrupto de “repor” no infinito o particular finito da materialidade demonstra a capacidade de ultrapassar os limites desse universal posto (HEGEL, 2010, § 190). Os meios e modos de satisfação dos carecimentos transformam-se em novos produtos que expressão novas necessidades e anseios das singularidades. Portanto, esse processo de transformação dos carecimentos naturais em direção a uma sofisticação, culturalmente reposta como sua determinação, no nível dos carecimentos, consiste em tornar o trabalho cada vez mais abstrato.

O *animal* tem uma esfera delimitada de meios e de modos de satisfação dos seus carecimentos igualmente delimitados. O *homem*, também nessa dependência, demonstra igualmente seu ultrapassar da mesma e sua universalidade, inicialmente pela *multiplicação* dos carecimentos e dos meios e, em seguida, pela *decomposição e diferenciação* dos carecimentos concretos em partes e aspectos singulares, os quais se tomam distintos carecimentos *particularizados* e, por conseguinte, *mais abstratos* (HEGEL, 2010, § 190, p. 194).

Esse processo de tornar os carecimentos distintos e particularizados possibilita compreender que à medida que os carecimentos se distanciam da vida natural e imediata

³⁷ “Assim como o entendimento costuma ser tomado enquanto algo separado da razão em geral, assim também a razão dialética costuma ser tomada enquanto algo separado da razão positiva. Mas em sua verdade a razão é *espírito*, que é mais elevado do que ambos, a razão entendedor ou entendimentos racional” (HEGEL, *Ciência da Lógica: 1. Doutrina do ser*, 2017, prefácio à primeira edição, p. 28).

³⁸ “Visto que o seu fim é a satisfação da *particularidade* subjetiva, mas, na *vinculação* com os carecimentos e com o livre-arbítrio dos outros, a *universalidade* se faz valer, assim esse aparecer da racionalidade na esfera da finitude é o *entendimento*, o aspecto que importa nessa observação e que constitui o elemento reconciliador dentro dessa esfera mesma” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 189).

desenvolve-se novas formas de relação humana. Dos “carecimentos naturais” e simples que eram, passam aos “carecimentos sociais”, da qual a divisão do trabalho é uma expressão desse movimento³⁹. Isso significa que a exigência de gerar novos produtos para satisfazer antigos carecimentos se transformam em novos carecimentos dos quais não se tinham ou talvez dos quais não se careciam. Esse movimento livre entre as particularidades acabou por gerar um complexo sistema econômico cuja consequência é a *abstração* dos carecimentos.

Esse processo sistemático dos carecimentos também permitiu reconhecer que um único homem não é por si mesmo capaz de satisfazer todos os seus carecimentos. Esse reconhecimento se dá pela impossibilidade de um único indivíduo realizar toda a negação da natureza pelo seu trabalho individual na sociedade civil-burguesa, segundo o seu bem-estar e o bem-estar e direito de todos. Surge um processo que ganha autonomia dos carecimentos sociais em detrimento dos carecimentos naturais. Além disso, o próprio trabalho adquiriu autonomia em relação às abstrações dos carecimentos que ele pretende satisfazer. Eis aí a universalidade no mundo do trabalho segundo a compreensão de que o “sistema de carecimentos” é um movimento de determinações que se originou na vida natural mais imediata.

As determinações dessa universalidade abstrata seguirão a sua própria dinâmica na qual não coincidem necessariamente com o bem-estar de todos. Todavia, essa nova determinação nas relações humanas entre meios e fins só foi possível no processo vivo do trabalho. O trabalho como o meio pelo qual se realiza a satisfação de todos os carecimentos se apresentou como um processo que faz dos gestos e costumes dos homens uma determinação em relação ao todo. Nesse processo o trabalho também se tornou autônomo em relação a esses mesmos carecimentos, uma vez que o trabalho cria novos carecimentos. A elevação do trabalho natural ao trabalho social demonstrou que o próprio trabalho como instrumento é o termo médio racional existente.

2.7 Trabalho e instrumento

*Somos forçados a não ver na maior parte dos homens
senão máquinas de trabalho.*

(Emmanuel-Joseph Sieyès – Écrits politiques)

³⁹ “Os carecimentos e os meios tomam-se, enquanto ser-aí real, um *ser* para *outros*, mediante esses carecimentos e esse trabalho a satisfação é reciprocamente condicionada. A abstração, que se toma uma qualidade dos carecimentos e dos meios (ver § precedente), torna-se também uma determinação da vinculação recíproca dos indivíduos entre si; essa universalidade enquanto *ser reconhecido* é o momento em que ela, em seu isolamento e em sua abstração, toma *concretos*, enquanto *sociais*, os carecimentos, os meios e os modos da satisfação” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 192).

A maquinaria que nos poderia dar abundância deixou-nos na penúria. Os nossos conhecimentos tornaram-nos céticos e cruéis. Pensamos demais e sentimos de menos. Mais do que máquinas, precisamos de humanidade.
(Charlie Chaplin – Grande Ditador)

O trabalho é um processo de determinação e de particularização do ser material oferecido pela natureza. Ele medeia os carecimentos particulares com os produtos da satisfação. O trabalho estabelecido como o vínculo de correspondência entre os meios e a satisfação como seu fim, mantém e torna autônoma as relações assim produzidas (ROSENFELD, 1995, p. 187). Isso significa que o movimento de transformar a natureza em produtos da atividade humana não é apenas uma repetição para adequar o trabalho aos carecimentos desejados. A repetição é um ato criador, pois a atividade do trabalho gera novas determinações no advento de novas técnicas, produtos, capacidades e carecimentos. O homem em sua relação subjetiva com o trabalho estabelece, ao mesmo tempo, a assimilação consciente dessas novas determinações do real. Logo, o resultado do conjunto da ação humana no mundo do trabalho é produto da atividade da vontade. Pelo simples ato de transformar um objeto a natureza é interiorizada no trabalho e o homem se faz objetivo e real.

De acordo com Hegel, já no drama da dominação e da servidão pela dialética apresentada na *Fenomenologia*, o trabalho era entendido como a *negação da forma exterior da natureza*⁴⁰. Isso significa que o homem quer dar uma nova forma à natureza para saciar seus carecimentos e para isso precisa negá-la: aquilo que é dado ao sujeito é negado por ele. O que a natureza fornece é destruído, modificado, ganha uma nova forma e dá-se um rosto humano à materialidade, constituindo como um processo de subjetivação da natureza. Ora, o trabalho humano se inicia pelo desejo natural da posse e termina na destruição do objeto consumido na fruição que o sujeito experimenta. Essa unidade entre sujeito e objeto é ainda simplesmente formal, já que o objeto em sua materialidade não apresenta de imediato a marca do homem. Mas é no momento seguinte, do *espírito objetivado* na realização do trabalho (positivo), que se engendra a modificação do ser material do objeto, obtendo-se uma segunda natureza. Sendo assim, essa unidade entre sujeito e objeto produzida pelo trabalho é, por assim dizer, “a unidade puramente subjetiva do sentimento de si fugaz” (BOURGEOIS, 2004, p.78). Essa relação ativa

⁴⁰ “A relação negativa (do trabalho) para com o objeto torna-se a 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, 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 [...], pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser sua verdade” (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, 2011, § 195).

e prática marca o processo concreto do trabalho humano, na medida em que o sujeito se afirma e se reconhece na negação do objeto trabalhado. Eis aí o trabalho como vínculo ou elemento unificador entre sujeito e objeto.

O trabalho como instrumento vem a ser o seu *modus operandi*, uma vez que modifica de maneira profunda a relação entre sujeito e objeto. Utilizando a ferramenta (*Werkzeug*), subordinada às novas exigências de produção, o indivíduo modifica por completo o seu comportamento em relação ao mundo (ROSENFELD, 1995, p. 187). Isso significa que o que se segue ao trabalho mais simples e seu produto, juntamente com os meios que crescem simultaneamente ao trabalho do homem, é a ferramenta (*Werkzeug*) e a linguagem (*Sprache*) como termo médio e racional daquilo que se determinará no conceito vivo que é o homem.

Na multiplicidade das determinações e dos objetos que interessam desenvolve-se a *cultura teórica*, não é apenas uma multiplicidade de representações e de conhecimentos, senão também uma mobilidade e uma rapidez do representar e do passar de uma representação para outra, do apreender das vinculações emaranhadas e universais etc. - [é] a cultura do entendimento em geral, por conseguinte também da linguagem. - A *cultura prática* mediante o trabalho consiste no carecimento que se produz e no *hábito* da *ocupação* em geral, em seguida, na *delimitação de seu atuar*, em parte, segundo a natureza do material, mas, em parte, sobretudo segundo o arbítrio dos outros, e ela consiste num hábito que se adquire por essa disciplina de ter atividade objetiva e habilidade *válida universalmente* (HEGEL, 2010, § 197, p. 197).

O destaque da ferramenta por Hegel consiste em apresentá-la como a expressão da razão: “o instrumento é o termo médio racional e existente”⁴¹. A relação entre um termo e o outro é sempre mediado por um terceiro termo que é ao mesmo tempo diferente e igual dos dois termos da relação. Neste contexto, o termo médio é o primeiro na ordem das exposições, pois é ele que efetua e estabelece os diferentes momentos. Além disso, a razão produziu a ferramenta. Essa razão laboriosa expressada na forma da ferramenta é, sem dúvida, capaz de manifestar o sujeito trabalhador como um universal (BOURGEOIS, 2004, p.82). Essa relação entre sujeito e ferramenta é *válida universalmente* porque, primeiro, a vontade se objetivou universalmente na ferramenta. E depois, a ferramenta é um universal porque embora o produto da satisfação singular possa não corresponder aos anseios da sociedade, a ferramenta sempre se mantém como um objeto universal. O trabalhador também se universaliza na cultura prática, *num hábito que se adquire por essa disciplina de ter atividade objetiva e habilidade válida*

⁴¹ (HEGEL, *Le premier système: la Philosophie de l'esprit – Ph. E 1803-184*, trad. Myriam Bienenstok, Paris, 1999, p. 81 apud BOURGEOIS, 2004, p. 82).

universalmente. Em resumo, a ferramenta é um objeto universal porque é o que se mantém da relação entre o trabalhador e o objeto trabalhado.

Hegel (2010, § 198) afirma: “mas o universal e o objetivo no trabalho residem na abstração”. O uso universalizante da ferramenta sempre se dá por um indivíduo singular e cuja inteligência não é possível – ao menos não deveria – ser totalmente identificada com a ferramenta. Quem utiliza e domina a ferramenta é o gênero humano e não o contrário. Em outras palavras seria compreender que o homem age sobre a extensão do ferramental, o que seria o mesmo que compreender que a ferramenta é movida, mas não age (BOURGEOIS, 2004, p. 83). O momento da inteligência trabalhadora enquanto universalização reside na abstração, porque o trabalho não realizou ainda o seu sentido significado: ser a reconciliação do sujeito com o objeto.

O homem diante dessa instância maior dos carecimentos pode ceder ao uso da ferramenta e libertar-se do trabalho. Assim, já nos encontramos neste sistema de bens e necessidades, mediado pelo sistema de trabalho do qual não podemos mais retroceder, pois é um mundo que se impõe ao sujeito e este o modifica para a sua satisfação – é o mundo que nós perdemos – através da sua negação em prol de suas próprias exigências: a sociedade civil-burguesa nasce pelo trabalho e este busca suprir as suas necessidades⁴². O que se opera aqui é uma dupla negação: primeiro o sujeito se nega na atividade do trabalho, pois este se impõe como necessidade (negação subjetiva do sujeito); e na medida em que este sujeito nega a realidade concreta do mundo (negação objetiva do mundo), acaba por se transformar gerando a cultura de um povo, segundo o trabalho do espírito. Isto quer dizer que, segundo o princípio do reconhecimento pressuposto, o *trabalho social*, e não mais o *trabalho individual* ou o *trabalho do servo*, gera a divisão dos trabalhos para justamente atender a demanda de tantas necessidades distintas dos indivíduos entre si⁴³. Entretanto – novamente afirmamos – convém notar que há uma formação correlativa do sujeito e do objeto no mundo do trabalho, segundo o entendimento de que a suprassunção (*Aufhebung*) ou a elevação do desejo natural não se dá naturalmente, mas por meio da coerção e da atividade laboriosa do trabalho imposto ou determinado pelo próprio sujeito (BOURGEOIS, 2004, p. 79). Uma vez que o trabalhar é a conservação da negação do objeto pelo sujeito, trava-se uma *luta* entre o sujeito e o objeto. O sujeito modifica o objeto na atividade do trabalho, enquanto é por si mesmo modificado ao trabalhar. Toda

⁴² Sobre o impacto da Revolução Industrial na sociedade inglesa, conferir: LASLETT, Peter. *O mundo que nós perdemos*. Lisboa: Cosmos, 1975.

⁴³ “Mas o universal e o objetivo no trabalho residem na abstração, a qual efetiva a especificação dos meios e carecimentos e com isso igualmente especifica a produção e produz a divisão dos trabalhos” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 198).

objetivação – cabe lembrar – sempre traz em si o risco da alienação (BOURGEOIS, 2004, p. 81). Portanto, na medida em que há a elevação do trabalho pela técnica, a complexificação das necessidades humanas no mundo moderno onera o próprio homem na *abstração* da atividade do trabalho, que se conflagra ao negar ou subjugar ele próprio, humanidade objetificada, tal como uma *ferramenta* que se completará na *máquina* (HEGEL, 2010, § 198). O trabalho que se constituía como gesto simplesmente humano que era pode tornar-se um trabalho completamente inumano (BOURGEOIS, 2004, p. 81). Ora, se a máquina pode substituir o humano é porque o trabalho se tornou *mecânico* e pode cair na abstração ou na contradição da natureza: assim como a simples reprodução do estado de natureza é a expressão do não-livre. No mesmo sentido, a inserção do aspecto puramente *mecânico* na dimensão humana pode ser a expressão da não-liberdade, da dependência em relação à contingência exterior, de falta de consciência em si como um ser livre. Contudo, são as determinações das contradições humanas e da alienação no mundo do trabalho que apresentará o caminho próprio da liberdade.

2.8 Trabalho e alienação ou o aspecto negativo do trabalho

Por toda parte onde trabalhamos e produzimos não estamos junto aos deuses nem tampouco somos divinos. Os deuses nada produzem. Eles tampouco trabalham. Talvez devêssemos reconquistar aquela divindade, aquela festividade divina, em vez de continuarmos sendo escravos do trabalho e do desempenho.

