

Messias Silva Manarim

**O TRABALHO DO CONCEITO E O CONCEITO DE
TRABALHO NA OBRA DE HEGEL:
Elementos na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ulisses Razzante Vaccari.

Florianópolis
2018.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Manarim, Messias Silva

O Trabalho do Conceito e o Conceito de Trabalho
na Obra de Hegel : Elementos na Fenomenologia do
Espírito e na Filosofia do Direito / Messias Silva
Manarim ; orientador, Ulisses Razzante Vaccari,
2018.

150 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. trabalho. 3. conceito. 4.
Hegel. I. Vaccari, Ulisses Razzante . II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Messias Silva Manarim

**“O TRABALHO DO CONCEITO E O CONCEITO DE TRABALHO
NA OBRA DE HEGEL:
ELEMENTOS NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E NA
FILOSOFIA DO DIREITO”**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 24 de setembro de 2018.



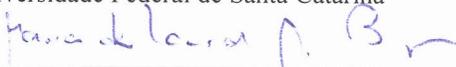
Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



Prof. Ulisses Razzante Vaccari, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina



Prof.ª Maria de Lourdes Alves Borges, Dr.ª
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Pedro Fernandes Galé, Dr.
Universidade Federal de São Carlos
Com participação por videoconferência

Prof. Roberto Wu
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - UFSC
Portaria nº 2044/2016/GR

Dedico a aquele que virá.

Dedico a todos que mantêm viva a chama da liberdade.

AGRADECIMENTOS

Nestes tempos difíceis, parafraseando o título da obra de Dickens, são muitos aqueles que temos de agradecer. As contribuições advindas podem ser de forma direta ou indireta, mas foram decisivas para que se alcançasse este momento. Cabe salientar que qualquer erro ou omissão são de minha inteira responsabilidade.

Não faço agradecimentos em tom que foge aquilo que acredito, então, sem nenhuma dúvida não posso deixar de mencionar meus mestres na nobre arte da filosofia: a primeira referência é a meu primeiro orientador na filosofia, professor Hebeche, que me acompanhou no TCC e no primeiro ano do mestrado.

Sou extremamente grato aos professores: Denilson Werle, Claudia Drucker, Alessandro Pinzani, Roberto Wu, Werner Euler, Maria de Lourdes, e ao Professor Nazareno, sem os quais não teria obtido as condições filosóficas para desenvolver o presente trabalho.

Quero enaltecer e dedicar meus sinceros agradecimentos ao meu orientador no presente trabalho, Professor Ulisses, que de forma paciente e cuidadosa tem me orientado.

Por fim, tenho de agradecer aos meus familiares, mesmos aqueles que pensaram ser demasiado estranho para um indivíduo oriundo da atividade agrícola possa ter estudado filosofia.

Aos meus pais, pelo espírito aguerrido com que levam a vida, e que me foram transmitidos.

Aos meus sinceros amigos, com os quais compartilho o mesmo ar de esperança e de luta por um mundo revolucionado pelos de baixo.

A minha companheira, Laís, com quem divido a vida e o amor pelo conhecimento.

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; não é a universalidade extraordinária dos dotes da razão que se corrompe pela preguiça e soberba do gênio; mas sim, é a verdade que se desenvolve até sua forma genuína, e é capaz de ser a propriedade de toda a razão consciente-de-si.(Hegel, Fenomenologia do Espírito, p. 69)

RESUMO

A presente dissertação visa traçar o caminho hegeliano de construção do conceito de trabalho. Isso está expresso em duas partes: uma que mostra o caminho para se chegar ao conceito, passando pelo histórico da *Fenomenologia do Espírito*, a dialética em Hegel e sobre o espírito. Transitando pelos movimentos da consciência: certeza sensível, percepção e entendimento, e a passagem da consciência para a consciência-de-si, onde trataremos da vida, do ser-para-si e da multiformidade da vida. O trabalho entra na dialética do senhor e do escravo, onde será decisivo para transformar o desejo na coisa a ser fruída. A segunda parte visa demonstrar a construção do conceito de trabalho nas obras hegelianas, de forma detida na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*, mostrando as similitudes e as dissonâncias entre as obras no que tange ao desenvolvimento do autor acerca desse conceito. Cabe salientar aspectos marcantes que estarão relacionados ao conceito de trabalho: formador/educador, produção da vida, carecimentos, universalidade, riqueza e miséria, divisão do trabalho, obra, liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Trabalho. Conceito. Hegel.

ABSTRACT

The present dissertation aims at tracing the Hegelian way of constructing the concept of labor. This is expressed in two parts: one that shows the way to get to the concept, passing through the history of the *Phenomenology of the Spirit*, the dialectic in Hegel and the spirit. Transiting through the movements of consciousness: sensory certainty, perception and understanding, and the transition from consciousness to self-consciousness, where we will deal with life, being-for-self and the multiformity of life. Labor enters the dialectic of master and slave, where it will be decisive to transform the desire into the thing to be enjoyed. The second part aims to demonstrate the construction of the concept of labor in Hegelian works, in a way that is part of the *Phenomenology of the Spirit* and the *Philosophy of Right*, showing the similarities and dissonances between the works in relation to the author's development of this concept. Emphasis should be placed on the following aspects of the concept of work: trainer/educator, production of life, deficiencies, universality, wealth and misery, division of labor, work, freedom.

KEYWORDS: Labor. Concept. Hegel.

LISTA DE ABREVIATURAS

CL – Ciência da Lógica

ECF – Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio

FD – Filosofia do Direito

FE – Fenomenologia do Espírito

LHF – Lições de História da Filosofia

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 19 |
| PARTE I - O TRABALHO DO CONCEITO: O CAMINHO DA CONSCIÊNCIA AO TRABALHO..... | 23 |
| 1. DIALÉTICA E FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: o conceito e a obra..... | 25 |
| 1.1 Fenomenologia do Espírito | 25 |
| 1.2 A Dialética em Hegel..... | 30 |
| 1.3 O Espírito..... | 37 |
| 2. DA CONSCIÊNCIA A CONSCIÊNCIA-DE-SI: Entre a Consciência das Coisas e a Consciência que Produz as Coisas | 41 |
| 2.1 Momentos da Consciência: Certeza Sensível, Percepção e Entendimento | 41 |
| 2.1.1 A Certeza Sensível | 42 |
| 2.1.2 A Percepção..... | 46 |
| 2.1.3 O Entendimento | 50 |
| 2.2 A Passagem da Consciência para a Consciência-de-Si | 53 |
| 2.2.1 Ser-Para-Si | 54 |
| 2.2.2 Vida | 56 |
| 2.2.3 Multiformidade da vida ou a coisidade em geral | 59 |
| 2.3 A Dialética do Senhor e do Escravo: elementos para uma dialética do trabalho | 62 |
| PARTE II - O CONCEITO DE TRABALHO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E NA FILOSOFIA DO DIREITO..... | 77 |
| 3. O TRABALHO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO..... | 79 |
| 3.1 O Ato Formador do Trabalho..... | 80 |
| 3.2 O Medo e o Serviço em Geral | 83 |
| 3.3 O Trabalho e a Expansão da Vida..... | 87 |
| 3.4 Os Órgãos do Trabalho | 90 |
| 3.5 A universalidade do trabalho | 93 |
| 3.6 A Obra | 97 |
| 3.7 A Riqueza..... | 99 |
| 4. O TRABALHO NA FILOSOFIA DO DIREITO | 103 |

| | |
|---|------------|
| 4.1 Coisa | 103 |
| 4.1.1 Apropriação da coisa..... | 104 |
| 4.1.2 Corpo e Vida como coisa | 105 |
| 4.1.3 Dar forma a coisa e a tomada de posse..... | 106 |
| 4.1.4 Valor da Coisa | 108 |
| 4.2 Alheação: da personalidade e do tempo de trabalho | 111 |
| 4.3 Carecimentos | 115 |
| 4.3.1 Carecimento e satisfação | 115 |
| 4.3.2 Particularização e refinamento dos carecimentos..... | 116 |
| 4.3.3 Concretude dos carecimentos | 119 |
| 4.4 Trabalho: mediação e liberdade..... | 121 |
| 4.5 Divisão do Trabalho | 123 |
| 4.6 Riqueza e Miséria | 127 |
| 4.6.1 O particular e o universal na relação com o patrimônio.... | 127 |
| 4.6.2 As formas de participação no patrimônio universal: capital e habilidade | 130 |
| 4.6.3 Dos Estamentos..... | 132 |
| 4.6.4 Sociedade Civil-Burguesa: riqueza e miséria | 134 |
| CONCLUSÃO..... | 141 |
| REFERÊNCIAS..... | 145 |

INTRODUÇÃO

I

O Trabalho é um tema que ganha novos contornos com a filosofia hegeliana, adentrando a uma esfera do campo reflexivo sem precedentes até então.

A presente dissertação visa realizar uma exposição de como se constitui o conceito de trabalho na filosofia hegeliana, que o próprio autor destaca em diversos momentos ao longo de sua obra, mas de forma mais detida na *Fenomenologia do Espírito* e em parte da *Filosofia do Direito*.

Temos de considerar a influência que o tema vem ganhando com as Revoluções que no Século XVIII mudaram o rumo da vida das pessoas e do próprio desenvolvimento da ciência e do pensamento. É o século do Iluminismo, da Revolução Industrial, da Independência dos Estados Unidos da América e da Revolução Francesa, além de na sua viragem para o século XIX, termos dois importantes movimentos na Alemanha, o Romantismo e o Idealismo Alemão.

O avanço da Revolução Industrial e a completa modificação da forma de como produzimos e reproduzimos a vida (a existência), questão amplamente destacada por Adam Smith, pensador da nascente economia política. Smith destaca que a Revolução Industrial nos traz uma nova organização do trabalho e com ela, a moderna divisão do trabalho, os elementos fundamentais para a compreensão dessa revolução que modifica de forma substancial a relação entre os homens e sobre toda a sociedade.

II

Optamos por desenvolver a presente dissertação em quatro capítulos, que visam destacar os elementos fundantes do conceito de trabalho na filosofia de Hegel.

No primeiro capítulo tratar-se-á de estabelecer elementos sobre conceitos fundamentais para o desenvolvimento do restante do texto. No item 1.1 traçaremos uma exposição do mais famoso e importante livro de Hegel, a *FE*. Além de uma importante exposição sobre a dialética em Hegel (1.2), haja vista, se tratar de um conceito com uma grande importância ao longo da história da filosofia, bem como na própria obra hegeliana. E, ainda sobre o conceito de espírito (1.3).

No que é referente ao segundo capítulo, buscaremos fazer uma exposição de como ocorre o movimento da consciência das coisas para

uma consciência produtora das coisas, momentos determinantes para a compreensão do conceito de trabalho. Este dividido em três momentos: num primeiro momento fazemos a exposição sobre a consciência das coisas: certeza sensível (2.1.1), percepção (2.1.2) e entendimento (2.1.3), momentos decisivos para que possamos avançar para um segundo passo, onde apresentamos a passagem da consciência para a consciência de si, destacam-se as noções de vida (2.2.2), ser-para-si (2.2.1), coisidade (2.2.3) e uma exposição sobre a dialética do senhor e do escravo (2.3), momento *sine qua non* na filosofia de Hegel para a compreensão do trabalho, haja vista, que a luta que se estabelece entre essas duas figuras da consciência é decisiva para a compreensão do movimento que o trabalho adquire, e como essa passagem está imbricada a um conjunto de conceitos de alta relevância para essa filosofia.

No que concerne ao terceiro capítulo, faremos uma exploração de sete momentos ao longo da *FE* relacionados ao nosso conceito (trabalho), e com isso podemos apreender a riqueza de sentido que o conceito de trabalho ganha ao longo da obra. O primeiro elemento salientado está relacionado à capacidade formadora do trabalho (3.1), a capacidade que o trabalho tem de dar forma à ideia, se na passagem do senhor e do escravo, o trabalho é o que transforma o desejo em coisa, isso continuará sendo uma característica ainda ressaltada em outros momentos. Como o medo que conduz ao trabalho e com isso leva o escravo a um novo patamar de conhecimento (3.2). A relação do trabalho com a produção e a expansão da vida (3.3), é outra situação que exploramos. Além de demonstrarmos o aspecto não visível da ação do trabalho, mas sabemos os órgãos que trabalham e que conseguem imprimir a ação que lhe é inerente, a ação de dar forma ao que é oriundo das ideias (3.4). Temos ainda o caráter universal do trabalho (3.5), atingindo a todos, e que é ressaltado a partir da divisão do trabalho. E, por fim, temos dois aspectos muito importantes: a riqueza (3.7), ou seja, o resultado do acumulado do trabalho coletivo e a obra (3.6), também resultado do trabalho da coletividade.

Já no quarto capítulo buscamos explorar o conceito de trabalho na obra *FD*, e que traz novos elementos sobre como Hegel compreende o respectivo conceito. Analisaremos seis pontos neste capítulo: item 4.1 - a coisa (apropriação, valor, dar forma, tomar posse, a vida e o corpo como coisa); alheação da personalidade e do trabalho (4.2); carecimentos (4.3); trabalho como mediação e liberdade (4.4); divisão do trabalho (4.5); riqueza e miséria (4.6).

III

O trabalho não é um mero conceito, mas se trata de um conceito que exerce um papel relevante no desenvolvimento do espírito, naquilo que poderíamos chamar do caminho da reconciliação do espírito consigo mesmo.

Pois, o mesmo adquire logo no início da consciência-de-si a condição extremamente relevante de ser a ação humana que irá apontar para um processo de libertação da consciência, e que vai legar o princípio da sabedoria ao escravo que até então estava somente vinculado ao processo de produzir as coisas, essa produção adstrita à satisfação dos desejos de seu senhor.

O trabalho ainda se apresentará em outros momentos como a condição indispensável em que a ação individual de cada um a trabalhar virá a se materializar como uma ação universal.

Mas, cabe salientar que não somente podemos traçar uma leitura do conceito de trabalho na filosofia hegeliana, mas que há um movimento de se trabalhar o conceito, pois o próprio conceito exige um esforço para a sua compreensão, há aqui um trabalho para alcançá-lo. Há um duplo movimento na filosofia hegeliana em que está apresentado o trabalho: um é o trabalhar o conceito, processo que se busca apresentar como o exercício, por vezes paciente, de permanente construção do conceito, destacado por nós nesta passagem: “Aponta-nos Hegel que há um trabalho para se alcançar o conceito, algo necessário para que se chegue à produção de um saber, que vá além do senso comum sobre as coisas.”¹

Isso nos coloca que o trabalho do conceito acaba por engendrar o conceito de trabalho, é este movimento da filosofia hegeliana, da implicação de uma situação na outra, que podemos ter a visão sistemática em que está imerso o conceito de trabalho, a unidade com que o mesmo se apresenta. Utilizaremos o conceito de trabalho como o conceito que conduzirá nossa leitura da obra hegeliana na presente dissertação, e que buscaremos apresentar em duas partes: o caminho que Hegel tem para chegar ao trabalho (trabalho do conceito) e conceito de trabalho na *FE* e na *FD*.

Ressalte-se que poderíamos estar tratando nessa fase de apenas uma análise política das relações entre os indivíduos em sociedade, mas temos também um verdadeiro estudo ontológico, pois não se tratam

¹MANARIM. 2017, p. 132.

apenas para autor as mediações políticas que estariam atinentes ao trabalho, mas as próprias condições existenciais, já que o trabalho é elemento crucial para que todos possam se manterem vivos e para que se saia da consciência das coisas para uma consciência do eu.

Para que se possa realizar a devida dimensão no que concerne ao conceito de trabalho na obra do eminente filósofo alemão, temos de fazer a passagem dos estágios da consciência para a consciência-de-si.

Cabe salientar, que se trata notadamente de um autor de texto difícil, o que exige um esforço interpretativo de nossa parte, mas que se aponta para nós como um caminho tão duro no seu processo de apreensão quanto o que ele próprio estabelece no processo de reconciliação do espírito consigo mesmo.

**PARTE I - O TRABALHO DO CONCEITO: O CAMINHO DA
CONSCIÊNCIA AO TRABALHO**

1. DIALÉTICA E *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*: o conceito e a obra

O objetivo do presente capítulo é traçar uma contextualização sobre relevantes aspectos e conceitos para o desenvolvimento da presente pesquisa. A obra central de Hegel em nosso estudo é a *FE*, não só porque se trata de um denso texto em que o filósofo alemão faz uma larga exposição das diversas figuras do espírito que são relevantes para o desenvolvimento de sua filosofia, mas também pelo impacto que a mesma exerceu e ainda exerce sobre o pensamento ocidental, e, sobretudo pela centralidade que esta obra exerce para explicar o conceito de trabalho.

A relevância das figuras que trataremos: figuras do espírito, tais como o próprio conceito de trabalho, mas também desejo, liberdade, as figuras do senhor e do escravo, a obra, as mediações da consciência para a consciência de si, colocam na *FE*, a obra de Hegel com mais envergadura e elementos para tratar do tema do trabalho. Por mais que tenhamos na *FD* um conjunto de novos elementos para uma análise do conceito de trabalho, o que é apresentado na *FE*, seja pela relação dessas figuras com a consciência, seja pela relação dessas figuras com a história, coloca como obra central de nossa análise, e onde o problema que pretendemos trabalhar melhor se apresenta.

E, ainda trataremos de apresentar o conceito de espírito, importante e decisivo conceito da filosofia hegeliana, com grande destaque na obra *FE*.

1.1 *Fenomenologia do Espírito*

A *FE* foi lançada em 1807, e, é a obra mais famosa do autor, tendo um árduo caminho na sua constituição, pois se trata de um texto denso e que visa por meio de sua exposição ir apresentando cada uma das figuras que marcam o processo de reconciliação com o espírito.

Curiosamente, o texto não foi lançado com o nome como conhecemos hoje, mas como *Sistema da Ciência, primeira parte*, situação destacada por Beckenkamp:

Para o semestre de verão de 1807, Hegel pode então indicar seu livro recém-publicado não como a *Fenomenologia do Espírito*, mas como o *Sistema da ciência, primeira parte*.

Assim, a evolução dos planos editoriais de Hegel acabou por criar as condições para uma confusão em torno da posição sistemática da *Fenomenologia do espírito* que se sustenta até hoje: a primeira parte propriamente dita do sistema (a lógica), planejada para o primeiro volume de seu *Sistema da ciência*, afinal não foi redigida neste período, ficando em seu lugar apenas uma parte preliminar (do sistema, e não da lógica, como às vezes se acredita), a *Fenomenologia do espírito*, que ganhou a extensão atual ao longo de 1806. O texto publicado em 1807 trazia como título *Sistema da ciência* e como subtítulo “Primeira parte, a fenomenologia do espírito”, sem referência à lógica. Segundo o esquema desses títulos, o sistema da ciência filosófica seria apresentado em quatro partes, a saber, fenomenologia do espírito, lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito.²

A obra em voga tinha o objetivo de ser uma espécie de propedêutica, uma obra preparatória para o que seria o restante do sistema, que como apontado acima se desenvolve nos três volumes da *ECF*: lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito; além de ter sido lançada entre os anos de 1812-1816 a *CL*.

A *FE* apresenta um conjunto de figuras. Essas figuras são fenômenos que se apresentam para a consciência. Neste caminho exposto por Hegel parte-se do mais simples, que seria o senso comum até se chegar no saber absoluto: é a exposição da ciência da experiência da consciência, ou seja, uma sucessão de figuras que a consciência faz no processo de desalienação, isto é, o caminho para reencontrar-se consigo mesma. Existem diversos movimentos até chegar-se ao absoluto, como o da consciência³, consciência-de-si, razão. Estes

²BECKENKAMP. 2009, p. 269-270.

³Aqui nos utilizaremos do termo consciência na acepção que está reportada no começo da *FE*, como o primeiro movimento dessa consciência do espírito, esse momento tem como partes integrantes: ‘visar’, percepção e entendimento. Essa explicação, Hegel (2011-B, p. 187) fornece com mais detalhes na seguinte passagem da *ECF*, §417:

“O espírito é:

a) Consciência em geral, que tem um objeto como tal;

momentos são os grandes movimentos do espírito, mas dentro desses momentos temos outros movimentos internos.