(Byung-Chul Han – Sociedade do cansaço)

Hegel estabelece, no início do § 198 de sua *Filosofia do Direito*, uma relação entre o universal e o trabalho como ambos residindo na abstração (*Abstraktion*). Em suas palavras: “[...] o universal e o objetivo no trabalho residem na *abstração*, a qual efetiva a especificação dos meios e carecimentos e com isto igualmente especifica a produção e produz a *divisão dos trabalhos*”. A partir da divisão dos trabalhos e na medida em que se *especificam os meios* pelos quais se produz tornam-se mais complexos os carecimentos de uma sociedade e se exige, cada vez mais, a especialização das habilidades. Da mesma maneira que se efetiva a divisão dos trabalhos através da multiplicação dos carecimentos individuais se torna cada vez mais abstrata a noção de trabalho e de sociedade civil-burguesa ao seu movimento original: a promessa de satisfazer todos os carecimentos. Todavia, a divisão do trabalho apresenta suas vantagens, pois se constitui como um sistema de dependências recíprocas das necessidades totais universais que está imediatamente em relação com o trabalho de cada indivíduo e a sua divisão.

O trabalho do singular torna-se *mais simples* pela divisão e, através disso, torna maior sua habilidade no seu trabalho abstrato, assim como a quantidade de sua produção. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio completam a *dependência* e a *vinculação recíproca* dos homens para a satisfação dos demais carecimentos até a necessidade total (HEGEL, 2010, § 198, p. 197).

A abstração das habilidades no bojo da divisão do trabalho social, cuja finalidade é a *satisfação dos demais carecimentos até a necessidade total*, opera-se como uma desigualdade. Os fins subjetivos de cada indivíduo, os carecimentos, o arbítrio, os talentos de cada um e as circunstâncias externas determinam o *aumento do patrimônio estável* de cada cidadão⁴⁴. O trabalho do singular é sempre uma atividade social que se sujeita a uma universalidade empírica, exteriormente determinada no ser-aí da natureza (para saciar seus carecimentos e proporcionar o devido conforto material a si e a outrem), ou seja, o trabalho moderno é uma realização que só pode ser exterior ao próprio homem, regido pela *dependência* e a *vinculação recíproca* da singularidade de outros homens⁴⁵.

O simples ser-da-natureza transformado em um produto é correlato de uma vontade determinada pelo desejo, e, portanto, singular, desviada de sua natureza particularizada a serviço dos fins universais do homem no trabalho de todos. Assim, o *egoísmo subjetivo* que produz exclusivamente para a sua fruição transforma-se e contribui para a *fruição dos demais* na mediação do trabalho social. Mas esse entrelaçamento da dependência e da reciprocidade do trabalho não possui um fim em si mesmo. Portanto, a vontade se liberta do trabalho e deixa-se consumir no produto objetificado. Eis aí um aspecto contraditório caracterizado no momento da sociedade civil-burguesa: embora o trabalho seja uma realização social o consumo é individualizado. Em outras palavras, a razão humana ataca a natureza em sua exterioridade para permanecer nela mesma, satisfazendo em si, por meio das coisas, os desejos em um todo artificial. Essa determinação que aliena o homem à materialidade, subordinando-o à vida do trabalho, acaba por negligenciar a finalidade última do espírito: do homem não como

⁴⁴ “Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação dos carecimentos, o *egoísmo subjetivo* transforma-se em *contribuição para a satisfação dos carecimentos de todos os outros*, - na mediação do particular pelo universal, enquanto movimento dialético, de modo que adquire, produz e frui para si, e ele precisamente nisso produz e adquire para a fruição dos demais. Essa necessidade, que reside no entrelaçamento multilateral da dependência de todos, é doravante para cada um o *patrimônio estável, universal* (ver § 1 70), o qual contém para ele a possibilidade de participar aí por sua cultura e sua habilidade, a fim de estar assegurada sua subsistência, - assim como esse ganho, mediatizado por seu trabalho, mantém e aumenta o patrimônio universal” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 199).

⁴⁵ “[...] eis aí a universalidade simplesmente empírica das singularidades, a má finalidade da não-totalidade. Mas essa infinidade da dependência recíproca que não se unifica nela mesma, mas é totalmente exterior a si (natural), e como tal não-controlável, não pode fornecer a cada um a certeza de que seu trabalho lhe permitirá satisfazer todas as necessidades” (BOURGEOIS, *Os atos do espírito*, 2014, p. 85).

trabalhador ou *ferramenta* a ser introduzido na *maquinaria* do mundo, mas do homem como espírito, espírito que se sabe enquanto espírito, que pensa e que se reconhece enquanto tal. O trabalho que deveria ser atividade meio para ligar o homem a si mesmo como homem espiritualizado se perdeu de sua função no “hábito dessa abstração do gozo”⁴⁶, por parte de alguns, e da habilidade reproduzida mecanicamente, por muitos.

O processo de trabalho tornou-se determinação da vontade à medida que as coisas foram apropriadas em um sistema que engendra a alheação (*Veräusserung*) dos bens produzidos. A pessoa no mundo do trabalho pode ceder as suas *habilidades particulares, corporais e espirituais* a outra pessoa, ou vender a sua força de trabalho em uma produção alheia por um determinado tempo.

De *minhas habilidades particulares, corporais e espirituais* e de minhas possibilidades de atividade eu posso **alhear** (*veräussern*) em favor de outro as produções *singulares* e um uso *delimitado no tempo*, porque eles recebem, de acordo com essa delimitação, uma relação exterior à minha *totalidade e universalidade*. Pela **alheação** (*Veräusserung*) de *todo* o meu tempo, concretizado pelo trabalho, e da totalidade de minha produção, eu faria do elemento substancial desses, da minha atividade e da minha efetividade *universais*, da minha personalidade, a propriedade de um outro (HEGEL, 2010, § 67, p. 101).

Esse processo da pessoa ceder as suas habilidades e seu tempo à *propriedade de um outro* é a determinação da “externação” (*Äusserung*) de uma vontade singular, assim como a mercadoria é considerada como um movimento de “externação” da vontade. O resultado desse processo pode gerar uma situação de “alienação” ou de exploração social. Trata-se aqui de saber o que Hegel está entendendo por alienação. Os termos alemão *Veräusserung* e *Entfremdung* podem ser traduzidos como tipos diferentes de alienação. O emprego da palavra *Veräusserung*, tal como Hegel emprega em sua *Filosofia do direito*, significa a “alheação” das coisas, mercadorias e propriedades, se aproximando de um termo jurídico. No parágrafo 67, citado acima, Hegel utiliza *Veräusserung* no sentido de uma “alienação jurídica”, isto significa que a relação de compra e venda de mercadorias implica em uma “alienação jurídica” quando uma mercadoria troca de mão e se alheia juridicamente (ROSENFELD, 1995, p. 78). Essa alheação jurídica no interior da vida econômica permite compreender que é apenas um momento, uma

⁴⁶ “Na particularidade das necessidades [Bedürfnisse], a universalidade aparece antes de tudo, de modo que o entendimento [as] diferencia nelas e assim reproduz a elas mesmas, como também os meios para essas diferenças, e torna uns e outros sempre mais abstratos; essa singularização do conteúdo pela abstração dá a *divisão do trabalho*. O hábito dessa abstração no gozo, conhecimento, saber e conduta, constitui a *cultura* nessa esfera: a *cultura formal*, de modo geral” (HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio III* 1830, 1995, § 525).

mera alienação (*Veräusserung*) da “externação” (*Äusserung*) das coisas do mundo, e de que nunca é uma alienação (*Entfremdung*) de fato.

A realidade nunca atinge uma total alienação (*Entfremdung*) que não seja capaz de gerar um momento seguinte na figuração do conceito. A efetuação da liberdade pressupõe o movimento reflexivo de saída de si sem que, contudo, isto signifique uma total alienação (*Entfremdung*)⁴⁷. É bem verdade que os embates históricos podem estabelecer uma luta pelo reconhecimento na alteridade estrangeira capazes de quase atingir uma total alienação (*Entfremdung*). Mas o que se desenha aqui é o movimento do conceito que sai de si na “exteriorização” (*Äusserung*) para concluir o processo de sua realização: “o movimento do conceito, de certo modo, pode-se considerar como se fosse um jogo apenas; o Outro, que por ele é posto, de fato não é um Outro” (HEGEL, 1995, § 161, Adendo)⁴⁸. O que está em questão neste jogo é a efetuação de uma racionalidade capaz de reger a vida de todos os indivíduos. A racionalidade de cada indivíduo deve perpassar as relações que mantém com outrem, produzindo-se na realização da história a liberdade na vida de cada cidadão. Ora, a liberdade segundo Hegel passa necessariamente pelo trabalho, pela exteriorização propriamente alienante e contraditória, que anima essa figura social da substancialidade ética. A sociedade civil-burguesa é a expressão lógica da essência do conceito, cujo movimento expressa a liberdade geral irrestrita do direito de possuir algo e da não liberdade, alienada na troca e venda de mercadorias, propriedades, habilidades e tempo de vida. Paradoxalmente, o fundamento igualitário que constituiu a sociedade civil-burguesa (todos igualmente possuem carecimentos, livre-arbítrio e almejam suas satisfações) apresenta o mesmo direito à desigualdade (a posse de um particular)⁴⁹.

⁴⁷ “É importante ressaltar que, para Hegel, a efetuação da liberdade pressupõe esse movimento reflexivo de saída de si sem que, contudo, isto resulte necessariamente numa espécie de perda na alteridade estrangeira no sentido específico de uma ‘alienação’ (*Entfremdung*), embora a ‘alienação’ permaneça sempre possível, considerando-se as condições históricas particulares da luta pela liberdade. Assim, quando Marx, nos *Manuscritos de 1844*, tenta mostrar que todo movimento de saída de si do indivíduo, nas condições concretas da produção capitalista, desemboca necessariamente em um processo de ‘alienação’, ele joga conscientemente com as palavras *Entäusserung* e *Entfremdung* com o intuito de ressaltar, à maneira de uma refutação de Hegel, a identidade entre ambos os termos” (ROSENFELD, *Política e Liberdade e Hegel*, 1995, p. 79).

⁴⁸ “O movimento do conceito, de certo modo, pode-se considerar como se fosse um jogo apenas; o Outro, que por ele é posto, de fato não é um Outro. Na doutrina da religião cristã, isso assim se exprime: que Deus não só criou um mundo, que se lhe contrapõe como um Outro, mas também desde a eternidade gerou um Filho, no qual está, como Espírito, junto de si mesmo” (HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio I 1830*, 1995, § 161, Adendo).

⁴⁹ “A *igualdade* é a identidade abstrata do entendimento, à qual sucumbe, primeiramente, o pensamento que reflete, e por isso a mediocridade do espírito em geral, quando se encontra diante da relação da unidade com uma diferença. **Aqui a igualdade seria apenas a igualdade das pessoas abstratas enquanto tais, a igualdade fora da qual cai precisamente tudo o que concerne à posse, esse terreno da desigualdade**” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 49, grifo nosso).

O momento do trabalho é verdadeiramente a constituição da *inteligência naturalizada* (BOURGEOIS, 2004, p. 84), isto é, fragmentada do espírito em seu *ser-aí* na sua abstração incompleta; mas este momento do trabalho também é a constituição espiritual do mundo do fenômeno do ético. Tal abstração não-totalizadora pode levar a um falso otimismo na equidade das relações de reciprocidade e dependência entre necessidades e trabalho, como se houvesse uma espécie de relação interna e necessária na geração – supostamente igualitária porque gerada por todos – do *patrimônio universal* (HEGEL, 2010, § 199). O que Hegel observa é que a quantidade de trabalho não está necessariamente associada às necessidades da sociedade – nunca se produz exatamente o que se precisa – de modo que a partir da abstração da habilidade e do trabalho do indivíduo não se segue uma produção perfeita e equilibrada. Sendo assim, não há uma relação interna e necessária entre aquilo que se produz e aquilo que se precisa, só há uma relação em *grau* e *externa* pela *abstração do trabalho*.

Mas a possibilidade de participar no patrimônio universal, o patrimônio particular, está condicionada, em parte, por um fundamento próprio imediato (capital), em parte, pela habilidade, que, por sua vez, ela mesma está condicionada por aquele, mas então pelas circunstâncias contingentes, cuja multiplicidade produz a diversidade no desenvolvimento das disposições naturais corporais e espirituais, já para si desiguais, - uma diversidade que, nessa esfera da particularidade, se destaca em todas as direções e em todos os graus e com a contingência e o arbítrio restantes tem por consequência necessária a desigualdade do patrimônio e das habilidades dos indivíduos (HEGEL, 2010, § 200, p. 198).

A desigualdade do patrimônio ou a pobreza na sociedade civil-burguesa é marcada intrinsecamente pela lógica da abstração do trabalho e pela contingência ou pelas condições imediatas e particulares de cada um. Contudo, a pobreza não é fruto simplesmente das disposições naturais corporais e espirituais de cada indivíduo, pois “não se pode falar de uma injustiça da natureza a propósito de uma repartição desigual da posse e do patrimônio, pois a natureza não é livre, e por isso não é nem justa nem injusta” (HEGEL, 2010, § 24). A possibilidade de participar do patrimônio universal é restrita ao particular e em parte condicionada pelo capital (*Kapital*) que já se tem, ou seja, se constitui como um privilégio para poucos. Desse modo, a habilidade é proporcionada pela condição financeira ou pelas circunstâncias contingentes da vida, cuja diversidade produz as disposições ou aptidões naturais. A desigualdade das aptidões naturais é obra do espírito no mundo da cultura e do trabalho: “de resto, reside na marcha da cultura a partir da forma sensível e imediata de um conteúdo, por um trabalho longo e penoso” (HEGEL, 2010, § 217), que tem por consequência

necessária (*Notw*), pelo menos no momento da sociedade civil-burguesa, a desigualdade do patrimônio ou a pobreza corporal no carecimento e espiritual nas habilidades dos indivíduos

[...] do mesmo modo como o arbítrio, as circunstâncias contingentes, físicas e as que residem nas relações externas podem reduzir os indivíduos à pobreza, a uma situação que lhes deixa os carecimentos da sociedade civil-burguesa, e que, em contrapartida, - pois ela lhes tira os meios naturais de aquisição [...] (HEGEL, 2010, § 241, p. 221).

Cabe aqui retomar, Hegel nos escritos iniciais de Iena considera que os excedentes da riqueza provêm naturalmente do trabalho forçado, segundo a diferença de potência natural (pobreza justificada pela natureza); e, embora, o trabalho na *Fenomenologia* prossiga na chave de compreensão como somente realizado pelo servo, já está a meio caminho o reconhecimento do ético na dialética do espírito (pobreza justificada pelo reconhecimento forçado). É nessa continuidade que, na *Filosofia do direito* e na *Enciclopédia*, o trabalho, a riqueza e a pobreza não aparecem como provenientes do trabalho do servo, nem justificado pela natureza. Esses momentos foram elevados e conservados (*Aufhebung*) na sociedade civil-burguesa⁵⁰: o elemento da desigualdade é produzido a partir da alheação do próprio espírito e se eleva até uma desigualdade da habilidade, do patrimônio, e mesmo da cultura intelectual e moral. Isto quer dizer que mesmo o trabalho sendo a realização e o reconhecimento de todos para todos, visando a reciprocidade ética idealizada entre trabalhador e consumidor, e, embora, a sociedade civil-burguesa produza riquezas, a desigualdade e a pobreza ainda estão presentes.

No segundo capítulo buscamos apresentar o movimento do conceito segundo a lógica do trabalho na *Filosofia do direito*. Para tanto, iniciamos pelas considerações da vontade na exposição do “Direito abstrato”. Logo de início a realidade é constituída pela vontade que nada mais é do que a revelação do próprio movimento da liberdade. O mundo encontra-se repleto de mediações e articulado em si quando a simples vontade do indivíduo, na sua imediação, procura satisfazer seus carecimentos. O primeiro e mais primitivo momento do espírito é da pura

⁵⁰ “[...] o elemento da desigualdade -, porém a produz a partir do espírito e a eleva até uma desigualdade da habilidade, do patrimônio, e mesmo da cultura intelectual e moral. Essa esfera da particularidade, que se imagina o universal, conserva dentro de si, nessa identidade apenas relativa com esse, tanto a particularidade natural como a arbitrária, com isso, **conserva o resto do estado de natureza**” (HEGEL, *Linhas Fundamentos da Filosofia do Direito*, 2010, § 200, grifo nosso).

vontade. Os desdobramentos da vontade, no mundo do trabalho, logo demonstram que a vontade em si é livre, ou seja, a vontade se determina livremente diante de um conteúdo imediato do mundo externo. A vontade possui um certo poder de determinar a essência que já se encontra na coisa: eis o trabalho do conceito em efetivar a verdade do que está nascendo. Nesse sentido, a pessoa é uma determinação do homem livre, na medida em que ele se apropria das coisas e busca a sua essência. Ora, é mediante o ato de pensar o trabalho e a história da sociedade moderna que Hegel percebe a verdade de cada momento e o conhecimento do mundo não pode mais ser dissociado do trabalho como “externação” ou “exteriorização” (*Äusserung*) da vontade. De acordo com essa ideia, a liberdade vem a ser o poder que a vontade tem sobre as coisas, poder esse que persistindo no tempo, através da “duração”, vem-a-ser uma determinação do trabalho da vontade. Argumentamos que trabalho e vontade são, aqui, tratados como sinônimos, pois se apresentam como externalizações do movimento da liberdade ou, pela ordem das exposições, aquilo que podemos compreender como o conceitualmente primeiro. Seguimos a nossa argumentação apresentando a passagem da moralidade à eticidade como processo de autodeterminação do sujeito. Esse processo está fazendo com que esse sujeito se reconheça como inscrito na interioridade da realidade ética e, por conseguinte, nas determinações de sua intimidade, enquanto reconhecimento de sua própria natureza. A eticidade é a natureza (ou a substância) da autoconsciência. Assim sendo, o *sujeito* (*Subjekt*), enquanto categoria lógica, se reconheceu como *pessoa* (*Person*) na categoria moral e agora deve se afirmar como *membro* (*Mitglied*) de uma comunidade na esfera da eticidade. Eis a passagem ontológica para a constituição conceitual da família. Aos olhos de Hegel, a família é o movimento mais imediato ou natural da substância ética. Como tal, a família é o resultado do “direito abstrato” e da “moralidade” e, portanto, engendra uma substancialidade que é a determinação de uma vontade que veio a ser a unidade mais imediata da eticidade. A determinação desse processo imediato e natural é a determinação de uma forma comunitária, logo, a família é o reconhecimento da substância ética. Nesse sentido, salta aos olhos que a vida social do trabalho não aparece na seção dedicada à “Família”, pois os membros desta primeira comunidade aparecem como herdeiros ou administradores do patrimônio familiar já existente. Todavia, a unidade familiar possui os seus carecimentos (*Bedürfnisse*) das quais precisam ser satisfeitas, como uma pessoa. Ora, o elemento que liga e unifica as famílias entre si será, mais tarde, o trabalho, enquanto trabalho de todos. A sociedade civil-burguesa será a expressão desse mundo do trabalho que se torna produtor de novas determinações, porém não resulta em uma unidade que seria em-si e para-si, ou seja, os membros da sociedade civil-burguesa possuem o alcance unilateral para si como totalidade ou, o que seria a mesma coisa, agem sem ter

consciência da efetuação da ideia. Argumentamos que o momento da sociedade civil-burguesa é a expressão da ideia ética cindida, porque seu movimento é orientado pelo egoísmo avassalador dos indivíduos. Cultura, liberdade e trabalho são algumas das determinações capazes de explicar esse movimento sinuoso do ser da realidade. Processo no qual a cultura forjada no trabalho do espírito torna-se o local da autodeterminação do indivíduo, que começa a se libertar das formas acanhadas do entendimento. Entretanto, cabe considerar, que a sociedade civil-burguesa é uma figuração do conceito, a substância ética enquanto fundamento da realidade pelo qual se dá a autogeração do homem por um esforço ou superação (*Aufhebung*) através do trabalho. O trabalho material/concreto subjugava a natureza à sua vontade modificando-a; e o trabalho do espírito, enquanto tal, que ao transformar a materialidade em objeto *para-si*, também, se autotransforma, projetando na vida ética sua conduta. Aquele que hoje é membro da sociedade civil-burguesa, chamado “burguês”, “homem econômico” ou “homem livre”, será doravante o “homem cidadão” ou o “homem político”, na imediação da figura do Estado. Também argumentamos que há um movimento interno da sociedade civil-burguesa segundo o qual explicita um sistema de carecimentos. O movimento dos indivíduos nesse sistema de carecimento apresentará a forma do *uso da coisa*, na *posse*, e depois como *propriedade* e, por fim, como *mercadoria*. A pessoa, para chegar à satisfação dos seus fins, produziu uma relação formal com outras pessoas. Isso significa que esse tipo de universalidade está determinado pelo livre-arbítrio e pela necessidade natural, mas também significa que esse universal é alguma coisa de outro, pois começa a efetivar um *sistema de dependência multilateral*. De tal modo que a *subsistência* e o *bem-estar* de uma particularidade se entrelaçam na *subsistência* e no *bem-estar e direito de todos*. Logo, a sociedade civil-burguesa é produzida pelo fundamento da universalidade no *sistema de carecimentos*, pois a vontade natural cria um mundo novo através do trabalho, infinitamente reflexivo e finitamente material, em relação ao mundo da natureza transformado, agora, em seu objeto. As determinações dessa universalidade abstrata seguirão a sua própria dinâmica na qual não coincidem necessariamente com o bem-estar de todos. Todavia, essa nova determinação nas relações humanas entre meios e fins só foi possível no processo vivo do trabalho. O trabalho como o meio pelo qual se realiza a satisfação de todos os carecimentos se apresentou como um processo que faz dos gestos e costumes humanos uma determinação em relação ao todo. Nesse processo, o trabalho também se tornou autônomo em relação a esses mesmos carecimentos, uma vez que o trabalho cria novos carecimentos. A elevação do trabalho natural ao trabalho social demonstrou que o próprio trabalho como instrumento é o termo médio racional existente. A relação entre trabalho e ferramenta apresenta o momento da inteligência trabalhadora, enquanto universalização

residindo numa abstração, porque o trabalho não realizou ainda o seu sentido significado: ser a reconciliação do sujeito com o objeto. Assim, argumentamos que o trabalho traz em seu bojo um aspecto negativo, uma contradição. Em outras palavras, a razão humana ataca a natureza em sua exterioridade para permanecer nela mesma, satisfazendo em si, por meio das coisas, os desejos em um todo artificial. Essa determinação que aliena o homem subordinado à vida do trabalho acaba por negligenciar a finalidade última do espírito: do homem não como trabalhador ou *ferramenta* a ser introduzido na *maquinaria* do mundo, mas do homem como espírito, espírito que se sabe enquanto espírito, que pensa e que se reconhece enquanto tal. O trabalho que deveria ser atividade meio para ligar o homem a si mesmo como homem espiritualizado se perdeu de sua função e reproduziu novas formas de dominação. O que Hegel observa é que a quantidade de trabalho não está necessariamente associada às necessidades da sociedade – nunca se produz exatamente o que se precisa – de modo que a partir da abstração da habilidade e do trabalho do indivíduo não se segue uma produção perfeita e equilibrada. Assim, temos o fenômeno da pobreza ou o aspecto negativo do mundo do trabalho. Momento esse que passaremos a investigar.

TERCEIRO CAPÍTULO: CONSEQUÊNCIAS E DETERMINAÇÕES DA VIDA DO TRABALHO SOCIAL OU O ASPECTO NEGATIVO DO TRABALHO

3.1 Riqueza e pobreza: a contradição no mundo do trabalho

C'est toujours dans les faubourgs, insistons-y, que la race parisienne apparait; là est le pur sang; là est la vraie physionomie; là ce peuple travaille et souffre, et la souffrance et le travail sont les deux figures de l'homme.
(Victor Hugo, *Les Misérables*)⁵¹

A temática da pobreza nos escritos de Iena aparece como consequência da dialética da dominação e da servidão, que trata da independência ou dependência da consciência-de-si. No prefácio das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de 1820, Hegel caracteriza a sua obra como um *manual enciclopédico* cuja utilidade é ser *um fio condutor* para o curso que lecionava sobre Filosofia do Direito. O exame que as obras posteriores dão aos assuntos é consequência da *Fenomenologia*. O que muda é a forma de exposição, de modo que na *Fenomenologia* o que há é a explicitação analítica da experiência do espírito na história, enquanto que na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito* uma exposição mais sintética da lógica do conceito.

Não obstante, a temática da pobreza é explicitamente apresentada em seu pensamento político mais maduro. Não é de se espantar que a pobreza surja mais detidamente no momento do Espírito objetivo⁵²: “vale dizer que o espírito só é verdadeiramente espírito na medida em que é, pelo menos, o que Hegel chama de ‘espírito objetivo’, o espírito que se tornou objeto para si mesmo como espírito” (BOURGEOIS, 2004, p.09). Com isso, o espírito retorna à sua primeira natureza espiritualizada. Essa segunda natureza é o mundo transformado pelo trabalho, a geração da riqueza segundo as necessidades individuais, isto é, o mundo da cultura, que Hegel chama de “direito”. O direito é o espírito objetivado em sua essência, na liberdade capaz de se efetivar no mundo como espírito transformado em necessidade mundana. Embora o espírito

⁵¹ “É sempre nos subúrbios, insistimos, que a raça parisiense aparece; lá está o sangue puro; lá está a fisionomia verdadeira; lá este povo trabalha e sofre, e o sofrimento e o trabalho são as duas imagens do homem”.

⁵² Apresentamos a nota de rodapé do professor Paulo Roberto Konzen em *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, p. 24, que expõe de modo esquemático e conciso o sistema hegeliano:

“1. Ciência da Lógica, subdividida em 1.1. Ser, 1.2. Essência e 1.3. Conceito;
2. Filosofia da Natureza, subdividida em 2.1. Mecânica, 2.2. Física e 2.3. Física Orgânica;
3. Filosofia do Espírito, subdividida em 3.1. Espírito Subjetivo (subdividido em 3.1.1. A Antropologia, 3.1.2. A Fenomenologia, 3.1.3. A Psicologia, 3.2. Espírito Objetivo (subdividido em 3.2.1. O Direito Abstrato, 3.2.2. A Moralidade e 3.2.3. A Eticidade [subdividido em 3.2.3.1. A Família, 3.2.3.2. A Sociedade Civil-Burguesa e 3.2.3.3. O Estado]) e 3.3. Espírito Absoluto (subdividido em 3.3.1. A Arte, 3.3.2. A Religião e 3.3.3. A Filosofia)”.

objetivo não se esgote em seu retorno à natureza, ele se aliena para então se afirmar no espírito absoluto na *arte*, na *religião* e na *filosofia especulativa*.

Dessa maneira, a riqueza e a pobreza surgem no espírito objetivo como interesse e consequência, como o lugar específico onde são possíveis o contrato e a propriedade no mundo do trabalho: “[...] o contrato pressupõe que aqueles que o estabelecem se reconheçam como pessoas e como proprietários; pois ele é uma relação do espírito objetivo, assim o momento do reconhecimento”, das figuras do espírito na *Fenomenologia*, completa Hegel no mesmo § 71, “já está nele contido e pressuposto”⁵³.

É nesse sentido que a *Filosofia do Direito* pressupõe o reconhecimento ético-lógico já apresentado na *Fenomenologia* ao constatar que na sociedade civil-burguesa a pessoa se reconhece e é reconhecida pelo *sistema de carecimentos* (HEGEL, 2010, § 182). O esforço empreendido por Hegel é para compreender que os indivíduos existem concretamente e se apresentam como livres na realização do trabalho de todos no seio da sociedade civil-burguesa, pois a superação do trabalho do servo já foi mediada pela lógica do reconhecimento. O processo ou movimento pelo qual os indivíduos expressam a sua liberdade na vida econômica é, segundo o entendimento, o processo da autogeração do homem que sempre se dá por um esforço ou superação através do trabalho.

O trabalho que anuncia a riqueza e o poder coloca imediatamente seu contrário e sua negação: a pobreza. A pobreza – aqui – é tema transversal na lógica do mundo do trabalho, pois este se ocupa da riqueza de um povo. A palavra pobreza (*Armut*) aparece na *Filosofia do Direito* na seção dedicada à “Eticidade”, isto quer dizer, no momento mais enriquecido do espírito objetivo preenchido pelo reconhecimento mútuo dos indivíduos no trabalho social. O lugar da pobreza explicitamente delineado é no momento da realização das relações entre os indivíduos e destes na coletividade, isto é, na eticidade. Embora a palavra pobreza apareça na explicitação da “Eticidade”, não aparece nem na subseção dedicada à “Família” e nem na subseção dedicada ao “Estado”. Em outras palavras, por princípio, o indivíduo não sente ou sofre a pobreza no momento da família, que é a unidade dos *membros* envolta nos laços do *amor*⁵⁴; nem

⁵³ “É, pela razão, tão necessário para os homens entrarem em relações contratuais - doar, trocar, comercializar etc. - quanto possuir propriedade (§ 45 Anotação). Se para sua consciência o carecimento em geral é a benevolência, a utilidade etc. que os leva ao contrato, assim em si ele é a razão, a saber, a ideia do ser-aí real (quer dizer, apenas presente na vontade) da personalidade livre. - O contrato pressupõe que aqueles que o estabelecem se reconheçam como pessoas e como proprietários; pois ele é uma relação do espírito objetivo, assim o momento do reconhecimento já está nele contido e pressuposto (cf. § 35; § 57 anotação)” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 71).

⁵⁴ “A família, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, tem por sua determinação sua unidade *sentindo-se*, o *amor*, de modo que a *disposição de espírito* é ter a autoconsciência de sua individualidade *nessa unidade* enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como *membro*” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 158).

experimenta o carecimento no momento do Estado, pois este é a “efetividade da ideia ética”⁵⁵. Mas a pobreza aparece, sobretudo, na subseção dedicada à “Sociedade civil-burguesa”.