Para Hyppolite há o destaque de que:

O problema que a *Fenomenologia* se põe não é, portanto, o problema da história do mundo, mas o da educação do indivíduo singular que deve necessariamente se formar no saber, tomando consciência daquilo a que Hegel denomina sua substância. É uma tarefa propriamente pedagógica que não deixa de se relacionar com aquela que Rousseau já se propunha no *Emílio*.⁴

O comentador nos aponta que o problema que permeia a *FE* é uma tarefa pedagógica para a educação do indivíduo singular, não propriamente uma história do mundo.

Hyppolite tem uma leitura da *FE* que a divide em dois momentos, não vendo o texto como uma descrição linear dos eventos históricos tão somente. A interpretação deste comentador destaca que teríamos duas partes na respectiva obra: 1ª) uma que apresenta às figuras voltadas a consciência, o indivíduo; 2ª) a segunda parte traz as figuras históricas: aquelas em que o espírito se materializa no mundo. Para Hyppolite não há necessariamente uma correspondência entre as figuras dispostas na *FE* e a história propriamente dita. Esta compreensão pode-se extrair da seguinte passagem de Hyppolite:

Naquilo que queremos denominar a primeira parte da *Fenomenologia* – e que compreende as grandes divisões: Consciência, Consciência de si e Razão, as únicas que subsistirão na *Propedêutica* e na *Enciclopédia* –, a história não desempenha senão o papel de exemplo; segundo Hegel, ela permite ilustrar de modo concreto um desenvolvimento original e necessário da consciência. É sobretudo nos capítulos mais concretos, o da consciência de si e o da razão, que se encontram essas ilustrações

b) consciência-de-si, para a qual o Eu é o objeto;

c) unidade da consciência e consciência-de-si, [de modo] que o espírito intui o conteúdo do objeto como a si mesmo, e a si mesmo como determinado em si e para si: [é] razão, o conceito do espírito.”

⁴HYPPOLITE. 2003, p. 56.

históricas. A consciência de si se forma mediante as relações de luta entre consciências de si opostas, tais como as do senhor e do escravo, que não são propriamente temporais, embora se encontrem na origem de todas as civilizações humanas e se reproduzam, aliás, sob formas diversas em toda a história da humanidade. Os desenvolvimentos seguintes evocam, mais precisamente, momentos definidos da história humana; trata-se do estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz.⁵

Essa posição de Hyppolite tem um contraponto na escola americana ao interpretar a filosofia hegeliana, especialmente em Forster:

[...] a *Fenomenologia* é projetada para tratar todo o curso da história humana em ordem cronológica não apenas uma vez, mas três vezes, cada vez com um foco diferente. Primeiro, temos nos capítulos da *Consciência* através da razão um tratamento de todo o curso da história enfocando as formas gerais de consciência que surgiram em diferentes períodos históricos. Em segundo lugar, temos no capítulo do *Espírito* um tratamento de todo o curso da história enfocando a sequência de “Espíritos” ou contextos sociais nos quais essas formas de consciência surgiram. Terceiro, temos nos capítulos *Religião* e *Saber Absoluto* um tratamento de todo o curso da história enfocando as tentativas associadas a essas formas de consciência e contextos sociais para expressar a natureza de Deus ou o Absoluto, através da arte e da religião (o capítulo da *Religião*) e, eventualmente, a própria filosofia de Hegel (o capítulo do *Saber Absoluto*).⁶

Para Forster, as figuras da consciência hegeliana correspondem a figuras que ocorreram na história. Destaca-se que não somente uma única vez, mas em três momentos distintos: no primeiro momento destaca as formas da consciência em geral nas suas figurações

⁵HYPOLITE. 2003, p. 51-52.

⁶FORSTER. 1998, p. 296. *Tradução nossa*.

históricas; no segundo momento trata dos contextos sociais onde essas figuras se apresentaram historicamente; e, por fim, quando trata da religião e do absoluto, enfocando nas figuras históricas ligadas a esses momentos.

O que temos com essas interpretações da *FE*, especialmente das figuras que a compõem, é uma forma de entender a obra *in caso*. Nos somamos a posição de Hyppolite, já que não parece que Hegel queira ter uma fidelidade cronológica das figuras da consciência em sua concretude com o mundo. A sucessão de figuras da consciência apresentada por Hegel não é um correspondente histórico fidedigno, isto é, uma cronologia das mesmas. Se trata de uma sucessão de figuras da consciência que ganham mais elementos do processo de reconciliação da consciência do espírito consigo mesma, ou seja, se trata de uma história da consciência e sua relação com o mundo. Para compreender melhor a discussão, vamos ao próprio Hegel:

A ciência apresenta esse movimento de formação cultural em sua atualização e necessidade, como também apresenta em sua configuração o que já desceu ao nível de momento e propriedade do espírito. A meta final desse movimento é a intuição espiritual do que é o saber. 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, 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.

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.⁷

⁷HEGEL. 2012-A, p. 42.

Nesta passagem, Hegel nos chama a atenção que o caminho do espírito é composto dessas figuras, cada uma é uma figura individual completa. Esse caminho é necessário para que se possa chegar ao saber, reforçando o caráter pedagógico/formativo da *FE*. Mas, ainda há o destaque da relação da filosofia com o indivíduo, o que é concernente a essa obra, como destaca Hyppolite:

A Fenomenologia é o desenvolvimento concreto e explícito da cultura do indivíduo, a elevação de seu eu finito ao eu absoluto, mas essa elevação não é possível senão ao utilizar os momentos da história do mundo que são imanentes a essa consciência individual.⁸

Assim, a sucessão de figuras⁹ que são apresentadas de forma concatenadas no texto hegeliano não é disposta na realidade das coisas ou mesmo que essas figuras seriam todas tomadas de forma cronológica, o que evidentemente, não permitiria o correto desenvolvimento de todo o texto. Há essa forma de exposição dado o intuito do autor em demonstrar como se dá esse caminho do espírito, que parte do mais simples saber até se chegar ao saber absoluto.

São vários os aspectos que podemos destacar sobre essa obra, mas fica latente o caráter educador/formador desse texto ao demonstrar que se sai de um saber simples, se transita pelas mais diversas figuras que se apresentam a consciência, como a percepção, entendimento, mas também as figuras do senhor e do escravo, do cético, do estoico, e muitas outras, até que se adentre no saber absoluto.

1.2 A Dialética em Hegel

A dialética é um conceito que tem uma importante literatura ao longo da história da filosofia, e especialmente em pensadores como Platão¹⁰, Aristóteles¹¹ o próprio Hegel, em Marx¹² e toda a sua tradição.

⁸HYPOLITE. 2003, p. 57.

⁹Para Kervégan: “A figura é, se assim é possível dizer, a experiência de um conceito. Mas essa experiência não é percebida como tal: é ‘para nós’, do ponto de vista da especulação, que as figuras da consciência são postas em relação com o processo das ‘essencialidades lógicas’.” (2008, p. 63)

¹⁰ Uma boa discussão de dialética em Platão se encontra no *Sofista*.

¹¹ Já em Aristóteles esse ponto pode ser visto nos *Tópicos*.

Não é nosso objeto no presente trabalho buscar demonstrar as diferenças entre as compreensões destes autores no que concerne ao conceito de dialética, ficaremos limitados ao autor que estamos analisando.

Para tanto, vamos passar a uma análise mais detida na filosofia de Hegel sobre como o mesmo lida com o conceito de dialética.

Para Hegel a dialética é a própria realidade, onde a realidade tem na sua imersão as contradições, ou seja, a contradição não é algo exclusivo do pensamento, ou de uma análise lógica, as contradições são constituintes do mundo, isto é, estão num plano ontológico, e, é a esse conjunto de contradições que o eminente filósofo alemão chama de dialética.

Situação similar nos traz no §41, *adendo 1 da ECF*,

É isso, pois, aquela atividade do pensar; que logo, como *dialética*, será levada a um estudo particular; sobre ela, aqui apenas se tem a notar, por enquanto, que não se aplica, como de fora, às determinações-de-pensamento; mas, antes, deve ser considerada como imanente a essas mesmas determinações.¹²

Ressalta nessa passagem que a dialética não está fora das determinações-de-pensamento, ou seja, é parte integrante das mesmas. Cabe-nos ressaltar que Hegel não partilha da ideia de um dualismo, em que estaria dada uma divisão entre o mundo espiritual (subjetivo) e o mundo material (objetivo) ou exterior/interior, mas ao contrário, em que esses dois aspectos estão relacionados, constituem uma unidade do subjetivo e do objetivo. Dessa forma, ele considera que a dialética constitui essas determinações-de-pensamento, as próprias determinações-de-pensamento estão envoltas com a dialética na sua constituição.

Assim, não se trata de dois mundos, um em que a dialética agiria e outro em que existiriam essas determinações, mas ao contrário, a dialética é algo que está presente nesse conjunto de determinações, é sua

¹² Temos de fazer uma ressalva à leitura da tradição marxista acerca do conceito de dialética, pois trata-se de uma interpretação muito importante. No sentido marxista, a dialética tem o cunho daquilo que é inerente a realidade, se constituindo numa leitura que coloca um peso distinto para esse conceito, inclusive quando da leitura do texto hegeliano.

¹³ HEGEL. 2012-B, p. 109.

parte constituinte, é imanente, para se utilizar da própria expressão que Hegel coloca. Nesse sentido aponta ainda:

Em sua determinidade peculiar, a dialética é antes a natureza própria e verdadeira de determinações-de-entendimento – das coisas e do finito em geral. A reflexão é, antes de tudo, o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação – embora sendo mantida em seu valor isolado. A dialética, ao contrário, é esse ultrapassar *imanente*, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto: supracumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade* imanentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.¹⁴

De forma substancial esta passagem nos deixa claro que temos de lidar ainda com alguns conceitos que são decisivos na filosofia hegeliana, especialmente para a compreensão da dialética. Já que a mesma se constitui em não ficar limitada a conceitos abstratos, ou seja, não fica adstrita ao pensamento puro, mas se coloca imanente: essas determinações são efetivas e se apresentam no conjunto da realidade.

Mas para tanto, há de se colocar que Hegel põe na dialética a “alma motriz” do progresso científico: de avanço do saber sobre o mundo, de um saber sobre o próprio movimento do espírito. É com a dialética em que se transita do primeiro momento para o terceiro momento, entre o abstrato e o especulativo (§79 da *ECF*), condição necessária para a compreensão das figuras do espírito, justamente pelo seu caráter de oposição, na busca de novas sínteses. Sendo que a dialética nesse caso é um princípio que faz avançar a ciência, pois está articulada com a satisfação das necessidades que são imanentes ao nosso mundo, pois como bem destaca o pensador alemão, a dialética age sobre o mundo, mundo esse que é finito. Assim, novamente com essa passagem fica reafirmado que a dialética não se constitui como algo a

¹⁴HEGEL. 2012-B, p. 163. §81.

parte da realidade, mas ao contrário, é parte constituinte da realidade, lhe é inerente.

Temos ainda o que o próprio Hegel chama de determinações de reflexão, e que as explica na seguinte passagem:

A reflexão é o aparecer da essência dentro de si mesma. A essência como retorno infinito para dentro de si não é simplicidade imediata, mas negativa; é um movimento através de momentos diferentes, mediação absoluta consigo. Mas ela aparece nesses seus momentos; eles são, por conseguinte, eles mesmos, determinações refletidas dentro de si.

A essência é primeiramente relação simples consigo mesma, pura identidade. Essa é sua determinação, segundo a ela é, antes, ausência de determinação.

Em segundo lugar: a determinação autêntica é a diferença e, com efeito, em parte, como diferença externa ou indiferente, a diversidade em geral, em parte, porém, como diversidade contraposta, ou seja, como oposição.

Em terceiro lugar: como contradição, a oposição se reflete dentro de si mesma e regressa para seu fundamento.¹⁵

Nesta passagem Hegel nos fala da reflexão, e afirma que a reflexão é o aparecer da essência dentro de si mesma, ou seja, se trata de um processo de autocompreensão, de entendimento. Só que esse processo ocorre em três determinações de reflexão: 1) identidade; 2) diferença; 3) contradição. Esses três momentos dessas determinações estão diretamente relacionados com a dialética, pois são justamente os momentos das determinações de reflexão que a compõe. Aqui transitamos para outra nuance da dialética hegeliana, a que expõe a dialética como o segundo momento da lógica hegeliana, como destacamos acima.

Na lógica hegeliana, a dialética é o 2º momento da mesma, que é composto da seguinte forma: 1º momento: abstrato; 2º momento: dialético; 3º momento: especulativo. Como a dialética é o 2º momento da lógica que Hegel, como disposto no §79, da *ECF*:

¹⁵HEGEL. 2017, p. 53.

A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*.

Esses três lados não constituem três *partes* da Lógica, mas são *momentos* de *todo* [e qualquer] *lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral. Eles podem ser postos conjuntamente sob o primeiro momento – o do *entendimento* – e por isso ser mantidos separados uns dos outros; mas, desse modo, não são considerados em sua verdade. A indicação que aqui é feita sobre as determinações do lógico – assim como a [sua] divisão – está aqui somente [numa forma] antecipada e histórica.¹⁶

Segundo o que afirma Hegel na passagem acima, a dialética é um dos momentos de todo conceito, do que ele chama lógico-real, não uma parte isolada. Esses momentos mantidos de formas separadas uns dos outros não podem ser considerados em sua verdade, pois não alcançam a totalidade que é expressa pelo conceito. O que temos nesta passagem é a reafirmação da dialética como um dos momentos da lógica hegeliana, mas não de uma lógica abstrata, daquilo que o autor chama de lógico-real, por isso em passagem anterior, Hegel mencionava o caráter imanente da dialética.

Quando Hegel atesta que o dialético é o princípio do movimento, da vida e de toda a atividade na efetividade, ou seja, tudo isso é concernente a um mundo permeado pelas contradições e ao mesmo mundo é o que subjaz ao conhecer daquilo que seria a ciência, “O dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade. Igualmente, o dialético é também a alma de todo o conhecer verdadeiramente científico.”¹⁷

Destarte que tudo isso nos implica um processo mais profundo de compreensão da dialética nesse pensador, e não é à toa o redimensionamento que esse conceito ganha com a sua filosofia, evidentemente que ficaríamos a discutir cada um desses pontos de forma a podermos ter uma exata mediação para a compreensão do pensamento hegeliano durante um longo e sinuoso percurso. Por isso, destaca-se que

¹⁶HEGEL. 2012-B, p. 159.

¹⁷HEGEL. 2012-B, p. 163. §81, *adendo*.

a dialética não é apenas vinculada ao pensamento, pois para Hegel não há essa separação entre o pensamento e o mundo, mas que esse movimento que temos na consciência também está latente no objeto em análise.

A interpretação que Berti confere a dialética vai nesse sentido que apontamos acima:

[...] a dialética de Hegel não é apenas movimento do pensamento, mas é também movimento do objeto, por isso a contradição à qual ela recorre não está só no pensamento, mas também no objeto e, como tal, essa contradição não é eliminada, mas é conservada e “assumida”: ela não constitui a falsidade do pensamento, mas, mais ainda, a verdade do pensamento e do próprio objeto, e a necessidade que ela confere ao processo não é a necessidade da sua eliminação, mas a necessidade da sua aceitação.¹⁸

Aqui frente ao pensamento anterior temos que a contradição não é o problema em si para que tenhamos a falsidade, ou seja, a contradição faz parte do mundo efetivo, está na própria realidade do objeto, não só na esfera do pensamento. Assim, temos uma forma de analisar essa situação que de certa maneira vem estanque desde a Grécia Antiga ao situar o princípio de não-contradição como algo que permeia e que subsiste por toda a filosofia posterior. Não podemos entender que Hegel recuse o Princípio de Não-Contradição, ao contrário, pois a negação na filosofia hegeliana é sempre particular. A contradição¹⁹ para Hegel está adstrita ao mundo.

Assim como em Hegel não existem elementos sem determinação, sem efetividade, ou seja, nem a dialética escapa disso na filosofia desse pensador. Somente lidando com a contradição poderemos conhecer o mundo, ou seja, é necessário que nos debruçemos sobre a contradição para que possamos entender o mundo e não escamoteá-la.

Nesse ínterim, cabe salientar que a dialética nessa acepção não leva a um resultado vazio, abstrato ou ao nada, mas ao contrário, nos

¹⁸BERTI. 2013, p. 336.

¹⁹“Para Hegel, pelo contrário, a contradição faz parte da própria essência do mundo, não só da razão enquanto aplica suas categorias à aparência fenomênica daquele; por isso a razão não deve libertar-se da contradição, renunciando a conhecer o mundo como coisa em si [...]” (BERTI. 2013, p. 283-284).

lega sempre um resultado, que se constitui num conteúdo determinado, isso não quer dizer que não haja negações e que tudo estaria incorporado, mas que certas determinações que estão contidas nesse resultado são negadas, dentro daquele processo da lógica hegeliana, em que estágios precedentes, supressumem os anteriores. Isso está patente na seguinte passagem:

1º) A dialética tem um resultado *positivo* por ter um *conteúdo determinado*, ou por seu resultado na verdade não ser o nada vazio, abstrato, mas a negação de *certas determinações* que são contidas no resultado, precisamente porque este não é um *nada imediato*, mas um resultado.²⁰

Nesse sentido, temos de considerar o movimento que sempre aporta à filosofia hegeliana, pois sempre se partirá nessa filosofia de uma primeira afirmação, sua negação e o resultado de ambas, que sempre terá de ter um conteúdo determinado.

Aqui temos que a dialética está notabilizada nesses três movimentos (1º: abstrato; 2º: dialético; 3º especulativo), ou seja, não subjaz nem a ela como conceito escapar do movimento a que está disposta. Assim, resta mais uma vez que é concernente a essa filosofia que a dialética não é um objeto que age sobre o mundo tão somente, mas que também faz parte dele, que lhe é inerente.

Desse modo temos que para o pensador alemão nos resta legado uma série de elementos sobre que a dialética é a própria realidade, não está fora, não se trata de um método de diálogo ou mesmo uma propedêutica preparatória para a filosofia, como nos antigos. Ele lega essa condição também para a proposição, vejamos: “A *proposição* deve exprimir *o que é* o verdadeiro; mas, essencialmente, o verdadeiro é o sujeito: e como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retorna a si.”²¹

A dialética tem na contradição²² aquilo que a movimenta, não de fora, mas de dentro, fazendo que tenhamos a passagem de um ponto ao

²⁰HEGEL. 2012-B, p. 167. §82.

²¹HEGEL. 2012-A, p. 65.

²²“Portanto, a contradição da qual fala Hegel é autêntica contradição, no sentido literal, não metafórico, isto é, a *contradictio in adjecto*, como a contradição de quem dissesse ‘o círculo é quadrado’, mais ainda, ‘o círculo é o quadrado’. Ela é uma contradição necessária, porque, como já foi dito, na realidade há também

outro, ou melhor, dizendo de uma proposição²³ a outra. Assim, temos que para Gadamer na sua leitura indica que “A dialética hegeliana transforma-se, então, na tentativa desprovida de direcionamento e de perspectivas de construir esse sistema do mundo como um sistema universal de referências conceituais.”²⁴

Diante de tudo o que apresentamos até aqui, fazia-se necessário fazer esse breve escrutamento do conceito de dialética, expondo como o mesmo está posicionado dentro da lógica hegeliana, pois é um conceito decisivo para a compreensão do movimento filosófico de Hegel, já que a dialética por ser imanente as próprias determinações-de-pensamento está incrustada na realidade e nas contradições que compõem o próprio mundo, ou seja, a contradição é parte do mundo e a dialética é parte constituinte de tudo isso.

1.3 O Espírito

Outro importante conceito na filosofia hegeliana é o de espírito. Assim apresentaremos o mesmo a seguir.

Temos que o próprio pensador alemão vem a conceituar o que seja o espírito nos §§ 381 a 384 da *ECF*, e os comenta nos seus adendos, vejamos:

O espírito tem para nós a natureza por sua *pressuposição*, da qual ele é a *verdade* e, por isso, seu [princípio] *absolutamente* primeiro. Nessa verdade, a natureza desvaneceu, e o espírito se produziu como ideia que chegou ao seu ser-parasi, cujo *objeto*, assim como o *sujeito*, é o *conceito*. Essa identidade é a *negatividade absoluta*, porque o conceito tem na natureza sua objetividade externa consumada, porém essa sua extrusão é supracumada, e o conceito tornou-se nela idêntico

as diferenças, e um discurso que queira ser verdadeiro, isto é, que queira dizer toda a verdade [...]” (BERTI. 2013, p. 272).

²³Para Berti “A contradição, portanto, como foi dito várias vezes, é o motor interno da dialética, aquilo que produz o movimento, ou seja, a passagem de uma proposição a outra. Se por método da filosofia se entende o tipo de demonstração que se incorpora à filosofia, é preciso concluir que ele, para Hegel, é o movimento produzido pela contradição.” (2013. p. 335)

²⁴GADAMER. 2012, p. 18.

a si mesmo. Por isso o conceito só é essa identidade enquanto é retornar da natureza.²⁵

O que podemos aferir é que o espírito não seria uma mera subjetividade ou uma objetividade simples, ou seja, um fenômeno dado da natureza, mas tem algo que junta esses dois momentos, e não se prende nos respectivos momentos. Mesmo que tenha a natureza como ponto de partida, não se resume nela, suplanta a natureza, já que pela ideia chega ao ser-para-si, e consegue se fazer presente no outro, chegando no conceito.

Tratamos aqui da efetivação do conceito, onde se consegue ir além do mundo subjetivo, mas também não se está aferrado à prisão do mundo natural. Aqui é a ação que se tem sobre o mundo, a sua efetivação. Por isso, Hegel ressalta o aspecto da liberdade no trecho a seguir:

Adendo: A substância do espírito é a liberdade, isto é, o não-ser-dependente de um Outro, e referir-se a si mesmo. O espírito é o conceito efetivado, essente para si, [e] que a si mesmo tem por objeto. Nessa unidade, presente nele, do conceito e da objetividade consiste, ao mesmo tempo, sua verdade e sua liberdade.²⁶

Assim, a junção do conceito com o mundo objetivo nos lega a verdade do espírito e também a sua liberdade, pois é aí que se tem a sua realização. Chama a atenção a seguinte afirmação de Lebrun:

O que Hegel chama *Espírito* não se manifesta na maneira pela qual se manifesta o sensível. Muito mais que isso: é a *Erscheinung* sensível que deve ser compreendida em função da *Offenbarung* divina, e não o inverso (como sempre foi).²⁷

Para Lebrun, a manifestação do espírito não pode ser confundida com a manifestação sensível, é uma manifestação que ocorre de forma a figurar na história, não uma mera aparição sensível, para isso tem que

²⁵HEGEL. 2011-B, p. 15. § 381.

²⁶HEGEL. 2011-B, p. 23.

²⁷LEBRUN. 2006, p. 43.

haver o movimento para a liberdade como Hegel chama a atenção no *adendo* do §381, da *ECF*.

Temos um retorno à coisa, assim devemos nos ater mais ao aspecto da objetivação que o espírito ganha do que uma suposta primazia do divino nesse conceito. Para Menezes:

O espírito é movimento de conhecer, em que o em-si se transforma em para-si; a substância, em sujeito; o objeto da consciência, em objeto da consciência-de-si, ou seja, objeto suprassumido, ou conceito. Movimento que é um círculo fechando-se sobre si mesmo, cujo princípio coincide com seu fim. O espírito não pode alcançar sua perfeição como espírito consciente de si, antes de se ter completado em si, como espírito do mundo. Agora, o conteúdo é conceito, e, uma vez que atingiu o conceito, o espírito está em seu elemento, e seus momentos já não se apresentam como figuras da consciência (a qual, aliás, já retornou ao Si), e sim, como conceitos determinados.²⁸

Como bem destacado pelo comentador, temos que o espírito é um movimento de conhecer, da transformação daquilo que primeiro é inerente ao ser, à substância em um para-si, num sujeito. Tudo isso, para apresentar que esse conteúdo é conceitual, no seu processo de efetivação, de permanente interação com o mundo.

²⁸MENESES. 2006, p. 183.

2. DA CONSCIÊNCIA A CONSCIÊNCIA-DE-SI: Entre a Consciência das Coisas e a Consciência que Produz as Coisas

Aqui visamos tratar de dois grandes momentos destacados na *FE*, e que se relacionam decisivamente com todo o conjunto do pensamento do autor a que estamos tratando.

O primeiro momento é destinado a analisar a consciência, não a consciência em sentido amplo, mas a consciência das coisas, ligada ao mundo sensível, em suas três figuras: a certeza sensível, a percepção e o entendimento.

Buscar elucidar uma transição da consciência que tem nas coisas o seu foco, para a consciência que tem no eu a sua base, no caso a passagem da consciência para a consciência-de-si, constitui-se na segunda parte deste capítulo, onde tratar-se-á do ser-para-si, vida, e a multiformidade da vida.

E, por fim, apresentar a dialética do senhor e do escravo, momento *sine qua non* para que consigamos traçar um detalhamento do pensamento hegeliano no que concerne ao trabalho, haja vista, que nesse momento uma miríade de importantes conceitos se relacionam e se fazem presentes, onde se estabelece uma relação de dependência e de independência entre o senhor, o escravo e a coisa trabalhada. A coisa trabalhada é o desejo do senhor materializado pelo escravo.

2.1 Momentos da Consciência: Certeza Sensível, Percepção e Entendimento

As três figuras iniciais da *FE* retratam como a consciência está buscando compreender o mundo que está dado, o mundo das coisas. Essa consciência, ainda não se constitui numa consciência que reflete sobre si, ou seja, uma consciência do eu. Trata-se de um consciência ainda presa a finitude, presa ao mundo das coisas.

Assim, Hegel divide esse momento em outros três momentos, quais sejam: na certeza sensível, na percepção e no entendimento.

Para que possamos entender a consciência-de-si, temos de percorrer esse caminho, demonstrar essa sucessão de figuras que se apresentam ao espírito.

2.1.1 A Certeza Sensível

Trata-se da primeira figura que Hegel se detém na *FE*, o primeiro momento da parte que ele denomina consciência. A certeza sensível abre o caminho de reconciliação do espírito, e é a figura que parte com o saber mais simples. É a figura inicial que se relaciona com o mundo das coisas e realiza o movimento para este mundo da finitude, para buscar compreendê-lo. É a figura que aponta para o mundo das coisas.

O apontar para o mundo das coisas! O que isso caracteriza nessa figura? Isto é o visar. É a certeza que temos quando apontamos para o mundo, onde está à efetividade, no caso trata-se do mundo das coisas. Essa ação se constitui em mostrar as suas características, mas ainda não conseguimos dar a elas mais do que a primeira ideia do fenômeno.

Este visar é o apontar de um particular, pois quando apontamos, o que se aponta é um particular, ou seja, não se consegue apontar um universal. Mas, ocorre que essa certeza não consegue dar conta do objeto em voga, pois as palavras que o apontar utiliza para explicitar o respectivo objeto não são suficientes para dar conta dessa explicitação.

As palavras das quais depende para a explicação: o aqui, o agora, o isto; não são palavras particulares, mas ao contrário, são palavras que refletem universais, não ficam imiscuídas na particularidade do que é apontado, vão além, pelas suas próprias características.

Como fica bem salientado na passagem da *FE* a seguir:

O Eu é só universal, como *agora, aqui, ou isto*, em geral. “Viso”, de certo um *Eu singular*, mas como não posso dizer o que ‘viso’ no agora, no aqui, também não posso no Eu. Quando digo: *este aqui, este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular*. Igualmente quando digo: *Eu, este Eu singular*, digo todo *Eu* em geral; cada um é o que digo: *Eu, este Eu singular*.²⁹

Nessa passagem é marcante a afirmação de Hegel ao destacar que esse dizer que pretende ser singular, tais como as expressões: este aqui, este agora, já se está a dizer: todo aqui, todo agora. Assim temos, que quando tentamos apontar a singularidade, estamos dizendo o universal.

²⁹HEGEL. 2012-A, p. 89.

Outra situação que merece menção, é que este tipo de conhecer é o mais simples, é o que está na base do senso comum, disposto a todos.

Aqui Taylor destaca que:

[...] Hegel conseguiu aqui agarrar um ponto de partida que tem de ser visto como um padrão realizado e, assim, ele é capaz de iniciar uma dialética ascendente a partir da concepção mais natural e não sofisticada do sujeito cognoscente, a qual ele chama de ‘certeza sensível’.³⁰

Com essa figura se sai do momento menos sofisticado na estrutura do pensamento (certeza sensível) até que se alcance o mais complexo, o saber que sabe a si mesmo, o saber absoluto.

A certeza sensível é o mais simples, é o que conseguimos apontar como o primeiro momento desse processo, sem qualquer mediação, mas mesmo tendo essas características, já é a busca pela reconciliação com o espírito. A certeza sensível parte do elemento mais abstrato, subjetivo, como nos lega o próprio Hegel:

Mas, de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele *é*. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*. Eu, *este*, estou certo *desta* Coisa; não porque Eu, enquanto consciência, me tenha desenvolvido, e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque a *Coisa* de que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja, um rico relacionamento em si mesma, ou uma multiforme relação para com outros.³¹

Temos que esse momento consiste naquele em que se dá a famosa distinção sujeito/objeto, já que se consegue ter uma distinção em que se aponta a coisa (objeto) e quem a aponta (sujeito).

³⁰TAYLOR. 2014, p. 164.

³¹HEGEL. 2012-A, p. 85.

Hyppolite analisa esta figura na seguinte passagem:

O ponto de partida de Hegel é a situação da consciência a mais ingênua.

[...]

A alma que sente não se distingue ainda de seu objeto. Experimenta nela mesma todo o universo de que é reflexo inconsciente, isto é, sem opô-lo a si. Mas o momento da consciência aparece como o momento da separação, da distinção entre o sujeito e o objeto, a certeza e a verdade. A alma já não sente, mas ela é consciência, isto é, uma *intuição sensível*. Essa distinção está presente no início da *Fenomenologia* sob sua forma mais simples. A consciência sabe imediatamente o objeto, relação imediata que está tão perto quanto possível da unidade.³²

Assim, Hyppolite tem a importante conclusão acerca de que a consciência sabe o imediato, ou seja, sabe somente o ser, não faz distinção do mesmo nesse momento. Para Hyppolite temos ainda que

Tal é a certeza sensível: sabe o ser e só o ser, visto que recusa toda mediação ou toda abstração que pudesse alterar seu objeto; ela própria não se desenvolve enquanto consciência que se representa diversamente as coisas ou as compara entre si, uma vez que isso seria fazer intervir uma reflexão e, conseqüentemente, substituir, ao saber imediato, um saber mediato.³³

Na interpretação do comentador em voga temos que a certeza sensível sabe apenas o ser e tão somente o ser, já que não tem mediação sobre o objeto (essa mediação é a própria reflexão), o que faria substituir um saber imediato (sem alguma reflexão/abstração) por um saber mediato (com alguma intervenção da reflexão).

Em nossa análise acerca do texto hegeliano, temos que somente o ser é visado nesse momento, pois se apresenta como um objeto completo, sem mediações com o sujeito. Mas, chama a atenção que

³²HYPPOLITE. 2003, p. 99.

³³HYPPOLITE. 2003, p. 100.

nesse momento não há ainda relações, ou seja, comparação das coisas, mas tão somente um conjunto de coisas que se apresentam para a consciência. Esse é um fenômeno distinto do que ver-se-á a seguir, quando tratarmos da percepção (2.1.2).

Ocorre que para melhor elucidarmos a situação do ser na filosofia hegeliana, mesmo que de forma breve, devemos adentrar na *CL*, que logo em seus primeiros momentos nos traz essa caracterização:

Ser, puro ser, – sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatidade indeterminada, ele é igual apenas a si mesmo e também não desigual frente a outro; não tem diversidade alguma dentro de si nem para fora. Através de uma determinação ou um conteúdo qualquer que seria nele diferenciado ou por meio do qual ele seria posto como diferente de um outro, ele não seria fixado em sua pureza. Ele é a indeterminidade e o vazio puros. – Não há *nada* a intuir nele, caso aqui se possa falar de intuir; ou ele é apenas este mesmo intuir puro, vazio. Tampouco há algo nele que se possa pensar ou ele é, igualmente, apenas este pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado, é, de fato, *nada* e nem mais e nem menos do que nada.³⁴

Esse ser é um abstrato, se não tem mediação fica adstrito a essa condição de não apresentar mais do que essa própria abstração, o que acaba por dar no mesmo que o nada, que se está na mesma condição de não apresentar mediação, também é uma pura abstração. O ser puro só é possível na abstração, e não se consegue dar a ele nenhuma determinação ulterior. Por isso, que esse ser puro, para Hegel é um imediato indeterminado, que de fato é um nada³⁵, pois não tem nenhuma determinação.

³⁴ HEGEL. 2016, p. 85.

³⁵“*Nada, o puro nada*; ele é igualdade simples consigo mesma, perfeita vacuidade, ausência de determinação e conteúdo; indiferencialidade nele mesmo. – Na medida em que intuir ou pensar podem ser aqui mencionados, então, vale como uma diferença se algo ou *nada* é intuído ou pensado. Intuir ou pensar nada tem, então, um significado; ambos são diferenciados, então nada é (existe) em nosso intuir ou pensar; ou, antes, ele é o próprio intuir ou pensar vazios e é o mesmo intuir e pensar vazios que o ser puro. – Nada é, com isso, a

A certeza sensível é o saber mais preciso, mas como não tem reflexão ainda, está presa ao apontar para o mundo das coisas, e está baseada num ser puro (abstrato), a própria certeza sensível é um saber vago, justamente por essa contradição que a figura apresenta a de ser uma certeza, mas uma certeza limitada pela falta de mediação com o objeto apontado. Vemos na certeza sensível o movimento exposto na *CL* entre o ser e o nada.

Neste mesmo sentido, Hyppolite também destaca esse movimento, vejamos a seguinte passagem:

É evidente que dizer aqui ou agora, o que parece ser o mais determinado, é dizer de fato qualquer momento do tempo ou qualquer ponto do espaço. O mais preciso é também o mais vago. De modo geral, porém, o ser que é o imediato, a verdade essencial da certeza sensível, é ele próprio todo ser e nenhum; é, portanto, negação e não somente posição, como era afirmado inicialmente. Assim, a certeza sensível ilustra o primeiro teorema da lógica hegeliana, aquele que, pondo o imediato, o ser, descobre-o como idêntico ao nada. Tal posição do ser refuta-se a si mesma.³⁶

Hyppolite traz um importante apontamento sobre essa primeira figura do texto hegeliano, a qual concordamos, de que a certeza sensível ao apontar, nos indica o aqui, o agora, e é a aparência do ser mais determinado, mas como se aponta de modo geral, de forma imediata, é que se está a apontar para o ser e o nada. O que era um conhecimento seguro, desmorona, abre a consciência para a necessidade de um novo momento, em que se pode buscar apreender a coisa.

2.1.2 A Percepção

Essa nova figura que se apresenta a consciência, o seu segundo momento é o da percepção. Trata-se de uma figura que é oposta a certeza sensível.

Temos neste momento a seguinte situação: se enquanto na certeza sensível temos o objeto como a base do visar: o isto, o aqui, o agora, ou

mesma determinação ou, antes, ausência de determinação e, com isso, em geral, o mesmo que o *ser* puro é.”(HEGEL. 2016, p. 85)

³⁶HYPPOLITE. 2003, p. 102.

seja, dessa forma temos palavras que são universais, que expressam esse ser universal do apontar da certeza sensível.

Já com a percepção avança-se na busca das características do objeto, da coisa. Aqui se aponta para a multiformidade das mesmas na consecução dessa coisa, pois nela existem várias características que podem ser independentes umas das outras, por exemplo: a coisa ser branca ou ter a forma cúbica, não faz com que essas características tenham que obrigatoriamente existir unificadas, conjuntas, mas podem existir independentes umas das outras.

Ocorre que no objeto essas características são um aglomerado, elas não vêm isoladas, por mais que se as perceba de forma isolada.

Temos que com essa figura, a da percepção, o autor nos mostra como a mesma pelo que já apontamos nos traz o seguinte: uma coisa e a ilusão sobre essa percepção. Vejamos:

A consciência percebente é cônica da possibilidade da ilusão na universalidade, que é [seu] princípio, o *ser-Outro* é para ela, imediatamente: mas enquanto *nulo*, [como] suprasumido. Portanto, seu critério de verdade é a *igualdade-consigo-mesmo*, e seu procedimento é apreender o que é igual a si mesmo. Como ao mesmo tempo o diverso é para ela, a consciência é um correlacionar dos diversos momentos de seu apreender. Mas se nesse confronto surge uma desigualdade, não é então uma inverdade do objeto – pois ele é igual a si mesmo –, mas [inverdade] do perceber.³⁷

Essa percepção da coisa nos lega duas situações distintas: ora se percebe a coisa como um aglomerado de características, ora se percebe a coisa como uma ilusão para a consciência ao vê-la assim multiforme, como destacado na seguinte passagem:

Reexaminando o que a consciência antes assumia e o que assume agora, o que atribuía antes à coisa e o que agora atribui a si ressalta que a consciência faz, alternadamente, ora de si, ora da coisa, tanto o *Uno* puro sem pluralidade, como um *também* dissolvido em “matérias” independentes.

³⁷ HEGEL. 2012-A, p. 98-99.

A consciência acha, através dessa comparação, que não é apenas *seu* “tomar do verdadeiro” [perceber], que nele possui a *diversidade do apreender* e do *retornar a si*, mas, antes, é o próprio verdadeiro – a coisa – que se apresenta dessa dupla maneira de ser.³⁸

Com essa passagem da *FE*, temos um momento em que se clareia a exposição, isto é, a percepção que se tem no objeto, que se alça no mesmo, constitui-se numa dupla forma de ser, pois leva a consciência a suprasumir ambos os momentos (certeza sensível e percepção).

Os mesmos são momentos opostos. Enquanto que o primeiro momento está alicerçado na materialidade da coisa, na sensação que temos da coisa, o momento inaugural da consciência (certeza sensível), já que é o momento mais simples. Já seu momento oposto, a percepção, é onde temos a ilusão sobre a coisa em voga, ou seja, percebemos a coisa a partir das suas formas, das suas mais variadas características, mesmo que possamos perceber cada característica de forma isolada, e, mesmo assim nossa consciência dá sentido a tudo isso, a consciência encara tudo de forma reunida.

A consciência percebe a coisa, mas a percebe a partir de suas características, das suas propriedades³⁹.

Com a percepção saímos do apontar, do mais sensível e vamos para um momento em que se atinge o universal, já que se chega nessa coisa que é uma unidade de múltiplas características.⁴⁰

³⁸HEGEL. 2012-A, p. 102.

³⁹“A coisa se exprime em suas propriedades, embora seja somente extensa; entretanto, subsiste em tais propriedades que percebemos nela. Perceber não é mais permanecer no inefável da certeza sensível, é superar esse sensível e atingir o que Hegel denomina o Universal [...] Tudo é uma coisa, a coisa extensa e a coisa pensante, o espírito, o próprio Deus; o dogmatismo pré-crítico só faz prolongar em uma metafísica a atitude da consciência percipiente.” (HYPPOLITE. 2003, p. 116)

⁴⁰“Como podem coexistir num mesmo lugar, ou como a coisa única pode ser um conjunto de propriedades independentes? Tal condensação é efetuada para mostrar como a contradição faz da coisa um simples fenômeno que revela para o exterior (para um outro) o que está no interior (para si). Por seu turno, a Fenomenologia desenvolve mais amplamente os diversos aspectos dessa contradição inerente à coisa. Em primeiro lugar, o que é superado é a noção de substância que se exprime em seus atributos, porém com uma reflexão exterior a ela.” (HYPPOLITE. 2003, p. 118)

Para que possamos seguir, temos que o universal que antes era apenas a abstração da coisa na certeza sensível, agora com a percepção adentra a esfera da própria coisa, pois o que percebemos no objeto são as múltiplas formas que o compõem, e essas múltiplas formas que o compõe são universais. Temos que a contradição é inerente à própria coisa, pois se apresenta como unitária e também composta de múltiplas propriedades. Neste sentido, temos o que o próprio Hegel destaca a seguir:

Portanto, na verdade, é a própria coisa que é branca, e também cúbica, e também tem sabor de sal etc. Ou seja: a coisa é o também, ou o meio universal, no qual as propriedades subsistem, fora uma da outra, sem se tocarem e sem se suprassumirem. Tomada assim, a coisa é “tomada como o verdadeiro” [percebida].⁴¹

Isso nas próprias palavras do pensador alemão, que ele aponta que as respectivas propriedades estão na coisa, subsistem para fora uma da outra, não se suprassumem, ou seja, não desaparecem⁴². Como no exemplo que ele dá na passagem da *FE* citada acima.