Aos olhos de Hegel, a pobreza é algo importante que move e atormenta a sociedade moderna⁵⁶. Talvez a sua importância esteja em reconhecer que a pobreza é consequência da sociedade civil-burguesa (no seio do mundo do trabalho) ou o medo que a atormenta se deve à ameaça da massa da pobreza aos não pobres. Para Hegel, a pobreza é a privação das vantagens da sociedade civil-burguesa⁵⁷: o pobre está excluído dos benefícios do direito, dos cuidados da saúde e da cultura em geral pela dificuldade em adquirir habilidades e, muitas vezes, privado do consolo da religião e ameaçado em sua existência. Visto que os fins da sociedade civil-burguesa é a satisfação individual⁵⁸ e não coletiva, o bem-estar de cada indivíduo e a sua subsistência são como uma mera possibilidade⁵⁹.

É importante considerar que para Hegel a pobreza tem a sua origem na sociedade civil-burguesa, pois aí se dá a diferença que se iguala pelo interesse. A sociedade civil-burguesa só preza pelo afeto e pelo interesse que o indivíduo é capaz de gerar, de modo que cada pessoa só vale e se satisfaz mediante o interesse e satisfação da outra: o trabalho do conjunto da sociedade só é reconhecido na satisfação do singular⁶⁰. Contudo, essa dependência para a satisfação não é totalmente reconhecida em sua universalidade e por isso a sociedade civil-burguesa é a expressão *aparente do mundo do fenômeno do ético*⁶¹. Essa universalidade é abstrata ou formal

⁵⁵ O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe [...] (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 257).

⁵⁶ “Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelpen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaft bewegende und quälende” (HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 244, Z).

⁵⁷ “[...] priva-os, mais ou menos, de todas as vantagens da sociedade, da capacidade de aquisição de habilidades ou de cultura em geral, e também da administração do direito, do cuidado da saúde e, até mesmo, frequentemente, do consolo da religião etc” (HEGEL, *Linhas Fundamentos da Filosofia do Direito*, 2010, § 241).

⁵⁸ “Visto que o seu fim é a satisfação da particularidade subjetiva, mas, na vinculação com os carecimentos e com o livre-arbítrio dos outros [...]” (HEGEL, *Linhas Fundamentos da Filosofia do Direito*, 2010, § 189).

⁵⁹ “No sistema dos carecimentos, **a subsistência e o bem-estar de cada singular são como uma possibilidade**, cuja efetividade é condicionada por seu arbítrio e sua particularidade natural, bem como pelo sistema objetivo dos carecimentos [...]” (HEGEL, *Linhas Fundamentos da Filosofia do Direito*, 2010, § 230, grifo nosso).

⁶⁰ “[...] mas, como a pessoa particular se encontra essencialmente em vinculação com outra particularidade semelhante, de modo que cada uma apenas se faz valer e se satisfaz mediante a outra e, ao mesmo tempo, simplesmente apenas enquanto mediada pela forma da universalidade, [que é] o outro princípio [da sociedade civil-burguesa]” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 182).

⁶¹ “Expressado inicialmente de modo abstrato, isso dá a determinação da particularidade, que de fato se vincula com a universalidade, de modo que essa é seu fundamento, mas ainda apenas interior, e por causa disso é de maneira formal, aparecendo apenas no particular. Essa relação de reflexão apresenta, por isso, inicialmente, a perda da eticidade, ou aí ela é enquanto a essência necessariamente aparente (Enciclopédia das Ciências Filosóficas, § 64 s., § 81 s.4), constitui o mundo do fenômeno do ético, a sociedade civil-burguesa” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 181).

porque se dá externamente⁶² na comercialização empírica das mercadorias, segundo a satisfação egoística do privado. Muito embora o trabalho seja a realização da satisfação de todos os aspectos de carecimentos particulares, ele não impede que a arbitrariedade seja o movimento da sociedade civil-burguesa, porque o que se produz e o que se consome não são regulados pela universalidade em sua essência: “a sociedade civil-burguesa, nessas oposições e no seu emaranhamento, oferece o espetáculo igualmente do excesso, da miséria e da corrupção física e ética comuns a ambos” (HEGEL, 2010, § 185). Que a sociedade civil-burguesa seja o espaço da satisfação de todas as necessidades de todos os indivíduos é algo desejável, mas que nunca será realizado. A igualdade que se tem aqui é apenas uma abstração – e novamente um desejo louvável – porque a igualdade de seus membros não vai além da comercialização das mercadorias de igual valor.

Que todos os homens devam ter os recursos para atender a seus carecimentos, de um lado, é um *desejo* moral, e enunciado nessa indeterminidade, é certamente bem-intencionado, mas, como em geral, o meramente bem-intencionado nada tem de objetivo (;) de outro lado, os recursos são algo diferente da *posse* e pertencem à outra esfera, à sociedade civil-burguesa (HEGEL, 2010, § 49, p. 89, Obs.).

A sociedade civil-burguesa, compreendia Hegel em seus manuscritos mais amadurecidos sobre o assunto, se eleva desenvolvendo a eficácia dos *meios de produção e distribuição*, e assim se efetiva e gera o *isolamento* e a *dependência da miséria*. Em especial, o estado mercantil que se amplia mediante o comércio com os povos mais distantes, principalmente com as mercadorias exóticas do século XVIII, – mercadorias essas que indicam o luxo e o supérfluo –, resultam na comercialização e troca de produtos que não servem para satisfazer as necessidades primárias dos cidadãos, mas antes estabelecem os estados de riqueza e de fruição diversas⁶³. Além de atribuir a essas mercadorias um valor muito alto a uma determinada classe que não poderá usufruir, gera um enriquecimento exponencial e a usura em outra, por exemplo, a classe dos comerciantes marítimos (HEGEL, 2010, § 248)⁶⁴. Os grandes

⁶² “Pode-se, inicialmente, considerar esse sistema como o *Estado externo*, - como o *Estado da necessidade e do entendimento*” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 183).

⁶³ “Essa libertação é formal, visto que a particularidade dos fins permanece como fundamento que reside no conteúdo. A orientação da situação social para a multiplicação indeterminada e a especificação dos carecimentos, meios e fruições, a qual, assim como a diferença entre carecimento natural e cultural, não tem limite, - **o luxo - é um aumento igualmente infinito da dependência e da miséria**, que tem de atuar com uma matéria que oferece resistência infinita, a saber, com os meios externos da modalidade particular de ser propriedade da vontade livre e, com isso, com a absoluta solidez” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 195, grifo nosso).

⁶⁴ “Essa conexão (pelos mares) mais ampliada oferece também o meio da colonização, para a qual - [seja ela] esporádica ou sistemática - a sociedade civil-burguesa culta é impulsionada e pela qual ela, em parte, proporciona

comerciantes preferem, agora, trabalhar com mercadorias supérfluas e exóticas, muito mais lucrativas, distanciando-se assim das necessidades básicas de qualquer indivíduo.

Quando a sociedade civil-burguesa encontra-se na eficácia desimpedida, assim ela é concebida em seu próprio interior como *povoação e indústria progressivas*. – Pela *universalização* da conexão dos homens mediante seus carecimentos e os modos de preparar e distribuir os meios de satisfazê-los aumenta-se a *acumulação das riquezas*, de uma parte, – pois dessa dupla universalidade resulta o maior ganho –, enquanto que, de outra parte, aumenta também o *isolamento* e a *delimitação* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *miséria* da classe ligada a esse trabalho [...] (HEGEL, 2010, § 243, p. 222).

A sociedade civil-burguesa produz crises. O domínio dos *meios de produção e distribuição* das necessidades básicas universais gera, além da *acumulação de riquezas*, uma classe de poder por parte de alguns. Enquanto que, de outra parte, através da *dependência e reciprocidade* das necessidades universais entre os homens gera, cada vez mais, a abstração do trabalho particular, isolando e delimitando o trabalhador, apenas, a trabalhar. Nesse ínterim, a sociedade civil-burguesa produz uma inalterável *dependência* da *miséria* e necessita sempre gerar a plebe (*Pöbel*).

A queda de uma grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência, que se regula por si mesmo como o necessário para um membro da sociedade, – e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio, – **produz o engendramento da população (*Pöbel*)**, a qual, por sua vez, acarreta ao mesmo tempo uma facilidade maior de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais (HEGEL, 2010, § 244, p. 223, grifo nosso).

Hegel reconhece que a *grande massa de indivíduos que estão abaixo do nível de subsistência* está diretamente relacionada com a concentração da riqueza em poucas mãos, cuja consequência é a frustração da promessa da sociedade civil-burguesa de garantir, por meio do trabalho de todos, a fruição e a satisfação de todos os carecimentos. Tudo pode ser desejado, mas nem tudo está ao alcance de todos. A desigualdade das aptidões e os desejos distintos de cada indivíduo impelem o homem a reconhecer o seu limite na divisão das atividades laboriosas e a compreender, também, os impulsos e limites que conduzem e encerra o momento do trabalho social: “aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu *excesso de riqueza*,

a uma parte da sua população o retomo ao princípio familiar num novo solo, em parte, proporciona a si mesmo, com isso, **novos carecimentos** e campos para o seu trabalho diligente” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 248, grifo nosso).

não é suficientemente rica, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população” (HEGEL, 2010, § 245).

3.2 Pobreza e Plebe: a plebeidade da pobreza e a pobreza da plebe

As leis que provêm o socorro dos pobres tendem a destruir a harmonia e a beleza, a ordem e a simetria desse sistema que Deus e a natureza estabeleceram no mundo.

(Rev. J. Townsend)

O que se desenha no horizonte social é que a massa da pobreza é uma necessidade (*Notwendigkeit*) para a produção dos patrimônios distintos, pois é da natureza da sociedade civil-burguesa a satisfação do particular e não a partilha de sua riqueza. Ora, aqueles indivíduos que possuem alguma ocupação no seio da sociedade civil-burguesa se dividem em *massas universais*, por meios infinitamente variados em seu movimento de entrelaçamento. Igualmente infinito são os carecimentos na produção e troca recíprocas nas oficinas do mundo moderno, que requer um sistema no qual os indivíduos são divididos entre si para se organizarem até a compreensão e diferenciação em estamentos⁶⁵. Embora Hegel reconheça os gérmenes da desigualdade pela necessidade em dividir a sociedade civil-burguesa em estamentos ou classes (*Stände*), essa divisão racional é o local específico do reconhecimento e do pertencimento de existência de qualquer pessoa. Todavia, os estamentos que guardam e representam todas as atividades da sociedade civil-burguesa não reconhecem, e nem acolhem, o pobre. Ora, pode haver aqueles que irão usufruir pouco dos bens produzidos pela sociedade civil-burguesa, cuja satisfação será limitada. Mas também pode haver aqueles outros cuja existência seja totalmente desprovida de qualquer recurso.

O pobre por não possuir nenhuma identificação com classe alguma, segundo a divisão hegeliana, ou seja, classe agrícola, industrial ou burocrática, não se constitui em substancialidade alguma. Como não produz, não transforma e não administra não se determina no Estado. É no máximo uma aparição social que não possui nenhuma determinação (NOVELLI, 2017, p. 175).

O pobre não pertence à classe alguma. Como pode alguém fazer parte da sociedade e não pertencer a ela? Para Hegel a solução da pobreza pode passar por diversas tentativas, mas

⁶⁵ “Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrelaçamento igualmente infinito na produção e troca recíprocas reúnem-se mediante a universalidade inerente a seu conteúdo e diferenciam-se em massas universais, de modo que toda essa conexão se desenvolve em sistemas particulares de carecimentos, de seus meios e trabalhos, de modos de satisfação e da cultura prática e teórica, - sistemas, nos quais os indivíduos são repartidos - até uma diferença de estamentos” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 201).

só será solucionada na supressão (*Aufhebung*) da mesma sociedade civil-burguesa. Isto tem o seu local e momento no Estado, pois o movimento da sociedade civil-burguesa é dirigido pelo interesse e por isso ela não se interessa por sua própria natureza ou essência, nem pela temática desinteressante da pobreza (NOVELLI, 2017, p. 176). Contudo, a pobreza como produto necessário da dinâmica da sociedade moderna também provê as condições para a emergência da população, na condição de uma forma de existência sem honra (RUDA, 2019, p. 5). Esses dois tópicos, na obra de Hegel, aparecem com os termos *arm* (pobre) e *Pöbel* (população). A palavra pobre (*arm*) aparece pela primeira vez na *Filosofia do Direito* no § 241, no qual Hegel se utiliza de seu sentido mais comum como falta de algo ou carecimento material no bojo da sociedade civil-burguesa, referindo-se como consequência das contingências dessa. O termo população ou plebe (*Pöbel*), por sua vez, aparece pela primeira vez na *Filosofia do direito* no § 244, na mesma subseção dedicada à “Administração pública”. Aí Hegel insiste que a condição de certo modo abaixo do nível de subsistência, em detrimento da concentração da riqueza em poucas mãos – como há pouco dissemos – tem como consequência o engendramento da massa da plebe (*Pöbel*) na perda de sua honra, da retidão e do pertencimento à esfera do direito. Aos olhos de Hegel, pobreza (*Armut*) e plebe (*Pöbel*) estão marcadas por níveis do entendimento em relação ao contexto social e moral. Assim, o pobre está marcado pela total falta de recursos ou a absoluta privação de qualquer vantagem da sociedade civil-burguesa. Contudo, a pobreza em si mesma como experiência individual não é capaz de transformar o pobre em membro consciente de sua pobreza na massa indignada da plebe:

a pobreza em si mesma não transforma ninguém em membro da plebe. Esta se determina mediante a disposição que se liga com a pobreza através da **indignação íntima contra os ricos, a sociedade, o governo, etc.** [...] Assim surge na plebe o mal estar por carecer de honra para ganhar a subsistência com o trabalho e pretende-la, assim, como um direito. Nenhum homem pode reclamar um direito contra a natureza, porém, num contexto social, a falta exige, por conseguinte, a forma de uma injustiça cometida contra esta ou aquela classe. A importante questão de como se sana a pobreza é algo que move e atormenta as sociedades modernas (HEGEL, 1818 – 1831, apud NOVELLI, 2017, p. 184, grifo nosso).⁶⁶

Nesse sentido, a noção de plebe não é apenas a reunião de indivíduos na qual os pobres se encontram (a queda da grande massa de indivíduos ao estado de miséria⁶⁷), mas é um estado

⁶⁶ HEGEL, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Herausg. von Hansgeorg Hoppe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

⁶⁷ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, §§ 242 e 244.

de ânimo específico dos indivíduos sem trabalho ou daqueles que mesmo se ocupando em atividades na sociedade moderna se indignam contra os ricos, a sociedade e o governo, que geram neles o mal-estar por carecer de honra os postos desprezíveis que ocupam na sociedade civil-burguesa⁶⁸. Embora a pobreza seja a condição necessária para o surgimento da plebe, *a pobreza em si mesma não transforma ninguém em membro da plebe*, isto é, a plebe faz a si mesma sobre a base da pobreza. Isto também quer dizer que pobres e plebe são diferentes⁶⁹.