Desta feita, o que fica latente ao passarmos por essa figura, é que a percepção nos lega uma interação da consciência com a coisa, e que se pode percebê-la como uma unidade, mas também como um aglomerado de características.

Esse segundo momento (percepção), que é o oposto do primeiro momento (a certeza sensível), que é apresentado para a consciência. Ambos serão suprassumidos no próximo movimento, que reterá elementos de ambos e nos trará novas configurações por também de certa forma superá-los.

⁴¹HEGEL. 2012-A, p. 101.

⁴²“Todas essas propriedades nele coexistem com desenvoltura, não se penetram nem se afetam umas às outras e elas próprias participam da universalidade porque exprimem – termo espinosista empregado propositadamente por Hegel – a coisidade. A qualidade sensível, fixada no ser e capaz de ser nomeada, a brancura ou a sapidez desse sal, ela própria é um universal determinado, um não-isto, sem perder sua imediatez.” (HYPPOLITE. 2003, p. 120)

2.1.3 O Entendimento

Os dois momentos já apresentados anteriormente, a certeza sensível e a percepção, serão supassumidos nesse novo momento (entendimento). Pois cabe ao entendimento sair da oposição que está colocado em ambos e fazer-nos ascender a um momento novo em que ambos os momentos estarão de alguma forma conservados, mas não em suas aparições para a consciência como nos momentos 2.1.1 e 2.1.2 (certeza sensível e percepção), e, sim com nova figuração.

São duas as apresentações que a coisa faz para a consciência no momento percebente: a da forma e a do conteúdo. Isso é uma duplicidade da aparição da coisa para a consciência.

Aqui temos a entrada de um novo conceito para que se possa ter mantida essa relação. Esse conceito é proveniente do pensamento de Newton⁴³ e de Leibniz⁴⁴, no caso é o conceito de força⁴⁵, que só no momento em que se afigura o entendimento é que poderia ser apresentado por Hegel, é o que temos na seguinte passagem:

[...] as diferenças, postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse novamente, de volta, à redução. Pois esse movimento é aquilo que se chama *força*.⁴⁶

Estabelece nessa passagem que nessa oposição que a consciência tem sobre a coisa, o conceito de força será decisivo para dar unidade às múltiplas características que concernem à coisa.

Desta feita, a força passa a imprimir um importante momento para que se alcance o entendimento, ou seja, que se sai dos momentos anteriores em que na certeza sensível tínhamos um objeto imediato, este objeto imediato visto de forma unitária, mas uma relação abstrata com a consciência. Já na percepção o que temos é uma relação com o objeto,

⁴³Ver *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural. Livro I. Definição III*.

⁴⁴Ver *Discurso de Metafísica*.

⁴⁵Interessante consultar para maiores informações sobre o conceito de força: a obra *Conceitos de Força*, de Max Jammer, que apresenta um estudo que acompanha a evolução do conceito de força na ciência e na filosofia.

⁴⁶HEGEL. 2012-A, p. 110.

onde aparecem as suas formas universais, dentre as diversas características que o mesmo possui. Agora, no entendimento, esses dois momentos são unificados, e o que permite que essa passagem se dê, é a força, como salienta Hyppolite a seguir: “O essencial é notar o seguinte: o que agora é dado à consciência que se tornou entendimento é essa própria passagem – esse vínculo – que radicava inicialmente com uma forma objetiva e será para ela, a *força*.”⁴⁷

Em que Hyppolite segue afirmando isso: “[...] a força exprime a *necessidade da passagem* de um momento ao outro; todavia, ainda é objeto para o entendimento.”⁴⁸

Com o conceito de força não ficamos presos ao mesmo como um conceito particular da consciência, mas se trata de uma lei, isto é, um universal. Esse conceito se autonomiza frente ao próprio objeto estabelecido, não fica limitado à unidade da coisa, vai além, aparece como uma lei geral que acaba por afetar todas as coisas.

Isso lhe dá uma condição: a condição de ser um universal, já que pela sua característica de se apresentar como o elemento unificador das múltiplas características que estavam apreendidas de formas diferentes na certeza sensível, onde a coisa era visada/apontada, como um isto, e, na percepção, onde se destacam as variadas características da coisa, e que cada determinidade dessa se constitui num universal, que a consciência percebente tem sobre a coisa. Assim, a condição da força é de ser a lei unificadora.

A lei é um resultado da consciência. Uma consciência que entende que essa lei reflete o interior das coisas. Assim a consciência entende essa lei como uma explicação do fenômeno. Onde não fica a limitação da certeza sensível da existência do objeto, e nem a percepção, onde está colocada a confusão entre o conteúdo e a forma.

Mas, aqui temos uma explicação sobre a coisa que é mais refinada, pois a consciência consegue entender todos esses momentos e assim, como já afirmados antes, lança uma explicação mais bem acabada sobre a coisa. Por isso, que podemos apontar que todos esses momentos fazem parte da consciência das coisas, uma consciência que está vinculada estritamente a isso.

Mas o entendimento que temos com as leis (leis universais), o de explicar o mundo dos fenômenos, é o que faz com que avancemos para o interior das coisas. Esse interior das coisas é alçado para a consciência

⁴⁷HYPPOLITE. 2003, p. 135.

⁴⁸HYPPOLITE. 2003, p. 135.

de forma abstrata, pelas leis gerais que explicam o fenômeno, com isso se tira a consciência da “prisão” do mundo sensível e a leva a um entendimento suprassensível, deixa de ser uma consciência meramente senciente.

Com o entendimento o que temos é que são leis que regem a natureza, por exemplo, a lei da gravitação universal. O entendimento dessas leis nos faz compreender que possamos estar conhecendo algo que seja distinto de nós mesmos.

Aqui temos uma importante reflexão sobre essa figura apontada por Hyppolite:

Quando o entendimento empírico conhece seu objeto – isto é, a natureza -, e pela experiência descobre a multiplicidade de leis particulares, imagina conhecer um Outro que não ele mesmo; entretanto, a reflexão que constitui precisamente a crítica da razão pura mostra que tal conhecimento de um Outro só é possível por meio de uma unidade originariamente sintética, de tal modo que as condições do *objeto*, da natureza precisamente, sejam as condições mesmas do *saber* dessa natureza. No saber da natureza, portanto, o entendimento sabe-se a si mesmo; assim, seu saber do Outro é um saber do saber, e o mundo é “o grande espelho” onde a consciência descobre-se a si mesma.⁴⁹

Aponta Hyppolite que o conhecimento empírico ao estar adstrito ao conhecimento das leis particulares que regem a natureza, estaria conhecendo um outro que não a si próprio, ou seja, é onde fica mais patente a separação entre o sujeito e o objeto de análise, mas não é isso que temos.

Já que o que podemos apreender desse momento é que o saber sobre a natureza é um saber sobre si mesmo, pois é um saber que está relacionado à própria consciência. O que temos é uma consciência que se descobre com esse saber.

⁴⁹HYPPOLITE. 2003, p. 157.

2.2 A Passagem da Consciência para a Consciência-de-Si

O que tivemos até aqui é passagem de momentos internos dentro da consciência, pois iniciamos com o saber mais simples, aquele apontado pela certeza sensível, e fomos à segunda figura que se apresenta na consciência, a da percepção, em que chegamos a uma contradição na coisa, pois vemos uma coisa unitária com uma multiformidade de características, e por fim, chega-se ao entendimento, que pelo conceito de força consegue manter unificado nas coisas essas diversas características e como o mesmo é um conceito proveniente de uma lei geral da natureza, nos abre o entendimento.

O entendimento é um momento no qual saímos do mundo físico e avançamos para uma compreensão de si mesmo. Com esse momento chegamos a um limite da consciência, mais detidamente para a consciência das coisas, que foi o que demonstramos nesse primeiro momento. Dessa forma, abre para a consciência-de-si, a consciência que tem no eu o seu centro.

A passagem da consciência para a consciência-de-si se dá da seguinte maneira. Quando entendemos as leis da natureza, temos o conhecimento de um saber sobre a natureza, mas que é também um saber sobre nós mesmos, já que também fazemos parte dessa natureza.

Só que esse entendimento sobre a natureza, o mundo das coisas, não se resume ao mesmo, pois aponta para uma subjetividade, uma consciência que entende, ou seja, uma consciência que terá como gênese um eu.

Há que se ressaltar que não há a alternância dessas figuras, isto é, deixarem de estarem presentes, mas que são figuras atreladas a momentos diferentes do longo processo de reconciliação do espírito consigo mesmo.

Recapitulemos: a consciência, que visava, percebia e entendia, tinha as coisas como sua centralidade. Já com a consciência-de-si o que há é uma interação com o eu, entrando em cena a subjetividade, o próprio indivíduo. Situação devidamente afirmada na seguinte passagem:

Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente *consciência-de-si*, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. O *processo necessário* das figuras anteriores da consciência – cuja verdade era uma coisa, um Outro que elas mesmas –

exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras. Contudo, é só para nós que essa verdade está presente: não ainda para a consciência. Pois a consciência-de-si veio-a-ser somente para si, mas ainda não *como unidade* com a consciência em geral.⁵⁰

Sáímos de uma consciência que estava atinente as coisas para uma consciência que agora interage com o eu. Esse movimento é decisivo para a compreensão da parte sobre a dialética entre o senhor e o escravo.

Antes disso, ainda estabeleceremos importantes distinções em conceitos fundamentais para o nosso trabalho, tais como, de ser-para-si (2.2.1), de vida (2.2.2) e a sua multiformidade (2.2.3).

2.2.1 Ser-Para-Si

Para que possamos avançar, há que se realizar uma exposição mais acurada sobre a relação entre o senhor e o escravo. Já que essas consciências tem um elo na alteridade, pois cada consciência estabelece na outra consciência a sua realização. Para a consciência senhora, a consciência-de-si tem como essência o ser-para-si, é uma consciência de que o ser está numa efetividade já dada.

Antes de prosseguirmos, temos de explicitar o importante conceito: ser-para-si, que a partir desse momento adentra a exposição na *FE* e tem implicação direta no que se objetiva.

O autor em voga, Hegel, em dois momentos de sua obra nos oferece uma conceituação mais detida, vejamos primeiro na *CL*:

Surgiu o conceito geral do ser para si. Dependeria apenas de comprovar que àquele conceito corresponde a representação que nós ligamos com a expressão *ser para si*, a fim de ser autorizado a empregar a mesma para aquele conceito. E de fato é assim que parece; nós dizemos que algo é para si, na medida em que ele suprassume o ser outro, sua relação e comunhão com outro, na medida em que ele as repeliu e abstraiu delas. O outro é nele

⁵⁰HEGEL. 2012-A, p. 132.

apenas como um suprasumido, como *seu momento*; o ser para si consiste em ter ido além da barreira, além do seu ser outro, de modo que ele, enquanto essa negação, é o *retorno* infinito para dentro de si. - A consciência já contém como tal, em si, a determinação do ser para si, na medida em que ela *representa* a si um objeto que ela sente, intui etc., isto é, tem *nela* o conteúdo dele que é, dessa maneira, como *ideal*; no seu próprio intuir, no seu envolvimento em geral com o seu negativo, com o outro, ela é *junto de si mesma*. O ser para si é o comportamento negativo, polêmico frente ao outro limitante e, por essa negação do mesmo, é ser refletido dentro de si, embora, *ao lado* desse retorno da consciência para dentro de si e da idealidade do objeto, *também* esteja ainda conservada a *realidade* do mesmo, na medida em que ele é, *ao mesmo tempo*, sabido como um ser aí exterior.⁵¹

Já na *ECF*, no §96, diz o que segue:

O ser-para-si, enquanto relação para consigo mesmo, é *imediatez*; e, enquanto relação do negativo para consigo mesmo, é [o] essente-para-si, o *uno*: o que é em si mesmo carente-de-diferença, e portanto o *que-exclui* de si o *Outro*. *Adendo*: O ser-para-si é a qualidade consumada, e como tal contém o ser e o ser-aí como seus momentos ideais. Enquanto *ser*, o ser-para-si é simples relação consigo mesmo, e enquanto *ser-aí* é determinado. Contudo, essa determinação não é mais a determinidade finita do algo em sua diferença do Outro, mas a determinidade infinita, que contém em si a diferença como suprasumida.⁵²

Podemos notar nas passagens citadas acima, a relação que o ser-para-si tem entre o em si e o outro, em termos mais detalhados, tem-se que segue o processo de tomada do espírito (reconciliação), pois não

⁵¹HEGEL. 2016, p. 163-164.

⁵²HEGEL. 2012-B, p. 193-194.

está mais preso ao mundo das coisas, já estamos no mundo do eu, do si, onde se estabelece uma dinâmica de interação com o outro.

De forma que Lebrun destaca

Que o Espírito apareça a si no modo da consciência de si e não por meio de uma pedra esculpida, é sem dúvida, portanto, o sinal de uma maturação, não de sua maturidade. Que o Pensamento não esteja mais afundado na Substância e tenha se tornado o ponto de partida para si mesmo, é sem dúvida um progresso, mas um progresso no interior da Representação. Doravante só há em-si na dimensão do Para-si: logo, a presença do Espírito se purificou, mas seu modo de presença específico não está esclarecido.⁵³

Assim, o ser-para-si se constitui no momento em que a consciência além de se apresentar para si se coloca no outro. Aqui o que chama a atenção é de que é uma consciência voltada não exclusivamente a si, mas a realizar-se no outro, no mundo efetivo.

Ou seja, temos o seguinte: saímos da substância do em-si, de estar totalmente voltado a essa situação subjetiva e caminha-se para a junção com a efetividade, objetivando-se na coisa. É um movimento da subjetividade para a objetividade, do em-si para o para-si, ou melhor: da ideia para a coisa efetivada.

2.2.2 Vida

Outro importante conceito é o de vida. Nesse momento, este conceito entra em cena, haja vista, ele ser decisivo para podermos entender por que se estabelece a relação de sujeição do escravo frente ao senhor, nessa importante passagem da *FE*.

O escravo se apega a vida, se agarra nela, pois é ela a sua essência. Por isso que destacaremos o conceito de vida nessa relação com o escravo, já que retornaremos ao debate sobre a luta entre o senhor e o escravo mais adiante (2.3).

Por ora vamos destacar a seguinte passagem:

⁵³LEBRUN. 2006, p. 51-52.

A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência *essente*, ou consciência na figura da *coisidade*. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*.⁵⁴

O que podemos depreender dessa passagem é o estabelecimento do posicionamento de cada consciência em relação à outra consciência.

A consciência do senhor, que é uma consciência independente, que vive para si mesma. É independente do processo de produção da vida, já que tem quem a faz no seu lugar. A consciência escrava tem sua condição básica, qual seja, a de ser uma consciência dependente, e ser uma consciência dependente da consciência senhora, que é a consciência independente. A essência da consciência escrava está na vida, na sua realização. Assim, para o escravo, ele garante a sua vida e também a vida do senhor.

A vida não é um conceito que surge neste momento no pensamento hegeliano, há que se destacar que a vida não é redutível ao mero aspecto biológico, natural, de um mero existir, mas se está a tratar da vida universal, que essa consciência começa a adquirir, já que deixar de estar colacionada a vida natural.

Com essa disputa entre as consciências, a senhora e a escrava, chegamos a um novo momento em que o conceito de vida atinge.

Para Hyppolite, “Precisamente, a vida é o movimento que reduz o Outro a si mesmo e se reencontra nesse Outro.”⁵⁵

Hegel destaca em uma passagem da *CL* a sua compreensão pelo conceito de vida:

⁵⁴HEGEL.2012-A, p. 147.

⁵⁵HYPPOLITE. 2003, p. 167.

A primeira, enquanto a vida da natureza, é a vida na medida em que é lançada para fora na *exterioridade do subsistir*, tem sua *condição* na natureza inorgânica e, nessa medida, como os momentos da ideia, são uma multiplicidade de configurações efetivas. A vida na ideia é sem tais *pressuposições*, que são como configurações da efetividade; sua pressuposição é o *conceito*, tal como ele foi considerado, de um lado como subjetivo, de outro lado como objetivo. Na natureza, a vida aparece como o estágio supremo, que é alcançada por sua exterioridade pelo fato de essa entrou em si e se supera na subjetividade. Na lógica, a vida é o ser-em-si simples, que na ideia da vida alcançou sua exterioridade que lhe corresponde verdadeiramente; o conceito, que se apresentou anteriormente como subjetivo, é a alma da vida mesma; ele é o impulso que medeia sua realidade para si por meio da objetividade. Uma vez que a natureza alcança essa ideia desde sua exterioridade, ela se ultrapassa a si; seu fim não é como seu início, mas como seu limite, onde ela se supera a si mesma. – Igualmente os momentos de sua realidade não alcançam na ideia da vida a configuração da efetividade exterior, mas permanecem encerrados na forma do conceito.

No *espírito*, porém, a vida aparece ora diante dele, ora como posto em unidade com ele e essa unidade novamente gerado puramente por meio dele. A vida aqui, a saber, tem de ser tomada em geral no sentido próprio como *vida natural*, pois o que é chamado de *vida do espírito* como espírito é sua peculiaridade que está oposta à mera vida; tal como se fala também da *natureza* do espírito, embora o espírito não seja algo natural e sim a oposição para com a natureza.⁵⁶

Apresenta-nos Hegel seu entendimento sobre o que é a vida, sendo que são algumas compreensões que se extraem desse trecho.

A primeira é aquela atinente à vida vinculada à natureza, isto é, uma vida lançada no mundo, presa à natureza, mas que ainda é

⁵⁶HEGEL. 2011-A, p. 242-243.

subjetiva, já que é um conceito, pois se trata de um mundo dado, não um mundo em que há a ação dos seres humanos sobre o mesmo. Assim, não se trata ainda de uma objetividade, pois aparece como conceito, é exterior a essa consciência, ou seja, aparece de forma subjetiva. A vida nesse momento não está para a consciência com um efetivar da ação humana, mas é uma noção abstrata (subjetiva). O ser está lançado no mundo, mas não age sobre ele, apenas vive, é mais um integrante dessa natureza, não um agente de transformação da natureza, que é o que se dará quando o ser humano visa a efetivar a ideia.

Já a segunda apreensão é a relacionada à vida lógica, onde se dá um impulso do momento subjetivo para o momento objetivo, aqui temos a objetivação desse conceito, uma mediação com a realidade. Mas, apesar disso, a vida continua aqui como um conceito, pois não adquiriu ainda a forma de vida exterior.

A terceira apreensão é a destacada como vida do espírito, ou seja, não se trata de uma simples vida, a de mera permanência do viver, mas justamente o contrário, é vida que se alça para o mundo, agindo sobre o mundo, trabalhando-o, transformando-o, não se confunde com a vida natural. É a vida que altera o mundo natural, tira o ser humano da condição natural, mas mediante a sua ação, ação de transformar o mundo.

2.2.3 Multiformidade da vida ou a coisidade em geral

Estamos tratando da vida, não de uma vida simples, perdida num mundo multiforme da própria vida, ou seja, uma mera natureza. Mas estamos tratando da vida do espírito, e como a sua consciência (a do espírito) vai reconstituindo o seu processo de reconciliação até que se alcance o saber absoluto. Na multiformidade da vida é onde temos a coisidade.

Faz-se necessário destacar, que nesse momento temos o reconhecimento da consciência em si mesma. Ao tomar consciência-de-si, se reconhece como uma consciência, um eu; no caso: ou como consciência senhora ou como consciência escrava.

Ocorre que ambas as consciências estão em oposição nesse momento, isto é, uma consciência é independente, enquanto que a outra é dependente.

De forma mais específica: uma consciência está vinculada ao mundo da vida, à coisidade, no caso a consciência escrava. É com essa consciência que está o elemento de produzir as coisas, a produção da

existência, da vida. É a consciência agente, produtora da vida, quem fará essa mediação.

No caso a consciência do senhor está nesse momento vivendo a sua essência, não está produzindo nada que seja atinente a sua sobrevivência, ou seja, está apartada desse momento de produção da vida.