Aqui, a plebe aparece como um quase-novo estamento ou subclasse na qual o trabalhador pobre pode reivindicar sua situação se reconhecendo enquanto tal. Entretanto, essa possível classe da plebe organizada pelo sentimento da indignação (*Empörung*) é apenas uma abstração ou aparição formal sem qualquer efetivação substancial ou universal, porque nunca se determina. A disposição do membro da plebe para a indignação de sua situação é um conteúdo subjetivo e universalmente latente (ou, em outros termos, a população não está organizada). Como o meramente bem-intencionado nada tem de objetivo, o incômodo causado pelos mendigos e pelos vagabundos isolados só se vê suplantado pelo medo deles em multidão, comenta Bresciani (1994, p. 39) em sua análise historiográfica sobre o espetáculo da pobreza⁷⁰: “o que pode fazer uma força policial de 8000 ou 9000 homens contra 150.000 indivíduos violentos e rufiões, os quais, numa situação de excitação suficiente, podem ser vistos na Metrópole (Londres) investindo-se contra a lei e a ordem?”, pergunta o reverendo Henry Solly em 1868”. E completa Bresciani (1994, p. 39) que “a multidão londrina, esse povo completamente anônimo, mereceu o cognome de ‘população, este vasto *residuum*, que se desloca para onde quer, que se reúne onde deseja, vociferando o que deseja, quebrando aquilo que quer’ (Mathew Arnold, *Culture and anarchy*, 1869)”.

⁶⁸ “Essas extensas, miseráveis e incontrolláveis massas de pessoas submersas no East End, esse meio milhão de pessoas convertidas por uma legislação adversa e pela caridade, ao pauperismo, assustavam os contemporâneos por terem um vínculo irregular com o trabalho, por conseguirem sobreviver às expensas do roubo e do jogo, por escaparem às possibilidades classificatórias do pobre trabalhador e o resíduo; mesmo entre as pessoas que ganhavam sua vida trabalhando (e a definição inglesa para homem pobre dizia ser aquele que precisa trabalhar com suas mãos para se manter a si e a sua família), algumas tinham uma situação indefinida dada a má fama de suas ocupações, embora elas fossem vitais para a vida cotidiana da cidade: os construtores de ferrovias (*land navigators* ou simplesmente *navies*), os vendedores ambulantes e os limpadores de chaminés estavam entre esses indesejáveis do mundo civilizado” (BRESCIANI, 1994, p. 40).

⁶⁹ “Isso também significa que pobres e população são diferentes — uma diferença que se encontra repetida, em Marx, na distinção entre a classe trabalhadora no geral e o proletariado (uma distinção que frequentemente passou despercebida como aquela de Hegel). A população emerge apenas quando uma atitude contingente suplementa a condição necessária, isso é, quando por meio da adição de uma atitude subjetiva que contém uma nova perda (da honra, etc.) a população faz a si mesma sobre a base da condição da pobreza. Pois ‘a pobreza em si não torna ninguém parte da população: esta só é determinada enquanto tal pela disposição de ânimo que se combina com a pobreza, pela indignação [*Empörung*] interior contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc.’ (FD §244 A)” (RUDA, *A população ou: o fim do Estado hegeliano*, 2019, p. 5-6).

⁷⁰ BRESCIANI, *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

A indignação (*Empörung*) da plebe apresenta uma universalidade possível, porque indignação é, latentemente, indignação de todos ou para todos: “indignado no sentido que o termo tem quando pensado para a população, é, portanto, um representante para toda a humanidade. Portanto, a indignação pode se tornar uma categoria possível da ação política e a população é dela o sujeito — não ainda ativamente político — latente” (RUDA, 2019, p. 16). Isso significa que a indignação pode ser lida como o sentimento de uma injustiça e como tal qualquer membro da sociedade civil-burguesa, sendo pobre ou não, pode sentir.

Assim a atitude da população é designada pelo nome ‘indignação’. Por que indignação — uma atitude ou convicção que Hegel também caracteriza como uma ‘convicção sem direitos’ (VPR 3: 703)? Alguém pode responder esta questão ao reformular o ponto de Hegel. Se a pobreza é um produto necessário da sociedade civil e não depende de imperícia [*misdeeds*] individuais, qualquer membro da sociedade civil é latentemente pobre. E se a população se faz contingentemente ao desenvolver uma atitude que suplementa o fato de estar na pobreza, pode-se inferir que qualquer pessoa pode transformar a si mesma em uma parte da população. Isso significa que todo mundo na sociedade civil é latentemente pobre e, portanto, latentemente população (RUDA, 2019, p. 6).

A massa da pobreza apresenta a pobreza da massa. O indivíduo desprovido de bens básicos logo está subjugado na massa informe da plebe, na qual “[...] produz a partir do espírito e a eleva até uma desigualdade da habilidade, do patrimônio, e mesmo da cultura intelectual e moral” (HEGEL, 2010, § 200). Embora a pobreza (*Armut*) esteja contida na plebe (*Pöbel*), a plebe não é apenas reduzida à miséria total. A multidão ou a ralé (*Pöbel*) pode ser compreendida de forma mais ampla como o conjunto de trabalhadores da sociedade civil-burguesa que, apesar de possuir um patrimônio de riqueza módico e variável, não se apresentam totalmente como miseráveis, nem como cidadãos honrados, mas como indignados que reivindicam o direito de existir.

Se o problema da pobreza é subjetivado na forma da indignação (população), a saída do problema da pobreza e da população se torna constantemente presente até mesmo dentro do Estado. Contudo, o indivíduo em condição precária de violação de sua dignidade e privado totalmente do direito, reunido em sua totalidade simples, é o *ser-aí pessoal enquanto vida* (HEGEL, 2010, § 127). O valor infinito da vida dá ao indivíduo pobre o direito de emergência (*Notrecht*), que se aproxima do *ius necessitatis* da tradição jurídica.

Contudo, cabe considerar, como aponta Losurdo (2019, p. 137), a teorização do *Notrecht* não deve ser confundida com o *ius resistentiae* nem se identificar propriamente com o *ius necessitatis* da tradição. Segundo o autor italiano, o *ius necessitatis* remete às situações

excepcionais provocadas, geralmente, por causas naturais ou catástrofes naturais. Em Hegel, porém, o *Notrecht* remete a conflitos sociais na dinâmica das relações pessoais, como é o caso da pobreza extrema. “O *Notrecht* se tornou o direito da necessidade extrema, do faminto que corre o risco de morrer de fome e, portanto, não só tem direito, mas tem ‘o direito absoluto’ de roubar o pedaço de pão que lhe permitiria garantir sua sobrevivência, ‘o direito absoluto’ de violar o direito de propriedade, a norma jurídica que condena de todas as formas o furto” (LOSURDO, 2019, p. 137).

Hegel compreende que um indivíduo que é parte da população tem implicitamente o direito de reivindicar o direito, esse direito de ter direito, o direito de ter algo do patrimônio universal é o direito de não ser violentado pelo próprio direito de um singular que possui alguma propriedade (porque, caso contrário, por exemplo, alguém poderia morrer de fome). O direito de necessidade (*Notrecht*) depende do direito positivo do Estado, mas a sua relação e consequência está na esfera material das coisas, isto é, na sociedade civil-burguesa. Logo, a solução da pobreza e da população passa necessariamente pela esfera que causou este mal, a própria sociedade civil-burguesa.

3.3 A primeira tentativa de solução da pobreza

“Uma turba não será mais uma turba se for bem alimentada, bem vestida, bem alojada e bem disciplinada”
(T. S. Eliot)

Hegel indica que a sociedade civil-burguesa pode e deve se preocupar e participar da solução da pobreza. “Ela [a sociedade civil-burguesa] tem, da mesma maneira, a obrigação e o direito sobre aqueles que, por desperdício, aniquilam a segurança de sua subsistência e a subsistência de sua família, de tomá-los em tutela e de cumprir em seu lugar o fim da sociedade e o seu [fim]” (HEGEL, 2010, § 240). Contudo, os cuidados que a sociedade civil-burguesa pode prestar à pobreza não passa de um tratamento formal. Não é de sua natureza direcionar os recursos de sua riqueza para a solução da pobreza, pois a sociedade civil-burguesa deixaria de ser o que é, violando o seu princípio de diferenciação (NOVELLI, 2017, p. 177). Além disso, afirma Hegel no § 242, no que concerne às circunstâncias particulares da pobreza, a miséria de toda espécie está exposta no círculo de vida do indivíduo em uma forma subjetiva (tal como o sentimento de indignação da população) e apesar de todas as instituições objetivas e universais

(no Estado), a moralidade encontra a sua função de ajuda também subjetiva, para amparar o pobre no amor⁷¹.

Hegel comenta que na Inglaterra as soluções para reduzir as taxas de pobreza estão repletas de iniciativas privadas, hospitais, orfanatos e fundações benevolentes igualmente privadas: “[...] assim seria assegurada a subsistência dos carecidos, sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contrário ao princípio da sociedade civil-burguesa e ao sentimento de seus indivíduos de sua autonomia e honra” (HEGEL, 2010, § 245). Hegel reconhece que as corporações na sociedade civil-burguesa podem amenizar a rudeza da miséria, mas que é contraditório ao princípio que a fundamenta e aos interesses escusos do particular. Os indivíduos só são independentes e reconhecidos na sociedade civil-burguesa pelo trabalho, pois o trabalho é a principal função da sociedade civil-burguesa. Além disso, por princípio, o bem-estar dos indivíduos não pode estar circunscrito ao arbítrio contingente e externo da iniciativa privada e da caridade.

Na verdade, a sociedade civil-burguesa não é capaz de solucionar a pobreza que causou⁷². Ela não se vê como responsável pelo efeito que causou a partir de sua própria forma de organização. O indivíduo pobre deve se dispor a encontrar trabalho e na medida em que estende sua procura de modo permanente será consequentemente excluído da sociedade para o consumo de seus restos (NOVELLI, 2017, p. 178). A crença oferecida ao pobre no momento da sociedade civil-burguesa é de que ele só terá dignidade e honra, enquanto pessoa humana, quando estiver inserido numa classe no mundo do trabalho⁷³ ou amparado por outras pessoas na figuração da família. Desse modo, na medida em que o sustento lhe é garantido por outros (externos à sua família) sem que lhe seja necessário o seu esforço através do trabalho, o que se afirma é que a sua dignidade não pode ser conquistada por si mesmo. Além de ser, seja pelo

⁷¹ “O subjetivo da pobreza e, em geral, da miséria de toda espécie, a que cada indivíduo já está exposto no seu círculo natural, exige também uma ajuda subjetiva, tanto no que concerne às circunstâncias particulares como ao ânimo e ao amor. Aqui é o lugar em que, apesar de todas as instituições universais, a moralidade encontra suficientemente o que fazer. Mas, porque essa ajuda para si e nos seus efeitos depende da contingência, assim o esforço da sociedade vai na direção de descobrir e organizar, no estado de miséria e no seu remédio, o universal, e tornar aquela ajuda dispensável” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 242).

⁷² “A triunfante sociedade inglesa, que sempre se sentira capaz de confrontar a miséria que esteve à sua volta, espanta-se ao descobrir que o homem pobre nasce de suas próprias entranhas. O espetáculo da pobreza produzida pela própria sociedade do trabalho é insuportável” (BRESCIANI, 1994, p. 107-108).

⁷³ “Esta é uma sociedade que se institui sobre o pressuposto da *positividade do trabalho*. Afinal, John Locke e Adam Smith que desfazem a imagem negativa do trabalho como patrimônio da pobreza, como fardo exclusivo dos que não possuem propriedade, e o definem como fonte de toda a atividade criadora e da riqueza. Daí, os que se recusam a participar dessa comunidade de trabalhadores aparecem como figuras exteriores a ela, como estranhos ao pacto constitutivo do social e da sua história. A metáfora dos selvagens que agridem a sociedade recobre homens que, embora disponham dos atributos essenciais ao trabalho, permanecem fora dela por se negarem a ir ao mercado dispor, trocar ou alienar por um salário a única mercadoria que possuem, o próprio corpo” (BRESCIANI, 1994, p. 80).

roubo ou pela doação, sempre um ônus ou uma apropriação do trabalho de outros homens que garantem o seu sustento. E, mais ainda, na medida em que não se dedica ao trabalho social se torna uma ameaça à própria existência da sociedade civil-burguesa.

De modo geral, a pobreza na forma da plebe sempre buscou meios para a sua solução, isto é, segundo Hegel, a mendicância pode ser observada como um dos meios mais antigos que se buscou aparentemente para solucionar a pobreza:

enquanto meio mais direto se comprovou (principalmente na Escócia), tanto contra a pobreza como em particular contra o desaparecimento do pudor e da honra, que são as bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e o desperdício etc., que engendram a população, o abandonar os pobres a seu destino e os entregar à mendicidade pública (HEGEL, 2010, § 245, p. 223, Obs.).

Essa tentativa de lidar com a pobreza, segundo Hegel, deixa-os abandonados à própria sorte segundo o seu arbítrio. Isto quer dizer que esta habilidade dos pobres está circunscrita ao âmbito das vontades particulares e não mais da coletividade: o mal crescente da pobreza só pode ser combatido na coletividade, fora do coletivo, no reino das particularidades, só há arbítrio e indeterminidade. O indivíduo que não participa da comunidade do trabalho mergulha na preguiça e origina a plebe⁷⁴. Por outro lado, a solução da pobreza pela caridade coloca-os em condição de depreciação submetidos às vontades particulares que não são as suas. Para Hegel, a institucionalização da mendicância pública só agrava o problema, pois esta não se resolve por si mesma⁷⁵.

O cuidado da pobreza pela sociedade civil-burguesa deveria então ser mediado pelo trabalho. Contudo, restaria saber se há trabalho para todos. Hegel no mesmo § 245 nos assevera de que se aceitássemos a hipótese de que há trabalho para todos a quantidade de produtos seria aumentada, em cujo excesso e cuja falta de consumidores causaria, novamente, o desemprego:

⁷⁴ Cabe ressaltar, como já afirmamos na primeira seção dessa mesma segunda parte, página 75, que as circunstâncias contingentes da vida, a condição de capital e a arbitrariedade produzem as disposições ou aptidões naturais (Vide os §§ 24 e 200 de sua *Filosofia do Direito*). Isto significa que a preguiça e os maus hábitos do espírito são constituídos socialmente através da natureza, mas não determinados por ela (natureza) (Vide § 19 da referida obra).

⁷⁵ “Nos textos ingleses do século XIX, a diferenciação entre os que têm direito à sobrevivência porque trabalham e os que são simplesmente mantidos vivos por condescendência da sociedade é muito nítida. A classe trabalhadora se localiza dentro dos limites da sociedade, conquanto esteja ainda num nível de moralidade bem abaixo daquele das classes altas; os vagabundos estão fora dela por se recusarem ao trabalho. A questão é como trazê-los para dentro, como fazê-los ingressar no social. Ou, no extremo oposto, como se livrar deles quando sua absorção se torna impossível. Nos dois casos o problema é o mesmo: quais as estratégias eficazes para eliminar os bolsões de miséria incrustados no social? Outro é o problema posto pela multidão amotinada. Essa multidão assusta por nela se confundirem classe trabalhadora e vagabundos, unidos numa atitude de franca agressão à sociedade” (BRESCIANI, 1994, p. 81).