Aqui se apresenta o seguinte: a consciência senhora tem uma relação em que uma outra consciência atua, que não é ela (consciência senhora), processo de produção das coisas (consciência escrava), já que não consegue mediatizar-se por si mesma. Assim, a consciência senhora é uma consciência dependente, pois depende de outra consciência para ter mediação com o mundo material, com a coisidade em geral, pois não consegue sintetizar seu ser com a coisa (a ideia/desejo que tem no objeto resultado do trabalho), para isso depende de outra consciência para conseguir essa efetivação. Assim, somente com a ação da consciência escrava consegue o senhor a satisfação dos seus desejos, há uma dependência da consciência senhora, já que não consegue produzir as coisas de que necessita.

O que temos é que o senhor se relaciona com a coisa, não com a outra consciência que é a produtora dessa coisa. Essa coisa é o objeto do desejo do senhor, pois é dependente desse objeto para se manter vivo, e mediante esse objeto é que a consciência senhora se relaciona com a consciência escrava, que é a consciência que tem como essência a coisidade.

A consciência escrava é que transforma a natureza pela sua ação sobre a coisa, essa ação de transformação dá-se para que se satisfaça o desejo do senhor, desejo este que é sintetizado num ser independente da consciência senhora e escrava, é sintetizado na coisa, como bem se apresenta no trecho a seguir:

O senhor é a consciência *para si essente*, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência *para si essente* que é mediatizada consigo por meio de uma *outra* consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada com um *ser* independente, ou com a coisidade em geral. O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma *coisa* como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial. Portanto, o senhor:

- a) como conceito da consciência-de-si é relação imediata do *ser-para-si*; mas,
- b) ao mesmo tempo como mediação, ou como um *ser-para-si* que só é para si mediante um Outro, se relaciona
 - a') imediatamente com os dois momentos; e
 - b') mediatamente, com cada um por meio do outro.⁵⁷

Esta passagem ressalta os aspectos que havíamos dispostos anteriormente, que fica latente o movimento do espírito e como o mesmo se desenvolve. Mas para, além disso, é necessário chamar a atenção para essa interação entre o escravo, a coisa e o senhor, como bem destacado a seguir por Santos:

Hegel diz que o senhor se relaciona com a coisa, objeto do desejo, e o escravo, de dois modos: (a) de modo imediato com os dois momentos – ele deseja a coisa e a consome livremente; quanto ao escravo, coloca-o preso à natureza; (b) de modo mediato, a cada um deles por meio do outro – relaciona-se com o escravo por meio da natureza (ou “ser independente”); com a natureza por meio do escravo. A independência do escravo está na coisa, que é sua verdade; mas a coisa ou natureza é aquilo que o senhor demonstrou na luta valer para ele apenas como coisa negativa.⁵⁸

Esse movimento deixa claro essa relação do senhor com a coisa, coisa da qual depende para a satisfação de sua necessidade. Mas, também aponta para a relação do escravo com a coisa, pois ele produz a coisa, mas a produz mediante a satisfação do desejo do senhor.

Ora, o que temos aqui é o conhecido movimento da filosofia hegeliana, já que o mesmo consiste num aparato lógico, que perpassa toda a estrutura de raciocínio da sua obra, pois se constitui nos momentos da suprassunção. Os três movimentos são: inicialmente, partimos de um imediato, ou seja, de um primeiro momento que se aponta uma afirmação, para em seguida termos um momento que se aponta a sua negação, constituindo na primeira negação. E, por fim,

⁵⁷HEGEL. 2012-A, p. 147.

⁵⁸SANTOS. 1993, p. 92-93.

temos o terceiro momento em que temos a negação de ambos os momentos anteriores, constituindo um novo momento, em que se conservam e superam elementos desses momentos anteriores.

Esse processo, não termina na primeira relação colocada, mas a cada novo momento se faz esse mesmo encadeamento lógico, até chegar ao saber absoluto, em que age o conceito de suprassunção, pois o que ocorre é sempre uma suprassunção dos momentos anteriores, que lega um novo momento, e desse momento repete-se a sua negação até que se chegue ao absoluto.

Desta forma, é que ao termos demonstrado a transição da consciência das coisas para uma consciência-de-si, onde entra em cena a vida e as figuras que estão adstritas a manutenção da mesma. Com as figuras do senhor e do escravo vamos poder analisar a colocação efetiva do problema do trabalho e como o mesmo está vinculado à filosofia de Hegel.

2.3 A Dialética do Senhor e do Escravo: elementos para uma dialética do trabalho

Ambas as consciências se apresentam numa luta pela vida, já explicitadas em itens anteriores do presente texto (2.2.1, 2.2.2 e 2.2.3). Retomando que a consciência do senhor é independente, num primeiro momento, pois não está atrelada à vida, isto é, presa a mesma. Como a consciência escrava, que tem na sua constituição a finalidade de existir para ser um Outro, ser para a consciência do senhor, ou seja, uma consciência dependente da consciência do senhor.

Podemos depreender o seguinte: o senhor é autossuficiente para si mesmo, não tem a dependência de uma outra consciência para que se efetive. Conquanto ao escravo, este é dependente, pois a sua existência está relacionada a poder realizar a satisfação do desejo do senhor, assim se constitui numa consciência que é para um senhor.

Temos de salientar, a relação imediata que o senhor tem como conceito da consciência-de-si: é a de ser senhor, de ser-para-si; no que concerne a relação mediata, depreende-se que esse ser-para-si é dependente de um Outro para que possa existir, só sendo para si em virtude desse Outro. Assim, não haveria efetividade não fosse esse Outro, no caso o escravo.

Hegel destaca que há uma relação imediata do senhor com a coisa e com o escravo, ou seja, justamente quando o senhor é mediação entre esses dois momentos.

Para tanto, essa relação mediata dá-se conforme o seguinte: de forma imediata quando da relação tanto com a coisa, que é o objeto do desejo e tanto a consciência escrava que é a que produz essa coisa; e, é mediata, quando o senhor se relaciona com a coisa, objeto do seu desejo, isso se dá pela consciência escrava, que a produziu, e, também é mediata, quando o senhor se relaciona com o escravo, que é quem produz a coisa, objeto do desejo do senhor. Ou seja, essa relação opera-se de forma a mostrar que o senhor precisa dessa dupla mediação: com a coisa e o escravo, pois um é o objeto de desejo, de satisfação de sua necessidade, e o outro é o agente capaz de dar forma a esse desejo.

O que temos nesses momentos é que a consciência do senhor tem uma relação de dependência com o mundo efetivo, depende de uma mediação com o mesmo. O elemento mediador com o mundo efetivo para a consciência senhora, é o da consciência escrava, isto é, a consciência do senhor não é uma consciência independente, mas ao contrário, erige-se como uma consciência dependente de uma outra consciência, consciência essa capaz de produzir as coisas.

A consciência capaz de produzir as coisas é a escrava, é essa consciência que consegue sintetizar a ideia com a coisidade, já que está adstrita a ela a capacidade de ação transformadora sobre as coisas do mundo, não estando limitada a contemplação do mundo, mas dando forma ao mesmo.

Temos, então, que a consciência do senhor se relaciona de forma mediada com o mundo e não de forma imediata, isto é, entre seu desejo e a coisa há uma mediação. Há uma consciência que consegue dar forma ao seu desejo, é uma outra consciência, uma consciência escrava, é essa consciência que consegue efetivar o desejo do senhor.

Cabe ao senhor ter de se relacionar com o objeto do seu desejo, a coisa, objeto esse que não tem capacidade de produzir, de agir sobre, mas também lhe cabe ter de se relacionar com a consciência escrava, que é quem tem a capacidade de agir sobre a coisa, de produzi-la, consciência que tem a sua própria essência nessa coisidade.

O filósofo alemão ao estabelecer que o senhor como conceito da consciência-de-si é também uma relação imediata do ser-para-si, isso quer dizer: é um ser que é reflexão por um lado, e também é real por outro. Pois como conceito é reflexão, pensa sobre si mesmo, já que supera o momento anterior da consciência das coisas, sendo um movimento importante, pois com isso coloca para a consciência que há um eu, um eu que se reconhece como tal, uma consciência-de-si.

Diante disso, tem-se que o ser-para-si da consciência do senhor só vem a se constituir como ser-para-si mediado por um Outro, ou seja, não está limitado a si mesmo, ou melhor, não tem autossuficiência, já que é dependente de um Outro para conseguir prover a sua própria existência, a manutenção de seu ser real, depende de um Outro para efetivar o seu desejo.

Isso se dá, haja vista, o estabelecimento da luta pelo reconhecimento⁵⁹ da consciência-de-si, como destaca o comentador francês Hyppolite:

[...] o senhor já não é somente o conceito da consciência para si, é sua realização efetiva, quer dizer, é reconhecido por aquilo que ele é [...]

O senhor só é senhor porque reconhecido pelo escravo, é autônomo pela mediação de uma outra consciência de si, a do escravo. Sua independência é, portanto, totalmente relativa; mais ainda, o senhor, ao se relacionar com o escravo que o reconhece, relaciona-se também, por intermédio dele, com o ser da vida, com a coisa. O senhor relaciona-se mediatamente com o escravo e mediatamente com a coisa. Devemos considerar essa mediação que constitui a dominação. O senhor relaciona-se com o escravo por intermédio da vida (do ser independente). Com efeito, o escravo não é propriamente escravo do senhor, mas da vida; é escravo porque recuou diante da morte, preferiu a servidão à liberdade na morte, portanto é menos escravo do senhor do que da vida [...]

O ser do escravo é o ser da vida, portanto não é autônomo, mas sua independência está no exterior de si mesmo, na vida e não na consciência de si; pelo contrário, o senhor se mostrou elevado acima desse ser, considerou a vida como um fenômeno,

⁵⁹ Não estabeleceremos uma abordagem mais profunda sobre essa importante temática, haja vista, não ser o objeto central do presente trabalho. Mas se trata de um dos debates contemporâneos onde a filosofia hegeliana mais encontra ressonância, em especial com a importante obra do pensador alemão contemporâneo, *A Luta Pelo Reconhecimento*, de Axel Honneth.

um dado negativo; por isso, é o senhor do escravo por meio da coisa.⁶⁰

Quem garante o reconhecimento do senhor enquanto tal, ou seja, do senhor como senhor, é o escravo, assim quem media para que tal condição seja garantida ao senhor é o próprio dominado, aquele que está subjugado. Consegue-se entender que é outra consciência quem medeia à vida do senhor, a consciência escrava.

Ocorre que essa relação de independência não é absoluta, mas sim relativa, pois é concernente a uma dependência, qual seja, a de que o senhor se relaciona com o escravo, só que essa relação se dá por intermédio do ser independente, que no caso é a coisa.

A coisa (resultado da ação do escravo), ou também chamado, o ser independente, ou nas palavras anteriormente afirmadas por Hyppolite, a vida, já que para o senhor aquilo que é produzido pelo escravo, (à coisa), é a vida, e essa coisa é o objeto do desejo do senhor. É a coisa que permite a satisfação do desejo do senhor, é o que garante que sua condição de existência esteja suprida, por isso, o referido comentador se refere à coisa como vida.

Desta forma, o senhor tem entre ele e o escravo uma intermediação, essa intermediação é realizada a partir da coisa, ou seja, a partir da vida. Assim, os que os (senhor e escravo) fazem se relacionarem são: o desejo do senhor e a ação laborativa do escravo. Então, é a coisa a responsável por essa intermediação entre essas duas consciências (senhor e escravo).

O escravo é escravo da vida, não um escravo do senhor. Já que na batalha pelo reconhecimento o escravo preferiu viver nessa condição a morrer, ou seja, preferiu ser escravo a ser um homem morto, e a única possibilidade para manter-se vivo era a de subjugar-se ao senhor. Com isso se coloca o seguinte, o escravo é mais escravo da vida do que do senhor, já que foi pela vida que desistiu de morrer, pela sua conservação e não pela mera submissão que o escravo desiste da morte, assim, o que temos é que o escravo é mais escravo da vida do que do próprio senhor que lhe sujeita.

Essa consciência é o escravo que, ao se identificar com sua vida animal, forma um todo com o mundo natural das coisas. Ao recursar-se a arriscar a vida numa luta de puro prestígio, ele não

⁶⁰HYPPOLITE. 2003, p.187-188.

se eleva acima do animal. Considera-se como tal, e como tal é considerado pelo senhor. Mas o escravo, por sua vez, reconhece o senhor em sua dignidade e sua realidade humanas, e comporta-se de acordo. A certeza do senhor é, portanto, não puramente subjetiva e imediata, mas objetivada e mediatizada pelo reconhecimento do outro, do escravo. Enquanto o escravo continua sendo um Ser imediato, natural, bestial, o senhor – por sua luta – já é humano, mediatizado. Seu comportamento é, por conseguinte, mediatizado ou humano, tanto em relação às coisas quanto aos outros homens; esses outros que, para ele, não passam de escravos.⁶¹

Para Kòjeve, é que ele reafirma a conclusão que já havíamos chegado a de que a consciência escrava está de tal forma vinculada com a vida, que não a arrisca nesta batalha pela liberdade que faz diante do senhor, não faz mesmo que isso signifique a animalidade para a sua ação, ou seja, agir como um animal.

Essa ação do escravo não o humaniza, já que não desfere a si esse tratamento, é um escravo da vida, apegado à sobrevivência. No que concerne ao senhor, este já ultrapassou esse momento, isto é, está humanizado, já é humano. O que temos aqui nesse momento é que a consciência escrava não ultrapassa a consciência dos animais, que presos ao seu instinto de sobrevivência se prendem de todas as formas possíveis à vida, isso é exatamente o que faz o escravo.

Retomando a passagem de Hyppolite, apresenta-nos uma situação importante, relativa à independência do escravo. Destaca que o escravo é independente num ser que lhe é exterior, não em sua consciência-de-si. Essa é uma situação importante. Vejamos: o que permite ao escravo ser independente é o que ele produziu: no caso a coisa, isto é, foi mediante o trabalho que foi efetuado, e que se materializou na coisa, que leva o escravo a uma independência. Assim, podemos afirmar que é na vida que está à independência do escravo, situação diferente frente ao senhor.

A coisidade é o que constitui a vida e a coisa é o resultado do trabalho do escravo, desta forma, tem-se o escravo como escravo da vida, assim como é escravo do senhor. A partir disso, somos arremessados a um novo momento da consciência. Com isso chegamos a seguinte pergunta: o que o fez ser escravo? E, temos a seguinte

⁶¹KOJÈVE. 2014, p. 21.

resposta: o medo da morte. Na batalha estabelecida com o senhor, ele preferiu ser escravo a manter a liberdade, liberdade que lhe custaria à vida, ou seja, preferiu a escravidão a ter a morte como condição. Só que jogado a essa condição de escravo, não significa que se mantém vivo sem ter de fazer algo, ao contrário, para que possa viver tem de estar a realizar os desejos, que não são os seus, mas os de seu senhor.

Na próxima passagem que retiramos da *FE*, temos um importante apontamento, relacionado ao que vem a garantir a mediação entre o senhor e o escravo, e Hegel aponta que é justamente o ser independente. Vejamos:

O senhor se relaciona *mediatamente com o escravo por meio do ser independente*, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade.⁶²

É na coisa onde se dá a relação mediada, ou seja, no ser independente. Essa relação de mediação entre o senhor e o escravo ocorre através da coisa. Desta forma, não temos uma relação direta do senhor com o escravo, em que um agiria sobre o outro, mas que por meio de ser independente é que estaria estabelecida essa relação.

No ser independente, a coisa, é onde está retido o escravo, retenção que é como se estivesse incrustada nela. Essa retenção sobre a coisa se dá, haja vista, que o escravo trabalhou a coisa, formou-a, agiu sobre ela, com isso ele se efetiva nesse objeto (o escravo), e é isso que o retém na coisa. Ou seja, com a ação do escravo de dar forma à consciência, de torná-la efetiva, isso o prende na coisa. Pois não haveria como a coisa existir sem essa ação do escravo.

Mas a coisa se autonomiza frente ao escravo, a coisa não fica presa a essa relação, não fica limitada ao escravo. Mesmo que a coisa seja provida pela ação do escravo e que essa ação do escravo seja determinante para a sua efetivação, a coisa não está limitada ao escravo (presa a ele), mas ao contrário, fica independente dele. É essa independência da coisa em relação ao escravo que permite que o senhor possa gozar a coisa, haja vista, que se a coisa fosse limitada pelo escravo, fosse desse dependente, não haveria a possibilidade do senhor

⁶²HEGEL. 2012-A, p. 147.

de usufruí-la, gozá-la. Já que a coisa seria interna ao próprio escravo, não estaria materializada.

Logo, a independência do escravo está adstrita a coisidade, na própria coisa, pois é nesse ser independente que está consubstanciado a sua ação. E, como está nessa relação com a coisa, finda por mostrar-se dependente. Pois, justamente aquilo que lhe dá a independência, que é o resultado de sua ação, retira-lhe a sua independência, pois quando ao agir sobre ela, acaba a consciência escrava ficando dependente da mesma.

A vida está na coisa. É a coisa o resultado daquilo que é desejado pelo senhor e daquilo que é efetivado pela ação da consciência escrava. Diante disso, temos o momento em que a consciência do escravo se torna independente, mas que ao mesmo tempo coloca que o escravo é dependente na coisa, já que é somente na coisa que consegue se efetivar e com essa ação de trabalhar, de tornar-se independente.

Então, podemos depreender que a consciência escrava tem sua dependência na coisa, e da mesma maneira, e é com esse momento que a consciência escrava ao produzir a coisa, ao formá-la, que se efetiva na sua independência.

Assim, entendemos nesses momentos como se estabelecem as relações entre o senhor e notoriamente do escravo com o ser independente (coisa) produzido pelo escravo. Só que ocorre que a coisa também permite que o senhor se relacione com o escravo.

O senhor também se relaciona *mediatamente por meio do escravo com a coisa*; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata *vem-a-ser* como a pura negação da coisa, ou como *gozo* – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente

a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha.⁶³

Aqui se adentra num importante momento dessa relação senhor-escravo-coisa. Pois, para haver a relação entre o senhor e a coisa, essa tem de ser mediada pelo escravo, já que o senhor não consegue atingir a coisa sem o escravo. O que temos é que o senhor é dependente da coisa, já que tem o desejo sobre a coisa e não a consegue atingir, mas para que pudesse atingir a coisa, insere entre ele (senhor) e a coisa, o escravo, para que assim possa usufruir da coisa, gozará-la.

O escravo ao trabalhar a coisa, concretiza-a (transforma o que é ideia em ser objetivado) o que era só o desejo para o senhor, e com isso, o escravo garante a coisa. Como o escravo não é dependente da coisa, fica frente à coisa de forma independente, pois a trabalha, dá-lhe a forma. Enquanto o escravo forja a coisa, não a aniquila, quem a aniquila é o senhor ao usufruir a coisa, assim realiza seu desejo, e se aquieta.

Mesmo que o escravo não aniquile a coisa, com o trabalho ele realiza a aniquilação sobre sua existência natural, com o trabalho a suprimirá. Com isso temos que pode aniquilar a coisa, aquele que a usufrui, quem a goza. E, no caso em tela, quem leva a coisa à aniquilação foi quem a desejou (senhor), e não quem lhe deu forma (escravo), e quem a trabalhou (escravo).

Desta forma, temos que a efetivação da coisa se dá na sua independência perante o escravo, o que é diametralmente diferente do senhor que a desejou, pois esse é dependente da coisa, se assim não fosse, não a teria desejado e não a levaria ao aniquilamento, sem aniquilá-la terá seu desejo frustrado.

Então, o que está apresentado até o presente momento é de que o senhor é uma consciência desejante, tem o desejo de obter as coisas, que são os bens materiais de que precisa para dispor, usufruir. Mas, não tem condições de agir sobre as coisas, de trabalhá-las, não se alcança a realização desse processo.

Só que para poder realizar a satisfação de seus desejos, o senhor tem de estabelecer um processo de dominação sobre uma outra consciência, a que vem a tornar-se escrava, e que a consciência escrava seja a garantidora da realização do desejo do senhor. Para que seja possível esse processo de dominação, o senhor tem de entregar a sua vida nesse processo, e assim fica na dependência dessa situação,

⁶³HEGEL. 2012-A, p. 148.

situação de dependência que lhe fica imposta a tal ponto que não se relaciona com a coisa, relação esta que não seja de gozá-la, fruí-la, assim torna-se da coisa um escravo. O senhor torna-se dependente da coisa, pois é essa a forma em que o seu desejo pode se realizar. E, com isso, fica latente que o senhor também estabelece uma relação de dependência para com o escravo, consoante cabe ao escravo garantir a vida de seu senhor, e também a sua própria vida, quando está imerso no processo de produzir as coisas, de trabalhá-las.

Precisamos explicitar melhor o que vem a ser a consciência escrava. Para a consciência escrava a sua completude está em realizar-se no senhor, ou seja, sua existência é atinente ao senhor. Com isso, fica patente que sua efetividade está no servir, essa é sua efetividade, sendo o servir a sua essência, não podendo ser outra coisa. Quando faz isso, sua fixidez ao que existe naturalmente vai sendo superada, vai se desgarrando da natureza. Se com o servir isso já está colocado, com o trabalho eliminará completamente essa situação, ou seja, nada mais na consciência escrava estará vinculada a natureza, apegada a vida, ao existente.

Entretanto, esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir, é a essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, que assim é *nessa* consciência. É também *para ela* esse momento do *puro ser-para-si*, pois é seu *objeto* no senhor. Aliás, aquela consciência não é só essa universal dissolução em geral, mas ela se implementa *efetivamente* no servir. Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando, o elimina.⁶⁴

A consciência escrava se realiza servindo, é servindo que se efetiva. Já que o seu objeto não está na sua consciência, mas na consciência do senhor, ou seja, em satisfazer o desejo do senhor. Temos assim uma suprassunção dos momentos em que a consciência escrava estava vinculada ao existente – mundo natural (*Dasein Natur*), ou seja, chegando a um novo patamar dos momentos da consciência do espírito.

Com o trabalho que realiza, elimina o aspecto natural de sua existência, não restam sobras dele na consciência escrava, o suprassume.

⁶⁴HEGEL. 2012-A, p. 149-150.

Ocorre que para que se chegue a esse momento, a consciência escrava tem de superar essa situação a que está submetida. Hyppolite destaca que:

O escravo aparece, de início, como tendo seu ser propriamente fora de sua consciência: é prisioneiro da vida, mergulhado na existência animal; sua substância não é o ser-para-si, mas o ser da vida que é sempre, para uma consciência-de-si, o ser-outro.⁶⁵

Num primeiro momento seu dimensionamento está na vida, onde se encontra a sua animalidade, a sua prisão. É dessa situação que o trabalho lhe permitirá superar, ou seja, com o trabalho eliminará sua animalidade, animalidade esta que é determinada, sair dessa condição vinculada à natureza para adentrar a consciência-de-si. O ato de trabalhar é o que propicia à consciência escrava que se principie nessa consciência um processo de sabedoria, aqui Hegel aponta:

[...] o sentimento da potência absoluta em geral, e em particular o do serviço, é apenas a dissolução *em si*; e embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é *para ela mesma*, mas não é o *ser-para-si*; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho.⁶⁶

Temos que a consciência encontra a si mesma por meio do trabalho. É o trabalho que incrusta no mundo a ideia.

Para que possamos ter a efetivação do desejo do senhor, é necessário o trabalho, um trabalho que dará forma a coisa. Só que para realizar esse trabalho, há um sentimento que invade o escravo, trata-se do temor. É o temor que o faz trabalhar a coisa. Para Hegel é o temor que dá início à sabedoria no escravo, é nesse medo que se coloca o liame para a liberdade que com essa sabedoria se pode atingir.

Outro detalhe a isso está relacionado à angústia pela manutenção da vida, isso é que faz o escravo temer, ter medo. Como teme pela própria vida, não está limitado esse temor apenas à consciência, mas

⁶⁵HYPPOLITE. 2003, p. 189.

⁶⁶HEGEL. 2012-A, p. 150.

toma conta de todo o seu ser, tanto que se usa seu próprio corpo para a manutenção da sua vida, ou seja, utiliza-o para trabalhar para o senhor.

Uma boa explicação dessa passagem dá-se com a seguinte interpretação:

Sem esse sentimento do poder, isto é, sem a angústia, sem o terror inspirado pelo senhor, o homem nunca seria escravo nem poderia atingir a perfeição final. Mas essa condição em si, isto é, objetivamente real e necessária, não basta. A perfeição (que é sempre consciente de si) só pode ser atingida no e pelo trabalho. Porque é só no e pelo trabalho que o homem acaba tomando consciência da significação, do valor e da necessidade da experiência que faz ao temer o poder absoluto, encarnado para ele no senhor.

[...]

O trabalho trans-forma o mundo e civiliza, educa o homem. O homem que quer – ou deve – trabalhar tem de reprimir o instinto que o leva a consumir imediatamente o objeto bruto. E o escravo só pode trabalhar para o senhor, isto é, para alguém diferente de si, se reprimir seus próprios desejos. Logo, ao trabalhar, ele se transcende; ou, se preferirem, ele se educa, cultiva, sublima seus instintos ao reprimi-los. Por outro lado, ele não destrói a coisa tal como é dada. Ele adia a destruição da coisa ao trans-formá-la primeiro pelo trabalho; ele a prepara para o consumo; isto é, ele a forma. No trabalho, ele trans-forma as coisas e, ao mesmo tempo, se transforma: ele forma as coisas e o mundo, ao se transformar, ao se educar; e ele se educa, se forma, ao transformar as coisas e o mundo.⁶⁷

Aqui é destacado um importante elemento, o trabalho é formador das coisas, situação já apresentada anteriormente no presente texto. Temos que o trabalho é educador da consciência escrava, mostra a essa consciência que pode agir sobre as coisas sem necessariamente destruí-las, ao contrário, que pode transformá-las.

⁶⁷KOJÈVE. 2014, p. 26-27.

Essa situação de poder transformar as coisas implica que o sujeito (escravo) não está limitado a ser um mero produtor da coisa, mas que a sua ação, é uma ação transformadora, pois com essa ação movimenta a sua própria consciência. Temos de ressaltar que é o temor que impinge essa ação de levar o escravo à sabedoria.

O escravo encontra essa sabedoria devido ao temor que lhe é ocasionado quando da sua ação de agir sobre a coisa, ação essa que visa à realização do desejo do senhor, desejo este que colaciona a situação de dependência do senhor, a dependência que o senhor tem da coisa, e, por conseguinte, essa dependência do senhor em relação à coisa, é também dependência do trabalho realizado pelo escravo.

O trabalho adquire uma importante consonância nesse momento, pois é ele que permite à consciência escrava esse encontro consigo mesma, é o trabalho que permite esse movimento, que leva essa consciência escrava a ser uma consciência-de-si.

A consciência escrava ao deparar-se a si mesma quando dessa forma, toma consciência de que é uma consciência, de que essa consciência tem capacidade de agir sobre as coisas, de trabalhá-las, formá-las. Ou seja, é a consciência escrava que dá forma para o que Hegel denomina de vida multiforme, isto é, é mediante o trabalho que se pode chegar a essa situação de uma multiplicidade de formas de vida no mundo. O que Hegel destaca é que o trabalho, e somente ele, produz a vida, fará com que a consciência escrava encontre a si mesma.

Num primeiro momento temos as duas consciências: a escrava e a senhora, e ambas estão em momentos opostos. O escravo não se reconhece como escravo, mas como senhor, haja vista, que reconhece como sua consciência uma outra consciência, no caso, reconhece a consciência do senhor como sua consciência. Só que é essa luta das consciências, senhora e escrava, que permitirá a superação de ambas, para um novo momento, que é o momento da consciência-de-si, segundo Kervégan:

A consciência de si é o desejo de superar a intenção que subsiste entre a consciência e o ser objetivo; esse desejo não pode ser satisfeito pela sujeição do objeto, mas somente graças a um ‘desdobramento da consciência de si’ em uma consciência desejosa e uma consciência que reconhece (eventualmente) esse desejo.⁶⁸

⁶⁸KERVÉGAN. 2008, p. 65.

Nessa passagem o comentador nos encaminha para o seguinte entendimento acerca do texto hegeliano, o de que a consciência-de-si é o desejo, só que não qualquer desejo, mas um desejo que visa superar uma suposta dualidade entre o ser objetivo e a consciência, entre a coisa e a subjetividade, sujeito e objeto. Temos que esse desejo não é superado por uma imposição sobre o objeto, pois o objeto provém do trabalho, de uma ação de transformação, então o que temos não é uma coisa automática, mas que está com essa forma mediante uma ação humana, ação esta transformadora.

Para que se tenha a superação de tal situação é necessário que tenhamos uma consciência-de-si que tenha dois momentos: primeiro, seja uma consciência desejosa; segundo, seja uma consciência que venha a reconhecer esse desejo.

Nosso caminho para o entendimento desse problema faz-nos ir atrás de uma compreensão mais profunda, ou seja, temos de compreender que a explicação sobre a consciência-de-si é limitadora desse caminho para a liberdade, esse quadro não é satisfatório. Isto implica dizer que para que essa consciência alcance a liberdade temos de avançar a outros momentos, novas figuras que se apresentam ao espírito. Dessa forma para Hyppolite:

[...] a consciência de si tornou-se consciência de si no ser universal; tornou-se *pensamento*. Mas esse pensamento, de que o trabalho era o primeiro esboço, ainda é um pensamento abstrato.⁶⁹

A importante conclusão que se chega ao analisar a relação entre o senhor e o escravo é que a mediação entre ambos esses momentos, leva essas figuras a um novo estágio, ou seja, um novo momento da consciência-de-si.

A figura do senhor é superada pelo escravo, pois este o suplanta mediante o trabalho, com isso eliminando a dependência que o escravo tinha do senhor. Neste sentido, afirma Pippin:

[...] ele começa o longo e lento processo de libertar-se gradualmente da natureza, através do trabalho, ciência, tecnologia e assim por diante e, eventualmente, a total dependência (e inutilidade)

⁶⁹HYPPOLITE. 2003, p. 192.

do Mestre é óbvia para todos verem e os seres humanos podem começar a entreter a esperança de uma genuína reciprocidade de reconhecimento, igualdade perante a lei, instituições democráticas liberais, proteção de direitos iguais e assim por diante.⁷⁰

O que o comentador nos aponta nesta passagem é justamente que essa condição de escravo é a de superar o senhor. Mas essa libertação da natureza é um processo que se dá mediante o trabalho, ciência, tecnologia.

Isso implica que a consciência-de-si é o momento relativo à que a consciência quando se reconhece em si mesma, pensa. E, esse pensamento é o que colocará a forma no conteúdo, efetivará o que era só desejo.

A consciência escrava alça uma nova condição, agora é uma consciência-de-si, pois ao reconhecer que a sua ação se transfigura numa coisa, temos que o conteúdo através do seu pensamento adquire a forma e quando adquire essa forma, realiza o desejo do senhor. O que antes era só a ideia do senhor, seu desejo, com a ação do escravo adquire a forma da coisa desejada pelo senhor. Mas, tudo isso só demonstra a prisão que estava encerrado o escravo, isto é, estava preso na vida, enquanto que o senhor de forma diferente está preso a coisa, coisa esta que é o objeto do seu desejo.

Assim, temos que a relação de independência e de dependência, isto é, de uma dominação e de uma servidão, será justamente essa relação que permitirá através de sua mediação a suprassunção para um novo momento. Essa mediação é feita pelo trabalho, e o trabalho é o elemento decisivo para a vida. Temos o seguinte: se é pelo trabalho que o escravo é dominado, mas é por ele que tem a tomada de consciência, que atinge a consciência-de-si e de sua importância, e dessa forma supera seu próprio ser natural, já que faz com que a consciência universal adquire a forma (forma que se dá na coisa), se efetive, materialize.

⁷⁰PIPPIN. 2011, p. 63-64. *Tradução nossa.*

**PARTE II - O CONCEITO DE TRABALHO NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E NA FILOSOFIA DO
*DIREITO***

3. O TRABALHO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

No capítulo precedente apontamos o importante processo de transição da consciência que tinha nas coisas a sua centralidade, para uma consciência que passa a ter no eu, isto é, em si mesma seu centro. Esse movimento fazia-se necessário para que pudéssemos chegar aos momentos essenciais da configuração da luta entre o senhor e o escravo, uma luta onde está colocada a situação da sobrevivência, da vida de cada um.

Nessa luta que resultou em duas condições diferentes para ambos os disputantes, o vencedor se alçou à condição de senhor e o derrotado foi subjugado, e com isso colocado na condição de escravo. O escravo preferiu essa condição, pois está agarrado à vida, e com isso, passou a estar na condição de agente da satisfação dos desejos do senhor. O senhor conquistou essa condição e com isso não estava condicionado a produzir a própria subsistência, e assim pode passar essa tarefa, a de produzir a própria vida, ao escravo.

Então, temos a entrada em cena do trabalho, isto é, o trabalho é resultado das demandas humanas, demandas de satisfação das suas necessidades, para com isso manterem a sua existência. Com essa situação, podemos notar que o trabalho influencia de forma determinante a dinâmica da vida das pessoas, e que por consequência tem o fito de organizar a sociedade em que vivemos, ou seja, o trabalho é um elemento basilar de nossa constituição de vida tanto individual como social.

No entanto, Hegel tem um sentido todo específico do trabalho, quando já na relação entre o senhor e o escravo, ele aponta que as diversas mediações que se dão nesses momentos para que se possam atingir essas diversas consciências é que terão um caráter decisivo para a compreensão desse conceito em sua obra.

Na exposição sobre o senhor e o escravo, sobre esse processo de dominação, o que está em jogo: é o domínio de uma consciência sobre a outra, e, além disso, tem a questão de que como cada consciência se reconhecerá nesse processo, que no caso, reconhecerá outra consciência como sua e não se reconhecerá como essa consciência, ou seja, reconhecer-se-á como outra consciência.

No que concerne à consciência escrava, esta se verá como a consciência do senhor se alijando de si mesma. O resultado disso é que se constitui numa consciência em que a essência da sua ação é servir ao senhor.

Esse processo de servir a que o escravo está submetido se realiza no trabalho. É o trabalho o elemento necessário para que o desejo do senhor possa ser realizado. Só que há uma relação de dependência do senhor para com o escravo nesse momento, o senhor depende do trabalho, sem o trabalho não é possível que ele consiga gozar o seu desejo, e como o trabalho está no escravo, o senhor torna-se dependente do escravo.

Com o trabalho que o escravo impõe sobre a coisa, de transformá-la, ele a suprassume de sua condição natural, e leva essa condição à eliminação. Temos que a partir desse processo somos levados a uma nova situação, a de que o trabalho reveste as coisas com o elemento humano, ou melhor, o trabalho é o elemento humano que as reveste, e com esse ponto de partida em nossa reflexão poderemos chegar a uma compreensão mais acurada e ampla do conceito de trabalho ao longo da *FE*.

3.1 O Ato Formador do Trabalho

Mediante o trabalho o homem age sobre a natureza, e age de maneira transformadora, muda às suas formas. Essa importante característica do trabalho, a característica de ser formador se apresenta bem no seguinte trecho:

O trabalho, ao contrário, é desejo *refreado*, um desvanecer *contido*, 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.⁷¹

De acordo com essa passagem temos que o trabalho é formador, mas formador do quê? O trabalho dá forma ao desejo, por isso é um desejo refreado. Só que esse formar não é de qualquer modo, pois o

⁷¹HEGEL. 2012-A, p. 150.

trabalho age sobre a natureza, sobre a coisa que já está dada no mundo, ainda sem espírito.

Neste ponto chega-se à importante situação de que o objeto alça-se à condição de independente do seu próprio produtor, do trabalhador, ou seja, não é mais parte de quem o realizou, de quem o trabalhou. O que era só ideia se materializa na coisa, com esse trabalhar sobre o objeto, muda a condição, pois leva a coisa (objeto) à aquisição da autonomia frente ao escravo, que é seu constituidor, já temos aqui o desvanecimento do trabalho, o mesmo foi suprassumido. Ao dar forma o trabalho se amalgama com a coisa, pois a transformou, e, assim, a coisa adquire a forma que lhe é peculiar, não sendo parte do escravo que a formou, mas se constituindo enquanto coisa independente.

Temos o destaque sobre a relação negativa que há entre o trabalhador e o objeto, pois a ação do escravo se configura justamente num processo de negação da forma anterior, sendo esse um processo constante, nega a forma que vem da natureza e pode negar também a forma que vem de uma própria ação de trabalho anterior sobre a coisa, com isso tem-se a modificação da forma do objeto, já que com o trabalho está se constituindo uma nova coisa, sempre com uma nova forma, assim temos que o trabalho forma, dá forma à coisa, a transforma.

Nessa passagem, um ponto em destaque é o relativo à intuição, cabe salientar o necessário cuidado que temos de ter nesse caso, para que não façamos uma confusão acerca desse conceito no pensamento hegeliano. Feito essa ressalva, pode-se dizer que a consciência trabalhadora se permite chegar à intuição de si, como uma intuição de um ser que é independente, isto é, é uma consciência que reconhece que sua própria consciência atinge um grau de independência como objeto, que consegue pensar sobre si mesmo nessas condições.

Para Hegel a intuição está relacionada ao seguinte: as determinações abstratas do espaço e do tempo são arremetidas às determinações das sensações, ou seja, são objetos as sensações que temos, quando as mesmas são dimensionadas no espaço e no tempo.⁷²

⁷²“Contudo, em verdade, as coisas *mesmas* são espaciais e temporais; essa dupla forma do ‘fora-um-do-outro’ não lhes é introduzida unilateralmente por nossa intuição; mas já lhes é fornecida originariamente pelo espírito infinito essente em si, pela ideia eterna criadora. Portanto, quando nosso espírito intuicionante concede às determinações da sensação a honra de dar-lhes as determinações abstratas do espaço e do tempo, e de fazê-las assim objetos propriamente ditos, como também de assimilá-las, então não ocorre aqui absolutamente o que

Temos que a intuição nesse momento está relacionada à consciência trabalhadora, a intuição sai das sensações, sensações estas que seriam os elementos abstratos, e ao avançar a intuição para o ser independente, têm que o mesmo, o ser independente, é colocado no sentido objetivo, isto é, objeto disposto no tempo e no espaço.

Assim, saímos do plano subjetivo, ou melhor, de um ser independente subjetivo, para uma efetividade dessa sensação, para a sua materialização nesse objeto, objeto adstrito nessa materialidade ao tempo e ao espaço, objeto este que adquiriu forma, e mais, que está no mundo e que tem uma história.

Não é demais salientar que é o trabalho o elemento formador das coisas que satisfazem as necessidades da vida, já que sem ele não conseguiríamos atingir o modo como às coisas se apresentariam para nós. Veja-se: o que possibilita que uma ideia que temos de uma coisa se efetive, materialize? É o ato do trabalho. Aprofundando esse ponto, chegamos à compreensão de que a forma adquirida pela coisa, forma esta dada pelo trabalho, tem seu elo/lastro, no conteúdo que fora almejado pelo trabalho. Ou seja, a forma apenas reflete o conteúdo da ação laborativa, já que antes dessa ação de adquirir forma, o que tínhamos era um desejo disforme.

Lembrando que é o trabalho do escravo que dá a forma ao desejo do senhor, e que o senhor não teria como existir sem essa condição, a de que alguém desse forma ao seu desejo, ou teria a opção de manter um desejo disforme, e com isso sem condição de o satisfazer.

Outro ponto relevante a ser considerado é sobre a ação que o indivíduo tem sobre a coisa, já que será ele mediante essa ação que transformará a coisa. Essa ação de transformar a coisa visa a garantir tanto a sua vida como a dos demais. Há que se apontar que esse agir, é a ação de uma singularidade, de um indivíduo, e que por essa ação de trabalhar sai de si, sai do indivíduo. Então temos a subsunção dessa consciência por meio do trabalho.

A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter *exteriorizado*, pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser para ela verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas

ocorre segundo a opinião do idealismo subjetivo, a saber, que só receberíamos a maneira subjetiva de nosso determinar, e não as determinações próprias do objeto mesmo.” HEGEL. 2011-B, p. 231.

um *sentido alheio*, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser *sentido próprio*.⁷³

O trabalho leva à exteriorização da consciência, e é com essa exteriorização que a consciência ganha sentido próprio, se efetiva. Ressalta-se, somente com o trabalho esse movimento de exteriorização da consciência para sua efetivação é possível. Essa passagem é destacada, pois Hegel coloca nesse momento que a forma é a consciência, não é outra coisa que ela própria, e com isso, a consciência torna-se a verdade.