“[...] se ela (a pobreza) fosse mediada pelo trabalho (mediante a oportunidade desse), assim seria aumentada a quantidade dos produtos, em cujo excesso e em cuja falta de um número de consumidores eles próprios produtivos consiste precisamente o mal, o qual de ambos os modos apenas se amplia” (HEGEL, 2010, § 245).

Também, cabe ressaltar, que não se pode garantir que o esforço convertido em trabalho garanta todas as satisfações⁷⁶.

A sociedade civil-burguesa não consegue, como compreende Hegel, superar as contradições que lhe são inerentes como, por exemplo, a formação de camadas enriquecidas entre poucas pessoas e a geração considerável da pobreza crescente das multidões. O momento da sociedade civil-burguesa no campo da eticidade permite Hegel criticar a imoralidade de suas relações privadas. O pensamento hegeliano não dissocia ética de economia. Nessa compreensão, a sociedade civil-burguesa é uma instituição ética que explicita a autonomia dos indivíduos através de suas paixões e desejos, subordinando a racionalidade do direito em uma abstração vazia em detrimento do particular naquilo que apenas formalmente afirma ser de todos: a propriedade. É nesse misto de direito e interesse que se opera também o reconhecimento necessário em seu ser-outro, mesmo que seja o da negação da condição miserável de alguns, mas sempre no alcance possível da compreensão ética de cada momento. Logo, se o espírito é o fim último absoluto do sistema hegeliano, então, abarca todos os momentos, incluindo a sociedade civil-burguesa como momento negativo e que esta não pode ter a última palavra.

3.4 O começo de uma conclusão: o Estado como solução da pobreza

*Não suportais que exista no Estado sequer um só infeliz
ou um só pobre.
(Louis Antoine Léon de Saint-Just – Euvres complètes)*

O Estado não surge por forças de interesse ou por arbitrariedade imposta aos indivíduos e famílias. Mas a sua gênese é o desdobramento da razão na história, de modo que o Estado já está presente na “Família” e na “Sociedade civil-burguesa” pelo princípio do reconhecimento ético na marcha do espírito, embora de forma abstrata ou aparente. A “Moralidade” como a esfera subjetiva do sujeito o constitui como aquele que se faz moralmente no seu agir no mundo

⁷⁶ “A sociedade civil burguesa não se encontra fundada sobre o princípio da igualdade, mas da concentração da satisfação. Não há compartilha em sua construção lógica, pois não haveria concentração se a co-satisfação fosse instaurada” (NOVELLI, *A pobreza nas Linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel: compreensão e solução*, 2017, p. 180).

até o reconhecimento de suas ações na “Eticidade” que, por sua vez, é o domínio das instituições, das leis e dos costumes efetivados no espírito de um povo. Hegel toma a ação moral e ética como o núcleo de seu pensamento. Pela ordem das razões, segundo o seu projeto de sistema, o conceito de eticidade é apresentado anteriormente ao momento da “família”, da “sociedade civil-burguesa” e do “Estado” e depois há o seu desenvolvimento. Devemos ter claramente a compreensão de que para Hegel a Eticidade é o fundamento do social, no conjunto das relações familiares, religiosas, institucionais, das subjetividades dos sujeitos nas determinações objetivas do mundo. Isto quer dizer que a Eticidade no momento do Estado é a realização da Ideia de liberdade por meio das instituições, ou a liberdade realizada e efetivada que vem ganhar uma nova forma de existência no reconhecimento dos sujeitos em cidadãos reconhecidos em suas instituições: “visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei compenetrando todas as relações, os costumes e a consciência de seus indivíduos” (HEGEL, 2010, § 274). Ora, se o Estado é a substancialidade ética na promoção da unidade de um povo, então, pelo seu caráter universal, o Estado aparece no limiar do crepúsculo como a solução para a pobreza.

A necessidade do Estado como mediador da pobreza já está presente na própria sociedade civil-burguesa por meio da “Administração pública” (*Polizei*) e nas “Corporações” (*Korporationen*), com o fim de regularizar as relações por meio dos direitos e dos deveres entre consumidores e produtores. No entanto, o Estado não só viabiliza a sociedade civil-burguesa, mas também a contradiz, assim como contradiz a família. O papel do Estado é de intervir no curso dos acontecimentos e isto suscita um embate no limiar dos conceitos: entre a intervenção e a não intervenção estatal está o limite de sua ação para não sufocar os germens da liberdade e do amor que brotam na família e nem desconfigurar a finalidade da sociedade civil-burguesa. Por outro lado, se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se a sua determinação é posta exclusivamente na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse do singular do mundo privado se apodera da esfera estatal, desviando de sua finalidade última para os interesses daquilo que é privado ou de poucos. Daí se segue que é um prazer ser membro do Estado, quando esse garante para o indivíduo privado a sua proteção em relação à indignação odienta da plebe e a proteção de seu distinto patrimônio (HEGEL, § 258, Obs.)⁷⁷. Mas, no referido parágrafo, Hegel afirma que a natureza do Estado é outra:

⁷⁷ “Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então *o interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. - Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele. A *união* enquanto tal é, ela

A *união* enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal; sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento têm por seu ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente (HEGEL, 2010, § 258, Obs., p. 230).

A sociedade civil-burguesa só pode ser reconhecida e cumprir o seu fim quando é no Estado, ou seja, ela não é menos do que é no momento do Estado. Aos olhos de Hegel, embora as iniciativas privadas para a solução da pobreza (hospitais, orfanatos) sejam algo louvável, é mais relevante, para solucionar tal problema, a união entorno de uma vida universal no Estado: “muito mais importante e necessário do que a disposição moral dos indivíduos que se mobilizam caritativamente para ajudar os despossuídos é a submissão a uma ordem ética na qual os mesmos indivíduos conheçam e reconheçam o que fazem com o alcance do universal” (NOVELLI, 2017, p. 185). Os indivíduos no momento do Estado alcançam a dignidade do universal. No seu agir livre não podem simplesmente buscar a própria satisfação desarticulada do bem-estar comum, de modo que o próprio bem-estar geral não pode ser objeto de apropriação privada. O Estado não é a mediação exclusiva dos interesses de alguns poucos, mas é a unidade efetivada por todos.

Quando Hegel fala do Estado, na *Filosofia do direito*, é “o claro dia festivo da vida ética”, segundo palavras de Rosenzweig (*Hegel und der Staat*), mas também deixa evidente que o caminho para a efetivação da ideia ética e universal na figura do Estado apresenta muitas adversidades. Hegel pensa o Estado em seu conceito, mas “o Estado existe no mundo; com isso, existe na esfera do arbítrio, do acaso e do erro; ações perversas podem desfigurá-lo de muitos lados” (§ 258, Obs.). Os Estados empiricamente existentes conservam traços dessa intervenção, quer dizer, conservam marcas de motivações particulares, critérios familiares e corporativos, além da pobreza como ação perversa capaz de desfigurar a realização do Estado. Essas quase *aporias* são elementos que de algum modo lhes cerceiam o movimento em direção à universalidade. Se faz então necessário que o Estado chegue até essas necessidades indecentes e efetive o reino da liberdade. Somente no Estado que esses (os pobres) não estão apartados: tanto o pobre (*arm*) quanto a plebe (*Pöbel*) estão inseridos na figura do povo (*Volk*). Isto quer dizer que não podem ser excluídos da constituição da unidade de um povo sobre a qual o Estado

mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal; sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento têm por seu ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 258).

se desagregaria. Para Hegel, o povo é uma organicidade viva⁷⁸ e não um amontoado de pessoas informe ou ainda “quando se fala de povo, assim do mesmo modo essencialmente de Estado [...] o povo sem Estado não merece respeito”⁷⁹. O povo no Estado é um todo orgânico autoconsciente porque o seu saber e o seu querer se coincidem substancialmente⁸⁰, e se há a miséria de uma multidão considerável é porque aí o Estado não se desdobrou em sua razão efetivada: “[...] o Estado como um elemento racional para si, é tomar a exterioridade do fenômeno, da contingência da miséria, do carecimento da proteção, da força, da fortuna etc. não como momentos do desenvolvimento histórico, porém pela substância do Estado” (HEGEL, 2010, § 258, Obs.). A substancialidade ética do Estado não pode ser apenas para-si, mas necessita ser tanto *em-si* como é *para-si*. Necessita pôr para-si as suas mazelas que o contradiz para então ver o que há de infinito e de racional em-si-e-para-si.

[...] essa substancialidade é o espírito que se sabe e quer, enquanto atravessou a forma da cultura. Por isso o Estado sabe o que ele quer, e o sabe em sua universalidade, enquanto algo pensado; por causa disso, ele atua e age segundo fins conscientes, segundo princípios conhecidos e segundo leis que não são apenas em si, porém para a consciência; e igualmente, à medida que suas ações se vinculam com as circunstâncias e as relações presentes, ele atua e age segundo o conhecimento determinado das mesmas (HEGEL, 2010, § 270, p. 241).

Embora Hegel compreenda que o Estado é a formação e promoção da unidade de um povo e o seu fim é o interesse universal como tal, a massa da pobreza (*Armut*) apesar de sua proporção numérica significativa e mesmo se situando no seio da plebe (*Pöbel*) não constitui unidade alguma. Na medida em que as pessoas aparecem e se caracterizam como despossuídas de recursos elas expõem a não presença do Estado em suas vidas. “A indignação é direcionada ao Estado, à ordem, ao mundo, como ele é. Indignação é, portanto, para Hegel uma força anti-

⁷⁸ “Em parte, as ocupações e poderes particulares do Estado e da sociedade civil-burguesa eram (cf. § 273 anotação) constituídos em corporação e em comunas independentes, por isso o todo era mais um agregado do que um organismo, em parte, eles eram a propriedade privada de indivíduos e, com isso, o que devia ser feito por eles mesmos, no que diz respeito ao todo, era confiado à opinião e ao bel-prazer deles. O *idealismo*, que constitui a soberania, é a mesma determinação, segundo a qual, no organismo animal, as suas assim chamadas partes não são partes, porém membros, momentos orgânicos, e cujo isolar e subsistir-para-si é a doença (ver *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 293)” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 278).

⁷⁹ “[...] [W]enn man vom Volk spricht, so ist es wesentlich sogleich Staat [...] das Volk ohne Staat verdient keinen Respekt [...]” (HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818 – 1831*, Itting 3, S. 676, apud NOVELLI, 2017, p. 185).

⁸⁰ “[...] que desdobra o Estado até ser a imagem e a efetividade da razão, no qual a autoconsciência encontra no desenvolvimento orgânico a efetividade de seu saber e de seu querer substanciais, tal como encontra na religião o sentimento e a representação dessa sua verdade enquanto essencialidade ideal, mas é na ciência que encontra o conhecimento livre, conceituado dessa verdade, enquanto uma e a mesma em suas manifestações que se completam, o Estado, a natureza e o mundo das ideias” (HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 2010, § 360).

estatal, porque é literalmente uma atitude subjetiva *a-social*” (RUDA, 2019, p. 17). A indignação ou a revolta (*Empörung*) é o elemento negativo e contrário ao Estado. A preocupação com a indignação, portanto, não é apenas o ódio dos pobres dirigido aos ricos, mas, antes, é se tornar um princípio estruturante do mundo, na forma da violência desinibida. A indignação da população como força política em sua dimensão latentemente universal indica, portanto, que o vínculo social já foi quebrado (RUDA, 2019, p. 17). O Estado e a população emergem juntos no mesmo ponto lógico. Para Frank Ruda (2019) a população pode ser uma das razões para o declínio do Estado que Hegel anunciou com a sua filosofia. Ocorre que Robert Pippin (2014, p. 176)⁸¹ assinalava que passou despercebido a famosa afirmação de Hegel, no “Prefácio” de sua *Filosofia do direito*, a saber, de que a filosofia só pode anunciar uma forma de vida quando ela chega ao seu fim: “quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo” (HEGEL, 2010, p. 44). Ora, a filosofia só começa quando algo já morreu. O envelhecimento do conceito significa que uma forma de vida está morrendo e apenas por conta disso pode ser compreendida. Se a população é o fim do Estado, o que seria a mesma coisa, anunciar que o fim não está apenas próximo, mas já está aí. Contudo, caberia considerar que esse fim não é propriamente um fim, um fim da história. Longe de significar um fim (*Entfremdung*) ou uma utopia da racionalidade interna do Estado, pelo contrário, o que se anuncia no horizonte é o alvorecer (*graue Eminenz*) de uma nova figura do conceito do qual ainda não temos acesso. Isso significa que o momento do Estado está no devir da história mundial como o percurso do espírito (HEGEL, 2010, § 341).

Visto que o Estado é o espírito objetivo efetivado, assim o indivíduo só tem objetividade e atua em sua eticidade sendo membro dele. Contudo, o espírito objetivado sempre traz consigo o risco da alienação (*Veräusserung*). A filosofia hegeliana é a auto-exposição do Todo neste “círculo de círculos”, como é apresentada na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, e, portanto, a filosofia política é momento incompleto do saber filosófico total (BOURGEOIS, 2000, p. 14). Em outras palavras, o pensamento político hegeliano tem a sua verdade no Estado. O Estado é o grau máximo de desenvolvimento enciclopédico do Espírito objetivo. Contudo, isto quer dizer

⁸¹ Neste artigo, intitulado “De volta a Hegel?”, Robert Pippin (2014 p. 178) estabelece uma análise sobre o pensamento de Slavoj Žižek afirmando que “Žižek admite que a *aporia* do “populacho” (*der Pöbel*) de Hegel, aparentemente uma subclasse permanente dos pobres, é uma marca da irracionalidade fundamental da imagem hegeliana da eticidade (*Sittlichkeit*) moderna. Žižek concorda com a análise de um autor recente, Frank Ruda, e diz que Ruda “tem razão de interpretar as curtas passagens de Hegel sobre o populacho em sua *Filosofia do Direito* como um ponto sintomático de sua filosofia do direito como um todo, quicá de seu sistema como um todo”.

que o Estado é o Espírito objetivo em sua relatividade ao Espírito absoluto. Se o Estado é a verdade completa do Espírito objetivo então ele tem a sua realização no Espírito absoluto, e a ele está subordinado (BOURGEOIS, 2000, p. 16). Isto quer dizer que as razões que organizam a política no momento mais elevado que é o Estado é apenas parte orgânica do Ser, isto é, a filosofia é a verdade da política.

A predominância do interesse pela política na filosofia hegeliana poder-se-ia observar que na análise de Lukács em sua obra sobre o *Jovem Hegel*, segundo observa Bourgeois (2000, p. 16), apresenta a ideia de que a filosofia hegeliana da maturidade seria uma compensação idealista da experiência política frustrada dos ventos da Revolução Francesa em uma Alemanha atrasada. O que Bourgeois rejeita da explicação de Lukács é que o projeto hegeliano não é constituído pelo caráter negativo da experiência política alemã, mas pela própria vida política em sua realidade manifesta ser incapaz de conduzir os homens à felicidade e liberdade. É por isso que o seu projeto é mais uma filosofia especulativa do que um pensamento exclusivamente político. É pela negatividade da esfera política que Hegel busca a positividade na vida filosófica: o momento do Estado não é a última exposição do *manual sistemático* de seu curso sobre Filosofia do Direito, mas está no devir da *história mundial* como o percurso do espírito (HEGEL, 2010, § 347). O projeto hegeliano é do homem reconciliado com o seu Si por meio da cultura e do autoconhecimento no fazer de si mesmo (na arte, na religião e na filosofia), e, portanto, o domínio acanhado da política não é suficiente, embora seja o único caminho para erigir o monumento granítico da liberdade reconhecida e objetivamente efetivada em seu ser outro para a *vida infinita*.

O terceiro capítulo buscou apresentar a pobreza no momento do espírito objetivado em sua essência, na liberdade capaz de se efetivar no mundo como espírito transformado em necessidade mundana. Embora o Espírito objetivo não se esgote em seu retorno à natureza, a riqueza e a pobreza, por outro lado, surgem como contradição dialética no Espírito objetivo, como interesse e consequência. O trabalho que anuncia a riqueza e o poder coloca imediatamente seu contrário e sua negação: a pobreza. A pobreza foi inicialmente apresentada como tema transversal na lógica do mundo do trabalho, pois este se ocupa da riqueza de um povo, até a sua estrita relação com a miséria pelo modo como a sociedade civil-burguesa se organiza. O elemento da desigualdade é produzido a partir do espírito e se eleva até uma desigualdade da habilidade, do patrimônio, e mesmo da cultura intelectual e moral. Isto quer

dizer que mesmo o trabalho sendo a realização e o reconhecimento de todos para todos, visando a reciprocidade ética idealizada entre trabalhador e consumidor, e, embora, a sociedade civil-burguesa produza riquezas, a desigualdade e a pobreza ainda estão presentes. Neste sentido, apresentamos as possíveis soluções da pobreza no seio da sociedade civil-burguesa, mas argumentamos que o mal da pobreza só será suplantado na suprassunção (*Aufhebung*) da mesma sociedade civil-burguesa. Isto tem o seu local e momento no Estado. Compreendemos que a sociedade civil-burguesa não consegue, como afirma Hegel, superar as contradições que lhe são inerentes como, por exemplo, a formação de camadas enriquecidas entre poucas pessoas e a geração considerável da pobreza crescentemente das multidões. Por fim, a massa da pobreza apresenta a pobreza da massa se não for acolhida pelo Estado. Para Hegel, assim como economia e ética estão intrinsecamente associadas, há uma formação correlata da dignidade humana segundo as condições de trabalho. Essa compreensão só pode ser reconhecida no Estado. É em sua universalidade que a particularidade da pobreza e principalmente dos mais pobres pode ser acolhida e novamente o homem pode retornar a si mesmo em sua interioridade enriquecida no *conceito vivo*, que é o próprio homem.

QUARTO CAPÍTULO: BREVES CONSIDERAÇÕES DO TRABALHO PARA UMA ANÁLISE DO SISTEMA HEGELIANO

1.1 O conceito trabalho como teleologia

Tudo trabalha na Natureza; os animais trabalham, como tu, mas o trabalho deles, como sua inteligência, limita-se ao cuidado da própria conservação. Essa é a razão pela qual, entre os animais, o trabalho não conduz ao progresso, ao passo que, entre os homens, tem uma dupla finalidade: a conservação do corpo e o desenvolvimento do pensamento, que também é uma necessidade, e que o eleva acima de si mesmo.

(Allan Kardec – O livro dos espíritos, item 677)

A filosofia hegeliana é constantemente debatida sobre a questão da finalidade. Algumas interpretações apontam que há um encadeamento linear de oposições em oposições até um momento de desenvolvimento máximo: podemos apontar os debates sobre o fim da arte, o fim da história, ou de um certo determinismo lógico na *Ciência da Lógica*. Outros, contudo, apontam que a filosofia hegeliana é um sistema aberto cuja forma seria mais próxima de uma espiral ascendente, que pressupõe um retorno, não ao mesmo ponto, mas enriquecida no próprio movimento do Espírito.

A célebre definição de Hegel, apresentada na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§ 17), apresenta a sua filosofia como a auto exposição do Todo, neste “círculo de círculos”, sem um começo ou fim determinado. Ora, se a ideia da totalidade é circular como poderemos relacionar com a ideia de um *télos* (fim), de uma finalidade? Se o trabalho é a realização de um fim ou de um desejo, portanto, de um movimento linear, como poderemos acomodá-lo no movimento (circular) do sistema hegeliano?

Para iniciarmos esta exposição o tema da teleologia remonta à filosofia grega. Aristóteles⁸², mais precisamente, apresenta a realidade a partir de um princípio auto organizador, semelhante ao que ocorre no momento do trabalho realizado pelo homem. Quando vemos uma casa, por exemplo, vemos o resultado do trabalho-técnico, na qual a causa eficiente da casa é o artesão que a fez; a causa material, o barro ou a madeira; a causa formal, a ideia da casa presente na mente do executor e a causa final é servir de abrigo⁸³. No momento do trabalho

⁸² ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

⁸³ Na *Metafísica* encontramos: “Distinguem-se quatro causas: a primeira é a essência, a forma própria de cada coisa [*Causa formalis*] porque o que faz que uma coisa seja está completamente na noção daquilo que ela é; a razão de ser primeira é, portanto, uma causa e um princípio. A segunda é a matéria, o substrato [*Causa materialis*]; a terceira é o princípio do movimento [*Causa efficiens*]; a quarta, que corresponde à precedente, é a causa final

podemos identificar as diferentes causas atuando sobre a realidade e perceber que elas são distintas, isto é, não há qualquer semelhança entre o barro da casa e o homem que a constrói. Nos produtos da natureza, contudo, torna-se mais complexa esta distinção, porque nos seres vivos não há um agente intencional externo realizando aquilo que se tornarão. Assim como, por exemplo, não há uma diferença entre a lagarta se tornar uma borboleta, pois o produtor desta atividade (causa eficiente) e o material (causa material) que irá ser trabalhado são os mesmos, ou seja, quando nos referimos ao trabalho da vida orgânica equivale dizer que é, em todo o seu processo, sempre um outro de si mesmo. Nesse sentido, os organismos vivos revelam que a causa final é a causa primeira, pois a finalidade do ser vivo é manter a própria vida e da sua espécie. Diferente disso são os objetos de arte, que são constituídos segundo uma subjetividade externa a eles.

O tema da Teleologia na *Ciência da Lógica*, afirma Silva⁸⁴, tem por tarefa apresentar a finalidade por meio de duas exposições: (1) por um lado, a teleologia interna que se aproxima do *nexus finalis* (causa final); e (2), por outro lado, a teleologia externa que se relaciona com a *nexus efficiens* (causa eficiente).

A nossa hipótese, seguindo Silva, é apresentar que todo esquema teleológico retilíneo pressupõe uma subjetividade atuante na produção dos fins (causa eficiente); por outro lado, deve-se admitir um modelo teleológico circular que opera sem a intervenção de uma subjetividade (causa final). No primeiro caso, a ideia de fim remonta à causa eficiente, relativa à finalidade externa da experiência humana em sua efetivação. No segundo caso, como causa final, a ideia de fim está relativa à teleologia interna do próprio movimento da realidade sem a intervenção de qualquer subjetividade ou consciência.

Dessa maneira podemos entender que o trabalho técnico é restrito à causa eficiente, isto é, a uma teleologia externa. O movimento do fim segue o modelo causal em que uma causa eficiente (agente) trabalha um material dado, transformando-o segundo a sua vontade e realizando no objeto a sua finalidade subjetiva. Nesta teleologia, o fim é o propósito intencional do agente que é causa do movimento e da transformação do objeto, segundo o seu desejo. O fim não está inscrito no material, mas é comandado de fora, por um agente externo. O que temos aqui é o fim finito da teleologia externa. Em outras palavras, os fins constituídos no trabalho

das outras [*Causa finalis*], o bem, porque o bem é o fim de toda produção”. ARISTÓTELES, 1981, I (Alfa), III, 983a 24. Ver também a *Física*, 1991, Livro II, cap. III.

⁸⁴ SILVA, M. Z.A. *A teleologia especulativa de Hegel: vida lógica e vida do espírito* (tese de doutorado), Unicamp, Campinas: 2006.

técnico na forma de um produto é meio para outros fins, assim como a ferramenta possui a finalidade para outros fins.

Logo, fica claro que a teleologia externa produz um fim que é imediatamente rebaixado a meio, que é fim para outras finalidades e, que, portanto, produz sempre um fim finito. Deste modo, a atividade teleológica não cumpre aquilo que o seu próprio nome designa, o *télos*. A determinação do conceito de fim se perde, pois, “o fim alcançado é, por isso, somente um objeto, que é também, por sua vez, meio e material para outros fins; e assim por diante, até o infinito” (HEGEL, *Ciência da lógica*, § 211). Contudo, há no fim desse processo algo de positivo, a saber, que o em-si do objeto é o conceito que nele se realiza como finalidade. Em outras palavras, o objeto é a realidade da interioridade do conceito cuja realização está submetida ao fim somente de um modo exterior, isto é, pela causa eficiente de um agente.

Como resultado da Teleologia temos uma perfeita objetividade sendo realizada pelo conceito de fim que se determina no objeto, formando uma nova unidade, diferente da objetividade inicial. Nessa exposição, a teleologia externa apresenta um hiato entre o sujeito e objeto a ser transformado, cuja superação deve se dar por meio da suprassunção do sujeito com o objeto. Esses são os limites do trabalho técnico objetivo.

Contudo, na singularidade do ser vivo o seu princípio e o seu fim se coincidem, pois não podemos separar no todo vivo aquilo que é o seu fim, que atualiza e efetiva o seu próprio material, conservando a si próprio, que não permite ser analisado separadamente. Assim é o conceito que se apresenta análogo ao organismo vivo, como um composto na unidade corpo e alma. Hegel define a vida na *Filosofia da Natureza* como “a união de oposições em geral, não somente a oposição do conceito e da realidade. A vida é onde o interior, causa e efeito, fim e meio, subjetividade e objetividade, etc., [tudo isto] é uma e mesma coisa” (1997, § 337 A). Nela o produtor é igual ao produzido, o seu desenvolvimento não vem de fora, mas constituído por um movimento interno. “No [ser] vivo o fim é uma determinação e uma atividade imanentes na matéria, e todos os membros são, um para o outro, tanto meio quanto fim” (HEGEL, 1995, § 57)⁸⁵. A vida orgânica é orientada pelo seu *télos* interno, que nada tem a ver com a teleologia externa do seu mundo, que embora seja relevante, aqui, é secundária. A vida se realiza teleologicamente se conservando enquanto tal.

⁸⁵ “Além disso, o princípio da faculdade-do-juízo reflexiva no que toca aos *produtos vivos da natureza* e determinado como o *fim*, o *conceito* ativo, o universal em si mesmo determinado e determinante. Ao mesmo tempo, rejeita-se a representação da *finalidade externa* ou *finita*, na qual o fim é apenas uma forma exterior para o meio e o material em que se realiza. Ao passo que no [ser] vivo o fim é uma determinação e uma atividade imanentes na matéria, e todos os membros são, um para o outro, tanto meio quanto fim” (HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas I*, 1995, § 57).

Hegel consegue distinguir a finalidade do trabalho técnico da finalidade da natureza. Pois o fim que atua na natureza é um fim interno que mostra o movimento da vida orgânica atuando sem uma intencionalidade subjetiva; ao passo que, na técnica o fim é orientado externamente, cujo movimento é realizado por um elemento exterior, causa eficiente, que atua de modo intencional (SILVA, 2010, p. 87). A diferença fundamental entre o trabalho da técnica e o trabalho da finalidade da natureza é que a natureza possui, intrinsecamente, o princípio do movimento em si. A natureza não precisa de uma intencionalidade externa para realizar os seus fins, como precisa a arte. Contudo, ambos se desenvolvem a partir de uma forma, isto é, os objetos artísticos e os objetos da natureza possuem a finalidade inscrita na sua própria forma. A forma do objeto de arte está na ideia do seu executor, como causa eficiente; enquanto a finalidade da natureza está implícita na forma imanente da sua espécie, como causa final.

Mas sabemos, acrescenta Silva (2010, p. 87), “como leitores de Hegel, que nem a ideia imediata e nem a vida orgânica são o ápice e o acabamento do sistema. É verdade que a vida biológica é o grau mais alto a que chega a natureza, contudo, a vida lógica é o grau mais ínfimo e imediato da ideia; o que ambas tem em comum é que serão superadas pela vida do espírito”. Em outras palavras, o percurso da ideia até a ideia absoluta segue o processo da teleologia interna.

Como Hegel já havia se antecipado, no final da Lógica temos um retorno à vida⁸⁶. Hegel se aproxima de Aristóteles: a vida é um movimento cuja finalidade não é determinada por um propósito intencional de uma consciência, mas há uma inteligência “oculta” atuando na realidade do processo, como o *nous* de Anaxágoras ou o lógico no movimento do Espírito. O desenvolvimento máximo da objetividade segundo o conceito de fim é a vida orgânica da natureza: “ora, a natureza não é justamente alguma coisa de firme e de acabado para si mesma, que portanto poderia subsistir sem o espírito; mas só no espírito ela chega a sua meta e a sua verdade. Igualmente o espírito, por sua parte, não é simplesmente um Além abstrato da natureza; mas só é verdadeiro e verificado como espírito na medida em que nele contém a natureza como suprasumida” (HEGEL, 1995, § 96 A). Este é o modelo do fim interno da vida, cuja finalidade consiste em se desenvolver e intensificar aquilo que ela é.

Embora a ideia imediata seja a vida, a vida não se esgota na ideia lógica. A ideia perpassa pelo conhecimento-de-si enquanto ideia, para retornar à própria vida como ideia absoluta. Nesse

⁸⁶ “Assim a ciência se divide em três partes:

I — A lógica, a ciência da ideia em si e para si;

II — A Filosofia da Natureza, como a ciência da ideia em seu ser-outro

III — A Filosofia do Espírito, enquanto ideia que em seu ser-outro retorna a si mesma” (HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas I*, 1995, § 18).

sentido, a vida é o movimento finalista circular, mas ela não é o último momento do sistema hegeliano, pois precisa ser negada pelo espírito. O espírito nega a natureza, mas sem destruí-la, pois, ao se determinar suprassume e se reconstrói como uma segunda natureza. O espírito, portanto, é a expressão do movimento interno, a teleologia interna, tanto do espírito subjetivo, que conhece e é dotado de vontade, quanto do espírito objetivo, que age eticamente e constrói o mundo da cultura e da história.