Assim, o resultado da ação da consciência é o formar que o trabalho impinge a coisa. Essa ação é a exteriorização da consciência, ou melhor, é o dar forma a essa consciência. Implicando que não há um sentido alheio a essa consciência, mas que o trabalho lhe permite ter um sentido que lhe seja próprio.

Temos o seguinte ponto a destacar: o trabalho nesse momento consolida um reencontro, o reencontro da consciência com si mesma. Demonstra que o trabalho não é um sentido alheio a essa consciência, algo que lhe é estranho, uma mera aparência, mas que justamente por esse reencontro, o trabalho é sentido próprio para essa consciência, e com isso permite que ela se reencontre por si mesma. Desta feita, temos que o trabalho é determinante para que tenhamos a efetividade, isto é, a mesma está imbrincada nele. Diante disso, temos que não é necessário a consciência uma outra consciência para se realizar neste momento.

3.2 O Medo e o Serviço em Geral

Chegamos a um importante momento para a compreensão da temática do trabalho no pensamento hegeliano, já abordado anteriormente, mas que precisa ser mais detalhado para que tenhamos uma adequada compreensão do mesmo. Precisamente, tratam-se de dois momentos: o do medo e o do serviço em geral. Hegel diz o seguinte:

Para que haja tal reflexão são necessários os dois momentos; o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo

⁷³HEGEL. 2012-A, p. 151.

fica no formal, e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade *em si*, e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência.⁷⁴

Anteriormente trabalhamos o aspecto do formar que está alicerçado no trabalho, cabem-nos aqui acrescentar esses dois momentos: o do medo e do serviço em geral, e aqui o filósofo alemão nos traz como ambos os momentos estão no processo de formação dessa consciência. Ele chama a atenção para a necessária disciplina do serviço e a consequente obediência para que se possa tirar o medo do aspecto formal, e colocar sobre toda a efetividade, sobre todo o existente natural, sobre toda a vida. Se não houvesse o formar, o medo estaria limitado ao interior da consciência, e não conseguiria sair dela mesma, ou seja, não conseguiria tornar-se uma consciência para si mesma. É justamente o medo e o serviço em geral que permite a essa consciência sair para uma outra consciência, pois se não houvesse a junção destes momentos, o sentido dessa consciência seria vazio.

O medo ocasiona o seguinte: tira o escravo da condição de animal, isto é, o faz sentir o medo da morte, e, por conseguinte, ter medo do seu senhor, o que levará o escravo a um novo momento, a um novo patamar do entendimento sobre si mesmo. O medo tira o escravo da condição de letargia, de animalidade. Já que se não sentisse medo, tudo permaneceria como estava e não teria a menor chance para que essa consciência reconhece-se a si mesma. Teríamos apenas uma consciência determinada.

Depreende-se nesse momento que a consolidação da consciência na coisa só é permitida pelo medo, já que o formar, o ato de agir sobre a coisa, é uma ação que ocorre indistintamente sobre a mesma. Ocorre que para que se possa ter efetividade neste existente natural, o medo tem de permear todo o indivíduo, ocupar-lhe integralmente o seu ser. Assim, temos que esse medo, temor este que não está limitado somente à ação sobre a coisa, mas que também invade essa consciência, e é esse temor que permitirá ao escravo libertar-se.

⁷⁴HEGEL. 2012-A, p. 151.

Para o destacado comentador francês, Hyppolite diz que:

Sem esse medo primordial o trabalho não imprime a verdadeira forma da consciência nas coisas, o eu permanece mergulhado no ser determinado e seu sentido próprio não é ainda senão um sentido vazio, da teimosia, não da liberdade.⁷⁵

O que bem descreve o comentador nesta passagem é que temos no medo o elemento necessário para que se possa através do trabalho imprimir as formas advindas da consciência. O trabalho, por si só não é essa entidade que poderia fazer isso, ou seja, o trabalho não age sem uma consciência, não tem essa capacidade. Temos de lembrar que a coisa está adstrita ao desejo, o que implica o seguinte: somente a realização do desejo, a sua satisfação pode vir a confirmar se a forma estava adequada.

Assim, temos que é o medo do seu senhor, e também o medo da morte que faz com que o escravo trabalhe, tenha a ação para satisfazer o desejo do senhor, não outra situação. Só que é justamente esse medo, que ao tomar a totalidade do ser do escravo, ou seja, não se limitando a ser um medo por uma repreensão do seu senhor, mas um medo que lhe é inerente a toda a sua existência. É esse medo que mostrará a condição de vazio a que está submetido o escravo, um vazio em si mesmo. Sendo que é essa condição que levará a consciência a um novo momento.

Assim, podemos afirmar que de acordo com o exposto até aqui, temos que sem o medo não há como existir a liberdade. Já que é o medo que permitirá a consciência escrava se entender como um escravo, se reconhecer enquanto essa consciência, e assim, o escravo possa sair da condição de uma mera obstinação (determinação). Para Hyppolite:

O medo e o serviço não seriam suficientes para elevar a consciência de si do escravo à verdadeira independência, mas é o trabalho que transforma a servidão em maestria. O senhor chegava a satisfazer completamente seu desejo; no gozo, chegava à negação completa da coisa; ao contrário, porém o escravo se deparava com a independência do ser. Só podia transformar o mundo e torná-lo, assim, adequado ao desejo humano. Mas precisamente nessa operação que

⁷⁵HYPPOLITE. 2003, p. 191.

parece inessencial o escravo torna-se capaz de dar a seu ser-para-si a subsistência e a permanência do ser-em-si; o escravo forma-se a si mesmo não somente ao formar as coisas, mas também imprime no ser essa forma que é a da consciência de si, e assim o que encontra em sua obra é ele mesmo. O gozo do senhor só atingia um estado evanescente. O trabalho do escravo atinge a contemplação do ser independente como sendo de si mesmo.⁷⁶

Dado essas condições, ou seja, se não fosse dessa forma (sem o medo neste momento), o que teríamos era um ser mecânico, não um ser que principia a sabedoria. Seria um ser vinculado à mera reprodução da vida. Com o medo temos o contrário, eleva esse ser à condição de poder libertar-se, de se superar. Assim, temos que o medo irrompe à consciência, e a transforma. Dá à consciência o fulgor da libertação dessa condição de escravo. É graças ao medo que tomará consciência de como está a sua condição perante a vida.

Temos de salientar que o sentido próprio dessa consciência é garantido a partir do trabalho que a efetiva, que a materializa. Assim temos, não há outra substância que a própria consciência. É o trabalho que dá forma, ele é a coisidade (ser-em-si), ou seja, o trabalho não é outra coisa que a própria consciência. Nas palavras de Hegel, temos que:

Para nós, ou em-si, são a mesma coisa, a forma e o ser-para-si; e no conceito da consciência independente o ser-em-si é a consciência; por isso, o lado do ser-em-si ou da coisidade, que recebia a forma no trabalho, não é outra substância que a consciência. Surgiu, assim, para nós, uma nova figura da consciência-de-si: uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude ou puro movimento da consciência: uma consciência que pensa, ou uma consciência-de-si livre.⁷⁷

Temos que essa é uma consciência pensante, que pensa, já que objetiva esse pensar, e é graças a essa relação que leva o escravo, essa consciência-de-si a tornar-se livre. Com esse trecho fica bem destacada

⁷⁶HYPPOLITE. 2003, p. 190-191.

⁷⁷HEGEL. 2012-A, p. 152.

essa situação: o ser-em-si é o resultado que o trabalho tem ao dar substancialidade a essa consciência.

Ocorre que temos que o objeto que sofreu a ação do trabalho, ação dirigida por essa consciência escrava, conserva a substancialidade dessa consciência. Nesse momento podemos ver a presença dos traços do idealismo na obra hegeliana, já que aponta claramente que é a consciência que forma o mundo efetivo que está em nosso entorno. Trata-se de um idealismo de cunho objetivo, pois afinal de contas não se limita a terminar na própria ideia, mas avança para a sua efetivação, a que a ideia se objetiva.

Temos que não há um destino para essa consciência, um caminho pré-determinado de ações, um roteiro de que essa consciência fará isso ou aquilo, mas ao contrário, justamente pelo medo que lhe invade, que ocupa todo o seu ser, que afeta a sua totalidade, é que a mobiliza a ação, e mobiliza essa consciência a ação de produzir, de dar forma às coisas, ao trabalho, e com essa ação produtora, também permite a essa consciência a ir forjando esse próprio pensar, tendo nesse pensar esse elemento libertador, é esse pensar o elemento da liberdade.

De todo esse item, o que fica latente é que a liberdade tem sua origem no medo, ou seja, é pelo medo que o escravo sairá da condição de uma consciência que assume outra consciência como a sua, e pelo medo será impelido a trabalhar, e graças ao medo terá a formação da sua consciência-de-si, pelo medo eleva a consciência ao pensamento. Essa consciência mediante o trabalho realizará um desejo que não é o seu, mas um desejo do seu senhor, e com isso promove a continuidade da vida. Com todos esses elementos, temos que essa é uma consciência que produz, e que essa efetividade, essa materialização, é garantida pelo medo. Já que sem medo, sem temor pela própria vida, porque motivo essa consciência escrava agiria? Saímos desse processo com a situação de que agora essa consciência é livre, pois foi alçada ao pensamento e com isso avança a um novo patamar.

3.3 O Trabalho e a Expansão da Vida

Retomando a discussão que já realizamos anteriormente, a relacionada sobre a multiformidade da vida (2.2.3). Esse é outro fator importante que merece destaque. Assim, temos que o trabalho não produz uma única coisa, um tipo único de objeto, mas que são vários, com as mais variadas formas: “O objeto sobre o qual atuam o desejo e o

trabalho é a expansão multiforme da vida, diferenciando-se em si mesma: sua singularização e complexificação.”⁷⁸

Há uma riqueza de formas sobre como se expande a vida, esta riqueza é muito variada e se dá de diversas maneiras. Passaríamos muito tempo por aqui as expondo e não daríamos conta, dada à tamanha variação. E, ainda nos colocaríamos a pergunta sobre o que seria essencial para que tivéssemos essa expansão multiforme da vida e não conseguiríamos estabelecer uma resposta. Isso se dá devido à infinitude das coisas.

A consciência-de-si escrava, que é a consciência produtora das coisas, e mais detidamente, das coisas que são indispensáveis para a vida, para a sua manutenção. Essas coisas não tem um limite. Ocorre que quando se aponta no sentido da infinitude, não se está apontando para uma singularidade, mas se está colocando justamente como essa consciência produtora é uma consciência universal, pois para que se possa garantir essa produção da vida, da satisfação dessas necessidades, não se pode ficar adstrita somente a um único indivíduo.

Há que se ressaltarem dois aspectos apontados por Hegel na passagem acima: primeiro o da singularização, cada coisa produzida é única, tem uma forma que lhe é peculiar, ou seja, cada coisa é singular. Mas, ocorre que essa singularização não provém de uma consciência singular, mas sim de uma consciência que é universal, isso quer dizer, que essa consciência não consegue ficar limitada somente a essa forma singular, isto é, mas que essa forma singular acaba por se apresentar como o resultado de um todo, como essa totalidade, a própria expansão da vida.

Conquanto ao segundo aspecto, é o relativo à complexificação da vida. Temos que a complexificação da vida é a completa realização do primeiro aspecto salientado (singularização). Pois nesse primeiro momento temos que todas essas coisas produzidas, dadas as suas formas singulares, tem como resultado a complexificação da própria produção das mesmas. A complexificação se deve ainda ao fato das necessidades serem variadas, das mais diversas formas. Assim, para se atingir a satisfação de cada necessidade, tem-se uma coisa produzida. Isso deve nos atentar para o seguinte: que não temos uma mera singularidade, singularidade que poderia ser muito facilmente constituída, mas ao contrário, para que essa complexa singularização da vida, em que estão

⁷⁸HEGEL. 2012-A, p. 153.

dadas as múltiplas necessidades, tem de ser garantida pela ação do trabalho. Trabalho que dá forma a esse conjunto complexo da vida.

Com isso temos que o objeto do desejo e do trabalho é a expansão da vida. A partir disso é que podemos entender que a consciência age para a realização desses fins, ou seja, para dar forma a esses fins, no seguinte sentido: o trabalho movido pelo desejo efetivo o desejo.

Antes estávamos tratando do problema do senhor e do escravo, dessa dialética de dominação, em que a relação entre essas consciências se dava devido ao processo de produção da existência. Com esse novo momento, coloca-se a efetividade como um dos aspectos que movimentam a consciência, mesmo que as figuras do senhor e do escravo ainda estejam no caminho do reencontro do espírito consigo mesmo, no seu início, até que se consiga chegar ao espírito absoluto.

É importante destacar que nesse momento das duas consciências, senhora e escrava, aponta-se como cada uma das consciências age sobre a outra, e podemos demonstrar como a consciência dependente, no caso, a escrava, é a que permite à existência da consciência independente, no caso a consciência do senhor. Isso se dá mediante o trabalho que o escravo faz sobre o objeto, objeto este que é o desejado pelo senhor, mas que o senhor não pode alcançar sem o trabalho erigido pelo escravo.

O que a consciência escrava produz: é a coisa. Coisa que adquiriu a forma (coisa trabalhada). Esta coisa trabalhada é o resultado da ação dessa consciência (escrava), e por consequência seu objeto mais geral, isto é, a própria expansão da vida. Temos com isso, que sem o trabalho não seria possível à própria existência, não haveria mais vida. Porém, no entanto, se ficássemos presos a essa consciência produtora também não teria como se elevar a possibilidade do espírito se reconciliar consigo mesmo.

Esta vida, não é exclusivamente uma vida física, vida natural, mas uma vida que o próprio espírito tem. Isso implica o seguinte: Hegel não está negando a vida natural, mas que a vida mesma é a vida do espírito. Com isso se tem que é necessário que a consciência saia do existente natural, e que essa consciência se eleve por cima da vida, para que se torne vida da consciência.

Assim, a vida da consciência está consubstanciada como vida do espírito, contudo, isso não implica que a vida do espírito esteja afastada da vida natural, mas que a vida natural está suprasumida na vida do espírito, na consciência-de-si. Então, temos que a consciência não está limitada à produção e reprodução da vida, mas que vai, além disso,

almeja a liberdade. Com isso se implica que a consciência através do trabalho se liberte da vida natural, ela aniquila essa vida natural.

Para que a consciência possa passar de um estágio anterior para um novo estágio, aumentando a sua libertação, é o trabalho esse elemento que permite esse movimento da consciência até a sua completa libertação. Ressalte-se que o medo exerce uma preponderância nesse momento, para que se empurre a consciência para um novo momento. Esse momento é: temos uma consciência que se reconhece enquanto tal, não é uma mera consciência vivente. Além disso, é uma consciência que vive aniquilando o existente natural, e ao fazer isso, temos que a vida mesma é a própria vida do espírito.

3.4 Os Órgãos do Trabalho

O trabalho não é uma ação que está fora do corpo humano, mas que sai de seu interior para agir sobre a coisa, dar-lhe forma. Só que para que essa efetividade do trabalho se dê, o pensador alemão faz algumas importantes distinções sobre os órgãos do trabalho. Hegel dá aso para o indivíduo nesse momento, e temos de salientar que o trabalho está presente no indivíduo, no seu interior, para que assim possa fazer o movimento de sair do estágio anterior a que estava condicionado.

Hegel destaca que essa efetivação do trabalho se dá por meio de órgãos do corpo, já que o trabalho está no interior do indivíduo, ou seja, o trabalho não está visível. O que temos de visível relacionado ao trabalho são os órgãos que lhe dão efetividade, como as mãos, a boca, etc..., são nesses órgãos em que está o ato.

Em primeiro lugar, esse exterior só torna o interior visível como órgão ou – em geral – faz do interior um ser para um outro, uma vez que o interior, enquanto está no órgão, é a *atividade mesma*. A boca que fala, a mão que trabalha – e também as pernas, se quiserem – são órgãos que efetivam e implementam, que têm neles o *agir como agir* ou o interior como tal. Todavia, a exterioridade que o exterior ganha mediante os órgãos é o ato, como uma efetividade separada do indivíduo. Linguagem e trabalho são exteriorizações 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.⁷⁹

Temos nesta passagem o processo de exteriorização do trabalho, esse movimento ocorre numa ação que se dá do interior do corpo do agente para um exterior, num objeto do mundo. Essa ação do trabalho é possível, pois ocorre mediante os órgãos do corpo que podem fazer esse processo.

Nos órgãos que exteriorizam o trabalho (mãos, pernas, etc...): é neles que se dá o ato, isso nos coloca que o trabalho é ação, e que no presente caso, essa ação é efetiva, que age sobre a coisa, essa ação de trabalhar está separada do indivíduo.

Com o ato de trabalhar o indivíduo é movimentado a efetivar uma interioridade que lhe é inerente, o que ele faz é exteriorizá-la. Só que mediante essa situação, temos que o indivíduo não se conversa e não se possui em si mesmo, mas que devido a essa exteriorização há uma saída total de si, e essa saída de si desse indivíduo está abandonada a um Outro.

Só que esse Outro que estamos tratando aqui não é um indivíduo, no caso, esse Outro é a coisa, coisa que é o resultado do trabalho do indivíduo, sua produção, que agora se torna independente frente ao próprio indivíduo. Temos que essa coisa, com essa condição de ser independente frente ao seu produtor, transforma-se em algo alheio ao próprio agente que a produziu, já que quem produziu não se conserva em si mesmo. Temos que o indivíduo age sobre a coisa, e que essa sua ação, que antes era um elemento completamente interior a esse indivíduo, passa a lhe ser exterior e com isso estranho a si mesmo.

Na referida passagem, Hegel nos chama a atenção não somente para o órgão do trabalho, mas para além do mesmo, chama a atenção para o elemento interior do trabalho. Temos que o trabalho não é uma atividade que possa ser vista fora da própria ação, ou seja, só podemos saber que o mesmo está ocorrendo, quando está em ação, está se efetivando, isto é, na própria atividade. É nessa própria atividade que o trabalho se exterioriza, e que podemos ter a dimensão da sua efetividade. Lega-nos ainda que é na própria efetividade que podemos ter a compreensão que a coisa trabalhada pelo indivíduo adquire a sua independência frente aquele que a produziu, ou seja, frente ao próprio indivíduo produtor, essa coisa não está mais vinculada ao agente

⁷⁹HEGEL. 2012-A, p. 223.

produtor, mesmo que continue a conservar em si a atividade do trabalho, a atividade que lhe deu a forma com a qual está.

O filósofo alemão em voga destaca que esses órgãos tem a ação adstrita ao seu interior, e é essa ação que permeia toda a atividade laborativa. Com isso, há uma reflexão interessante sobre como esses órgãos (mãos, boca, etc...) são externalizadores daquilo que estava adstrito ao interior do indivíduo.

Não podemos correr o risco aqui de afirmar que Hegel seja um dualista, ele não está negando a totalidade, mas ao contrário, está apenas apontado que essa exterioridade que sai da interioridade do indivíduo, mediante o trabalho, é relacionada à produção da vida, isto é, como já tratamos anteriormente, à sua expansão multiforme. Isso aponta o seguinte: esses seres independentes frente ao indivíduo que as produziu, as coisas trabalhadas, e que mesmo que não sejam mais adstritas ao interior desse indivíduo, essas coisas ainda estão relacionadas a esse interior, pois saíram desse interior do indivíduo para se tornarem exteriores frente ao próprio indivíduo.

Temos que essa interação que se dá aqui entre o interior do indivíduo e o exterior, demonstra uma única realidade, não um conjunto de duas realidades distintas. Para Santos:

O trabalho é o primeiro momento efetivo da saída de si. Nele o pensar se torna objetivo e põe em ação o corpo, isto é, a própria natureza enquanto outro do pensamento. A natureza-objeto torna-se natureza-sujeito no uso inteligente dos braços e das mãos (trabalho braçal, manual), no desgaste dos músculos e nervos. Ao mesmo tempo a natureza “externa” é apropriada e transformada em utensílio, em ferramenta que traz a marca da subjetividade. Deste modo, a natureza recebe um *telos*, um fim racional que lhe confere um sentido propriamente humano e se inscreve na ordem da cultura.⁸⁰

Para o comentador esse movimento do interior para o exterior promovido pelo trabalho impinge a natureza uma finalidade, finalidade que antes da ação humana ela não tinha.