O conceito trabalho – segundo a nossa proposta – é um movimento que realiza um fim (*télos*). O conceito trabalho é o próprio movimento da causa eficiente e da causa final, por meio do qual o mundo se determina. Se por um lado, o conceito trabalho é um movimento retilíneo que pressupõe uma subjetividade atuante na produção dos fins, logo, a ideia do conceito trabalho deve ser compreendida como causa eficiente de um agente sobre a matéria, na oficina do mundo, relativa à teleologia externa. Desse modo, por meio do trabalho do espírito subjetivo e do espírito objetivo, entre a subjetividade e a objetividade, que se é possível determinar o mundo em que vivemos. Por outro lado, o conceito trabalho em-si e para-si é o espírito absoluto como expressão do movimento interno, causa final ou teleologia interna da realidade. Contudo, cabe considerar, que o conceito trabalho em-si e para-si não é qualquer movimento vulgar, mas é todo movimento que realiza a superação dos momentos anteriores na vida eterna do espírito. Em última análise, o espírito absoluto não age por necessidade, mas por puro deleite e liberdade. Logo, o conceito trabalho no espírito em-si e para-si é o trabalho da liberdade, que não é nenhum esforço ou algo penoso, mas como teleologia interna da própria vida do espírito que se engendra e se desfruta.

O terceiro silogismo é a ideia da filosofia, que tem *a razão que se sabe*, o absolutamente universal, por seu *meio-termo* que se cinde em *espírito e natureza*; que faz do espírito a pressuposição, enquanto [é] o processo da atividade *subjetiva* da ideia essente *em si*, objetivamente. O *julgar-se* pelo qual a ideia se reparte nas duas aparições (§§ 575-576) as determina como manifestações *suas* (as da razão que se sabe), e o que se reúne nela é que a natureza da Coisa – o conceito – é o que se move para a frente e se desenvolve; e esse **movimento** é igualmente a **atividade** do conhecimento, a ideia eterna essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra e desfruta, como espírito absoluto (HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*. § 577, 1997, grifo nosso).

O trabalho – como apresentamos – é uma atividade orientada a um fim (*télos*). O trabalho para os espíritos finitos, portanto, faz a atividade humana escapar da simples repetição na medida em que o trabalho é refletido dentro dele mesmo. O movimento do trabalho em-si é verdadeiramente a possibilidade da espiritualização da vida humana, na medida em que ele

lança fora as satisfações muito imediatas da vida humana natural e o sujeito se afirma em sua realidade verdadeiramente espiritualiza.

O trabalho humano supera esse limite de sua objetivação como trabalho quando se aplica ao homem enquanto tal, enquanto ser vivo espiritual. Com efeito, a atividade educadora completa-se, em sua interação formadora, quando o educado torna-se capaz de formar-se por ele mesmo, tomando assim para si todo o trabalho da cultura (BOURGEIOS, 2004, p. 80).

O trabalho ultrapassa os limites da simples objetivação das coisas perecíveis, segundo a satisfação de uma consciência natural (animal), quando este trabalho passa ao trabalho da consciência-de-si (quando se aplica ao próprio homem), reconhecendo a sua verdadeira dimensão espiritual. O homem, como espírito, não se resume no trabalho, mas na afirmação objetiva e absoluta da universalidade da razão ou do pensamento: ser um espírito é ser vontade pensante no próprio movimento da razão (BOURGEIOS, 2004, p. 87). A consciência-de-si consegue escapar desse emaranhado de rupturas que a consciência natural vivencia como sua totalidade em direção à totalização filosófica-científica, suprassumindo os fenômenos subjetivos de sua existência.

Por meio do trabalho da educação (*Bildung*) o homem é capaz de formar-se por si mesmo, a partir de uma base enriquecida objetivamente no desenvolvimento de uma história. O homem como objeto de si no interior do ser de uma *segunda natureza*, de um mundo criado pelo próprio homem, que permite que este reproduza-se ele próprio a partir de suas bases históricas é, nas palavras de Bourgeois (2004, p. 78), “o desaparecimento natural da diferença entre o sujeito e o objeto [...] por meio do qual o homem se torna o que ele é”. Assim, o homem é capaz de se conhecer e reconhecer na história de sua espécie, como o sujeito e o objeto histórico, em cada etapa de sua própria humanidade. A história como o conjunto das ações humanas ao longo do tempo é a história dos objetos humanos (dos atos do Espírito), o esforço histórico, *por meio do qual o homem se torna o que ele é*: espírito que tem consciência de sua liberdade e que efetiva essa liberdade. Eis o propósito do trabalho do conceito em externalizar aquilo que ele é, entre o jogo inaugural da ideia e o saber final do espírito absoluto, enquanto princípio interno que move todo o processo. Esse princípio é a própria vida em si mesma que revela a estrutura do conceito absoluto como finalidade interna, ou seja, como um trabalho cuja finalidade é um círculo virtuoso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem como espírito não se resume no trabalho, mas, por meio dele, afirma de modo objetivo e absoluto a universalidade da razão ou do pensamento. Ser um espírito é ser vontade pensante no próprio movimento da razão e o trabalho está, portanto, entre o jogo inaugural da ideia transformada em direito até o gozo ou saber final do espírito, isto é, do homem enquanto espírito que se sabe espírito.

Considerar o homem enquanto homem é o mesmo que considerar o homem como espírito, pois a sua essência é a liberdade. Esse valor inalienável da condição humana não tem nada de abstrato ou vazio. Pelo contrário, ser espírito é ser na autodeterminação da sua história. Hegel se identifica plenamente com o real-razional do processo histórico que é, ao mesmo tempo, a realização gradual tanto da liberdade quanto da igualdade. Justamente em razão da racionalidade do real, sabemos que a liberdade, e não a escravidão, tornou-se “condição natural” do homem. A liberdade é, sim, um direito natural e inalienável, mas de uma natureza produzida pela história, de uma “segunda natureza”. A liberdade e a igualdade são direitos inalienáveis porque são resultado do progresso, da luta complexa e contraditória, também do mundo do trabalho, para erigir um mundo novo em que possa se realizar e se reconhecer. O progresso é, para Hegel, marcado pela inclusão de todo e qualquer ser humano, inclusive o ex-escravo, sob a categoria de homem, enquanto tal, dotado de direitos inalienáveis. Esse processo histórico é irreversível, a escravidão não pode retornar, porque cada um sabe que não pode ser escravo. Esse processo adquiriu o significado de uma verdade aceita universalmente, pois o homem tomou consciência da sua liberdade e da sua racionalidade subjetiva.

Essa segunda natureza não é uma ilusão. Essa natureza recolocada como direito é o mundo irreversível que nós criamos, na qual toda nova configuração só pode ser recolocada em seu interior. Todo progresso é, para Hegel, uma ideia de superação da imediatez, como história. O resultado desse processo, como o nosso filósofo apresentou no adendo do § 502 da *Enciclopédia*, está no interior dessa segunda natureza, na sociedade: “a sociedade é a condição em que somente o direito tem uma realidade própria”. A sociedade ou, para ser mais preciso, o Estado.

O Estado é a superação do estado de natureza e da violência, cuja ideia de liberdade só pode ser verdadeiramente efetivada no Estado. Antes dos parágrafos finais da *Filosofia do direito*, a “luta formal pelo reconhecimento”, isto é, a luta do escravo para ser reconhecido como sujeito de direitos cai “antes da história real” (§ 349 A). Enquanto há escravidão, enquanto não há reconhecimento recíproco, não há propriamente Estado. Dessa maneira, podemos também

afirmar que se o pobre não é acolhido no Estado, não há, ainda, propriamente Estado. A pobreza é um resquício do estado de natureza como o lugar sem direitos inalienáveis, uma vez que a vida dos indivíduos é posta à prova. Mas em Hegel não há a anulação do direito, nem sequer a restrição da esfera dos direitos inalienáveis do sujeito, mas sua decisiva ampliação.

O trabalho tem a sua verdade mais explícita no momento do espírito objetivo, isto é, no momento do espírito em seu mundo. O seu mundo é o mundo que é seu. Hegel não cessará de repetir que o espírito não é senão o que ele se faz: sua essência é a autodeterminação ou a liberdade. Contudo, o espírito é primeiro para si na medida em que se impregna no mundo natural, essa primeira natureza, com a sua espiritualização subjetiva, que Hegel a chama de “direito”. O direito em seu sentido mais geral é a própria liberdade do espírito pelo qual ele se objetiva no mundo, tornando-se necessidade mundana: primeiro na posse, depois por meio do trabalho escravo, no reconhecimento da propriedade, no trabalho social, e, por fim, no reconhecimento de si e do outro como livres. Mas em todas essas etapas do espírito, de uma maneira ou de outra, é quase espantoso reconhecer que há sempre a pobreza e a alienação no mundo do trabalho. O espírito objetivado traz sempre consigo o risco da alienação ou a explicitação da sua pobreza. A pobreza do espírito, tomada como carecimento ou falta, é o espírito que ainda não se sabe enquanto livre e autor de suas próprias determinações. O espírito objetivado tem a sua verdade e encarnação na vida comunitária, familiar e instituída pela eticidade. A pobreza, contraditoriamente, aparece tanto no momento em que o espírito se objetiva na negação de si, como é também exposta no momento da eticidade nas relações mais mediadas e concretas no mundo social.

A pobreza tem a marca do homem, assim como a barbárie tem o rosto humano. Mas devemos retomar o que Hegel escreveu no § 10 da *Filosofia do direito*: “o homem, que é racional *em-si*, deve contemplar a produção de si mesmo pelo trabalho, através da saída de si, mas deve também tornar-se real (*para-si*) mediante o retorno à própria interioridade”. A autoprodução do homem é inseparável da cultura por meio do trabalho. De modo que transformar a natureza pelo trabalho é o mesmo que transformar a si mesmo no trabalhar. A cultura é a *realização* do espírito absoluto pela reflexão do trabalho. Na medida em que o homem se distancia de si mesmo surge o outro como conflito e reconciliação. E nesse embate cruento o mundo da cultura, essa segunda natureza, parece exigir um caminho de reconciliação árduo e longo. É mais fácil o homem se reconciliar com a natureza do que com o mundo social erigido pelo próprio homem, pois a riqueza e o poder se apresentam como obstáculos imensos da desigualdade. E a sua superação é tarefa da razão histórica.

Embora não tenha sido o objetivo do presente texto mostrar todas as faces do conceito trabalho, mas muito mais apresentar o trabalho como um dos elementos constitutivos da consciência-de-si e do mundo social, cuja atividade apresenta a finalidade implícita de pôr as determinações do espírito no curso da história. O processo de trabalho é verdadeiramente a condição fundamental da existência do ser humano, ele é a condição universal, ontológica, por meio do qual o homem vem-a-ser o que é. É ele que enlaça seres humanos e natureza. O trabalho é inteiramente humano, em qualquer momento do seu desenvolvimento, mas é essencialmente trabalho do espírito na consciência que se exterioriza no espírito de um povo.

Salta aos olhos, já passados os tempos chamados da modernidade, a encarnação do conceito trabalho no advento de novas técnicas e formas de produção capitalista, do trabalho assalariado, da democracia burguesa, do individualismo, do emprego, que nos fizeram acostumar com uma certa compreensão do que fosse o trabalho e o seu mundo, muitas são as transformações que atingem a ambos. No rastro dessas transformações, muitos autores chegam a anunciar o fim do trabalho (Claus Offe), ou pelo menos do emprego (Jeremy Rifkin), ou denunciam o excesso do trabalho na sociedade do desempenho (Byung-Chul Han), que na verdade produz uma sociedade do cansaço, ou o surgimento do trabalho autônomo e do tempo livre em lugar daquele feito para outrem (André Gorz), ou o surgimento de um trabalho tido como "imaterial" (Antonio Negri), entre tantas novas determinações. Mas o local original do trabalho como atividade do espírito, no interior da consciência, que é capaz de se externalizar na arte, na religião e na filosofia são expressões infinitas do verdadeiro trabalho. Mesmo fora do âmbito marxista, o caráter penoso do trabalho não é atribuído ao trabalho em si, mas às condições sociais em que ele é realizado nas sociedades industriais. Em suma, ao final desse processo ou do percurso da razão na história, temos sempre o engendramento de novas formas do espírito e, aqui, parece que o espírito não é tão pobre, nem se apresenta em seu sentido abstrato, vazio e indeterminado, mas pleno de determinações, efetivado, realizado e, portanto, concreto, preenchido e enriquecido pelo trabalho na história universal.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2000.

_____. *Hegel: os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: ed. Unisinos, 2004.

BRESCIANI, M. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Herausg. von Hansgeorg Hoppe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. A Ciência da Lógica*, Volume I. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. A Filosofia da Natureza*, Volume II. Trad. de José Machado. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830)*. Volume III, Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Apresentação de Henrique Cláudio de Lima Vaz e tradução de Paulo Meneses. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2011.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staawissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, Werke 7.

_____. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 – 1831*. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting. Vierter Band: Philosophie des Rechts, nach der Vorlesungsnachschrift von K.G. Griesheims 1824/25, Philosophie des Rechts Nach der Vorlesungsnachschrift von D.F. Strauß 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Loyola, 2010.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio* – Terceira parte: “A eticidade” – Segunda seção: “A Sociedade Civil” (fd). Trad. Marcos L. Müller. In: *Textos Didáticos*, nº 21. Campinas: ifch-Unicamp, 2000.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio* – Terceira parte: “A eticidade” – Terceira seção: “O estado” (fd). Trad. Marcos L. Müller. In: *Textos Didáticos*, nº 32. Campinas: ifch-Unicamp, 1998.

_____. *O sistema da via ética*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *System der Sittlichkeit*. Hamburg: Meiner, 2002.

HOBBS, T. *O Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva, 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

INWOOD, M. *Dicionário Hegel/Michael Inwood*. Trad. Álvaro Cabral; revisão técnica, Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KARDEC, A. *O livro dos espíritos*. Trad. Salvador Gentile. Araras, SP: IDE, 2009.

KONDER, L. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LOSURDO, D. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Trad. Ana Maria Chiarini, Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019.

LASLETT, P. *O mundo que nós perdemos*. Lisboa: Cosmos, 1975.

NOVELLI, P. G. A. *A pobreza nas Linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel: compreensão e soluções*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, v. 14, n. 23, p. 168 - 189, 2017.

_____. *A solução do problema da pobreza através dos órgãos de vigilância na Filosofia do Direito de Hegel*. Ágora Filosófica, v. 17, n. 1, p. 24 - 45, 2017.

_____. *Os sentidos da pobreza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Revista Dialectus, v. 5, n. 12, p. 353 – 373, 2018.

PIPPIN, R. *De volta a Hegel?*. Trad. Ricardo Crissiuma. Novos Estudos, 98, p. 163 – 182, 2014.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

RUDA, F. *A população ou: o fim do Estado hegeliano*. Trad. Ricardo Crissiuma. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, v. 16, n. 28, p. 1 - 21, 2019.

SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SILVA, M. Z.A. *A teleologia especulativa de Hegel: vida lógica e vida do espírito* (tese de doutorado), Unicamp, Campinas: 2006.

SILVA, M. Z.A. *Teleologia circular: a centralidade da vida em Hegel*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 7, n. 12, p. 76 – 90, janeiro – 2010.

TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. *Hegel: sistema, método e estrutura*. – São Paulo: Realizações Editora, 2014.