⁸⁰SANTOS. 1993, p. 26-27.

Temos de destacar ainda que dado a termos essas exteriorizações que são provenientes do trabalho, o indivíduo não se conserva mais, acaba por desaparecer. Vejamos: pela ação do trabalho forma-se a coisa, só que essa ação para ocorrer depende de um indivíduo, só que isso está no seu interior, só se exteriorizará quando do resultado dessa ação. Só que a ação de trabalhar não permite ao indivíduo se conservar como indivíduo e nem em si mesmo, isto é, devido à coisa ser independente do próprio indivíduo que em determinado momento a produziu. Assim temos que mediante esse movimento de exteriorização, que é o de efetivação, de produção da coisa, é um movimento que leva o interior a sair de si e esse interior se desloca agora para um Outro, a coisa produzida.

O ato consolidado do trabalho na coisa, a efetivação daquilo que era só interior, não é mais propriedade do indivíduo que o produziu. Assim, por meio das mãos, esse momento interior, que adquiriu forma na ação laborativa, ou seja, efetivou-se na coisa produzida, é um Outro (a coisa) e não mais quem a iniciou (indivíduo). E esse momento interior é conduzido a esse momento por esses órgãos (mãos, boca, etc...) responsáveis pelo movimento de externalizar o que era interior no indivíduo para a forma de uma outra coisa. O trabalho é esse movimento que sai de dentro para fora, mais sai agindo, formando, e se dá mediante o corpo humano, mais precisamente e de forma mais clara, mediante as mãos⁸¹.

3.5 A universalidade do trabalho

O que se apontou com o movimento de explicitação de quais órgãos do corpo está relacionado ao trabalho (mãos, boca, etc...), nos coloca a situação do movimento de uma ação que é interior

⁸¹O item 3.4 sobre os órgãos do trabalho nos lembra da discussão feita por Friedrich Engels na obra *O Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem*, como neste trecho: “Vemos, pois, que a mão não é apenas o órgão do trabalho; é também produto dele. Unicamente pelo trabalho, pela adaptação a novas e novas funções, pela transmissão hereditária do aperfeiçoamento especial assim adquirido pelos músculos e ligamentos e, num período mais amplo, também pelos ossos; unicamente pela aplicação sempre renovada dessas habilidades transmitidas a funções novas e cada vez mais complexas foi que a mão do homem atingiu esse grau de perfeição que pôde dar vida, como por artes de magia, aos quadros de Rafael, às estátuas de Thorwaldsen e à música de Paganini.”

(interiorizado no indivíduo) e que mediante essa ação do trabalho é externalizada, ou seja, aquilo que estava limitado a uma subjetividade se objetiva numa coisa, adquire a forma necessária, a forma desejada.

Com isso temos que a individualidade do trabalho, individualidade esta necessária para a confecção da coisa, vai se perdendo. Já que por mais que a coisa esteja sendo resultado da ação do indivíduo, a consciência que virou forma, essa coisa não apresenta a individualidade de quem a produziu, mas o que temos é a singularidade dessa coisa dentro da complexificação que está colocada a vida. Assim, somente podemos entender esse movimento a partir dos anseios da coletividade, não está limitado à vontade dos indivíduos.

Como se está integrado a esses anseios, temos como avançar na análise dos elementos sobre a relação entre o indivíduo e o trabalho. Já apontamos anteriormente, mas cabe ressaltar que para Hegel, o trabalho está vinculado à satisfação das necessidades. Vejamos o ele que aponta nessa passagem:

O *trabalho* do indivíduo para [prover as] suas necessidades é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros.⁸²

Com essa passagem adentramos em um novo momento da interação entre o indivíduo com o trabalho, momento em que fica bem apontado que o indivíduo trabalha com o objetivo de prover a satisfação das suas necessidades, mas que graças a essa ação, trabalhando acaba provendo a satisfação das necessidades alheias, ou seja, ao trabalhar, o indivíduo provém as suas necessidades e também as dos outros. Só que a satisfação das suas necessidades também se dá pelo resultado do trabalho dos outros, da ação laborativa dos demais indivíduos.

Somente com o trabalho coletivo⁸³, ou seja, com o trabalho somado de todos os indivíduos é que se pode garantir a satisfação das

⁸²HEGEL. 2012-A, p. 251.

⁸³Merece destaque a contribuição para essa reflexão do pensamento da Adam Smith, que em sua obra *A Riqueza das Nações*, traz elementos preciosos para a compreensão do movimento da sociedade industrial que está se constituindo, tais como a divisão social do trabalho e a entrada das máquinas no processo produtivo de larga escala. É latente que Hegel se utiliza dessas reflexões para a análise desse momento em que a produção individual é parte da produção

necessidades de todos os indivíduos, e de todas as suas necessidades. Temos de salientar que há uma modificação de nomenclatura por parte de Hegel quando estabelece essa situação, já que quando estávamos no momento em que fazíamos a exposição sobre as figuras do senhor e do escravo, ele destacava que era o desejo do senhor que dava movimento ao trabalho do escravo, e que a efetivação do desejo feito mediante o trabalho que o escravo realizava era que garantia à satisfação do que até então era só desejo do senhor. Aqui se modifica a situação, pois estamos tratando que o trabalho aponta para a satisfação das necessidades dos indivíduos.

Retomando: o indivíduo se move ao trabalho nesse momento para que possa satisfazer as suas necessidades, mas como essa ação não produz apenas para a satisfação das suas necessidades, mas o resultado de sua produção também satisfaz as necessidades dos demais indivíduos. Temos de ressaltar que nenhum indivíduo consegue produzir tudo o que necessita, ou seja, com isso ele precisa do trabalho dos demais indivíduos para que possa prover a satisfação das suas próprias necessidades⁸⁴.

Com essas figuras vemos dois momentos bem delineados: lá no começo da exposição à relação entre o senhor e o escravo, e aqui o indivíduo e o trabalho permeados por uma forma radicalmente nova de produzir, a busca por satisfação das necessidades. Isso é devidamente explicitado na passagem abaixo extraída do texto de Lebrun:

A cidade ética do modelo grego é universal, ao reintegrar os conteúdos que a Reflexão oferece como “separados e opostos”. Fora de si, porém, a

universal, e que o indivíduo de forma isolada não consegue produzir todas as coisas das quais necessita.

⁸⁴Para Hegel: “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. – Como, por uma parte, o elemento reconciliador é conhecer na esfera dos carecimentos o aparecer da racionalidade que reside na Coisa e nela atua, assim também, inversamente, é aqui o campo em que o entendimento dos fins subjetivos e das opiniões morais desabafa sua insatisfação e sua agrura moral. (2010, p. 193-194. § 189)

universalidade ética encontra um conteúdo que nunca consegue suprimir *como tal*. Esse núcleo de “realidade” é o “sistema de carências físicas, assim como trabalho e acumulação reclamados por tais carências... o sistema daquilo que se denomina a economia política.”⁸⁵

Voltemos ao ponto sobre a singularidade do trabalho. O trabalho do indivíduo, que é singular, pois está em cada indivíduo realiza um trabalho universal, como está bem expressado no seguinte trecho da *FE*:

Assim como o singular, em seu trabalho *singular*, já realiza *inconscientemente* um trabalho *universal*, assim também realiza agora o [trabalho] universal como seu objeto *consciente*: torna-se sua obra o todo *como todo*, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta.⁸⁶

A forma singular do trabalho, ou seja, esta em que o indivíduo age para a satisfação das necessidades, é a condição que lhe está posta, e com isso age tanto para a satisfação das suas necessidades como para a satisfação das necessidades alheias, e com isso fica patente que este indivíduo é dependente do trabalho alheio para que possa ter a satisfação das suas próprias necessidades, temos com isso que o trabalho singular, esse trabalho de cada indivíduo, é de forma inconsciente um trabalho universal. Já que tal indivíduo ao realizar esse trabalho, um trabalho que lhe é singular, o realiza visando à satisfação das suas próprias necessidades. Mas, como não se limita a isso, de uma forma inconsciente, justamente pelo trabalho singular estar relacionado com a totalidade, esse indivíduo ao trabalhar acaba por realizar um trabalho universal. Assim, esse indivíduo produz para uma totalidade, não é um produtor apenas para uma singularidade.

Temos com isso que os elementos do trabalho que estão divididos nos diversos indivíduos vêm a reunir-se com a concretização do seu objeto, no resultado, no produto do trabalho. Assim, podemos depreender que essa diversidade de singularidades produtoras (os indivíduos), quando produzem cada uma a sua respectiva atividade

⁸⁵LEBRUN. 2006, p. 28.

⁸⁶HEGEL. 2012-A, p. 251.

laborativa, realizam a universalidade dessa ação, não é somente o interior que transforma-se em exterior com o trabalho, o que está apontado aqui é que a ação de trabalhar que parece estar adstrita a uma consciência individual, é ação realizadora da consciência universal.

3.6 A Obra

Vamos a um ponto que é importante, aquilo que é o resultado do trabalho: a obra. Num trecho a seguir, Hegel, aponta alguns elementos significativos sobre a mesma. “A obra é a realidade que a consciência se dá. Nela, o indivíduo é para a consciência o que é *em si*, de modo que a consciência *para a qual* ele vem-a-ser na obra não é a consciência particular, mas sim a *universal*.”⁸⁷

Ocorre que aqui fica demonstrado o que é chamado de idealismo objetivo na filosofia hegeliana, se trata da ideia concretizada no mundo efetivo, ou seja, aquilo que era um desejo (adstrito ao mundo subjetivo), ideia, e que mediante o trabalho será efetivado, ou seja, ganhará forma concreta, essa forma se dá com a transformação da natureza naquilo que antes era somente uma ideia. O idealismo objetivo é a efetivação da ideia.

Hegel nos aponta que a obra é o resultado do trabalho, ou melhor, é a realidade que a própria consciência se dá, pois a obra é a efetivação da própria consciência.

A realidade que é dada na obra, não é uma realidade de uma consciência singular, individual. Essa realidade dada pela consciência na obra, como já dito, não é uma consciência particular, mas sim uma consciência universal. Se no trabalho a ação singular do indivíduo que trabalha (quando trabalha), ou seja, quando realiza essa ação singular (quando a realizar), o que realiza é uma ação universal, então o que temos é que essa consciência que se efetiva na obra, que se realiza na mesma, é uma consciência universal. Para Gonçalves:

Quanto mais espiritualidade contiver a obra, ou melhor, quanto mais espiritual for o trabalho de formação que a produz, maior será este reconhecimento, não apenas na intensidade de seu poder e profundidade, mas na amplitude de seu alcance coletivo. Hegel descobre, assim, uma hierarquia das obras humanas, de acordo com o

⁸⁷ HEGEL. 2012-A, p. 283.

grau de sua espiritualidade ou de sua capacidade de promover o reconhecimento do espírito não apenas subjetivo, mas do espírito em sua universalidade.⁸⁸

No sentido que esse movimento do trabalhar, de dar exterioridade ao que era interior, é o processo de conseguir suplantar a condição de animalidade que inicialmente nos estava conferida e que com todos esses elementos passamos a existir de forma qualitativamente diferente, ou seja, agora se trata de um homem espiritualizado, onde a própria existência se constitui não mais no primado de seu próprio ser.

Todos os apontamentos que já realizamos sobre o trabalho, que permeia o texto da *FE*, são os resultados que o filósofo alemão chega sobre o conceito de trabalho.

Temos que Hegel apresenta de forma aprofundada uma série de elementos que são determinantes para a compreensão do conceito de trabalho ao longo de sua obra, que tem sido o escopo de análise no presente capítulo, quais sejam: nas figuras da consciência do senhor e do escravo, mostra-nos como o medo é determinante para que o trabalho possa ser um elemento de superação da consciência escrava, ou seja, o medo que é imposto a consciência escrava que a obriga a trabalhar é o que fará principiar nessa consciência a sua superação de consciência extrusada (consciência de um outro, alienada), isso coloca para a consciência escrava a busca pela liberdade. É uma consciência que passa, a saber, sobre si mesma, que ao trabalhar, ao agir como transformadora sobre a coisa, de dar-lhe forma, vem a tornar visível, que esse ato de dar forma à coisa que o trabalho realiza, ele consolida um movimento que é de que o trabalho está na interioridade do indivíduo, e que mediante o órgão do corpo, essa potência se transforma em ato, há a exteriorização, a efetivação na coisa, isso se dá pela mão.

Hegel destaca que a ação de trabalhar, de transformar, está imersa na expansão da vida, expansão que é multiforme e infinita, ou seja, não está limitada a produção desta ou daquela coisa, mas é a responsável pela produção de todas as coisas. Com o trabalho temos que a coisa sai da sua condição de existente natural, nos levando a um novo patamar do espírito, ou seja, o patamar em que a vida natural está superada, com isso passamos a ter o patamar da vida do espírito.

Outro aspecto relevante ressaltado por Hegel é o relacionado ao caráter social do trabalho, já que o indivíduo não consegue produzir de

⁸⁸GONÇALVES. 2005, p. 264.

forma exclusiva para si, mas que ao produzir para si, também produz para os outros e da produção dos outros, acaba por retirar parte do que tem necessidade para resolver suas carências, para satisfazê-las.

Com isso chegamos ao entendimento de que Hegel tem respostas muito significativas sobre o conceito de trabalho, e que nos levam a uma acurada compreensão que da consciência individual vamos a uma consciência universal, esta (a consciência universal) suprassume a primeira (a consciência individual), e que é nessa totalidade que se está a produzir a vida.

Mas nossa jornada pela *FE* relativa a esse conceito ainda não se encerrou, há ainda o importante elemento da riqueza a ser analisado, os resultados do trabalho se modificam para a riqueza.

3.7 A Riqueza

Necessário apontar que o debate sobre a riqueza tem contornos mais definidos na *FD*, e será tratado com destaque no item 4.6 (Riqueza e Miséria). Mas, é importante ponderar que temos passagens importantes sobre esse conceito na *FE*.

Façamos uma análise da seguinte passagem, Hegel avança sobre o debate relacionado ao caráter da riqueza. Vejamos:

É assim, em si, imediatamente o oposto de si mesma, a *riqueza*. Embora a riqueza seja, sem dúvida, o passivo ou nulo, mesmo assim é essência espiritual universal: 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. De certo, no gozo a individualidade vem-a-ser *para si*, ou seja, como individualidade *singular*; mas esse gozo mesmo é resultado do agir universal; como inversamente a riqueza produz o trabalho universal e o gozo de todos. O *efetivo* tem, pura e simplesmente, a significação espiritual de ser imediatamente universal. Nesse momento cada Singular supõe, sem dúvida, agir *por egoísmo*, pois é esse o momento em que se dá a consciência de ser para si, e por isso não toma esse momento como algo espiritual. Aliás, visto somente por fora, assim se mostra esse momento: no seu gozo, cada um dá a gozar a todos, e em seu trabalho, tanto trabalha para todos como trabalha

para si e todos trabalham para ele. Portanto, seu *ser-para-si* é, em si, *universal*: o interesse pessoal é só algo ‘visado’ que não pode tornar efetivo o que ‘visa’, isto é, fazer alguma coisa que não redunde em benefício de todos.⁸⁹

O que temos no trecho acima referido é que a riqueza é resultado do trabalho e por consequência se constitui no resultado do agir de todos os indivíduos. Assim, a riqueza é uma essência espiritual universal, não algo particular, portanto não está fora do espírito, mas ao contrário é parte elementar, constitutiva da essência do espírito.

Só que na análise hegeliana sobre a riqueza, temos que a riqueza se dissolve no gozo, na fruição que todos fazem dela. Então temos esse gozo, gozo este que é uma ação singular sobre um resultado que é universal, que é fruto do agir de todos. O autor destaca que nesse momento cada indivíduo age de forma egoísta, já que se constitui no momento da ação do ser-para-si, em que o indivíduo se apropria da coisa, ou melhor, da riqueza produzida por todos, pelo trabalho de todos, para a satisfação das suas necessidades.

Desta feita temos que se aponta que no gozo, ou seja, na fruição da coisa, cada um dá a gozar a todos, e o mesmo ocorre com o trabalho, situação já frisada anteriormente, em que o indivíduo ao trabalhar para si, acaba por trabalhar para todos. Desta forma, esse ser-para-si é um universal, e temos de voltar novamente ao ponto do começo de nossa exposição sobre o ‘visar’, em que o interesse pessoal que é ‘visado’, apontado, não tem como ser efetivado. Então, ocorre que ação do indivíduo acaba por se constituir numa ação em que todos serão atingidos.

O trabalho é um elemento que provém da interioridade do indivíduo, e que dessa interioridade passa-se a uma exterioridade que se dá por um órgão do corpo (mãos), que é o órgão que o realiza. E, essa ação se consolida na coisa.

Chama a atenção o seguinte: essa ação que começou com o escravo, se transforma em uma ação em que cada vez mais indivíduos entram em cena, e o que no começo era para suprir as necessidades do senhor, se transforma numa atividade que visa à satisfação das necessidades do indivíduo, que ao agir produz para si e para os demais, com isso acaba contribuindo para a satisfação das suas necessidades e também das alheias, só que todos agem de forma singular, mas agem a

⁸⁹HEGEL. 2012, p. 343-344.

partir de uma consciência universal e consegue com essa ação a produção de uma riqueza, riqueza esta que é gozada por todos.

Esse gozar de todos, do qual todos participam, não é o gozo singular, mas o gozo do espírito. O gozo do espírito é onde se dá a reconciliação de todos esses indivíduos que pela ação de trabalhar a coisa, ficaram subsumidos nela, pois ela se autonomizou frente ao seu produtor e se distanciou de quem a fez, como se não tivesse sobrado nenhum vínculo com quem a realizou, com quem a produziu, com quem lhe deu forma.

Para Hegel, todos participam do gozo dessa riqueza, isto é, é um gozo do espírito, essa ação de gozar a riqueza, esse gozo também é um universal, o gozo não está limitado às singularidades individuais. No momento que usufruem da riqueza, não um, mas todos os indivíduos, e ao fazerem isso, não estão se apropriando da riqueza que é resultado do trabalho de um, mas da riqueza universalmente produzida, assim todos participam do mundo em sua forma total.

Esse ponto da riqueza e seu gozo não esgota o processo que o espírito tem de reconciliação consigo mesmo, nesse seu movimento de desalienar-se, mesmo que tenhamos uma relação de todos com os resultados da riqueza, que foi produzida coletivamente, de forma universal, mesmo assim o espírito permanece alienado, pois ainda não estamos no saber absoluto, onde esse processo se efetiva.

4. O TRABALHO NA *FILOSOFIA DO DIREITO*

No presente capítulo buscaremos traçar elementos relacionados ao conceito de trabalho oriundos da obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*⁹⁰, publicada no ano de 1821. No prefácio desta obra, Hegel diz tratar de um manual para seus alunos acompanharem as aulas⁹¹, mas apesar da humildade do filósofo alemão, trata-se, na verdade, de uma obra de grande envergadura filosófica e que vai nos auxiliar na tarefa proposta nesta dissertação, qual seja: a de traçar um panorama do conceito de trabalho neste autor. Com isso, poderemos verificar o caminho percorrido por Hegel para este conceito na *FD* e a relação ou distanciamento na evolução do autor na compreensão deste conceito, de forma especial em relação à *FE*.

Para podermos traçar uma análise adequada do conceito será necessário passarmos por importantes elementos apresentados por Hegel nesta obra, tais como: coisa (4.1), alheação da personalidade e do tempo de trabalho (4.2), carecimentos (4.3), trabalho como mediação e liberdade (4.4), divisão do trabalho (4.5), riqueza e miséria (4.6).

Com o intuito de uma exposição mais acurada da temática, dividimos o capítulo em itens e subitens, como forma de conduzir a uma exposição mais elucidativa de nosso objeto de estudo.

4.1 Coisa

Neste item trataremos de diversos aspectos relacionados à coisa⁹², que são necessários para uma adequada leitura da construção do conceito. Inicialmente já podemos apontar que alguns desses aspectos estão entrelaçados com os demais apresentados nos capítulos precedentes, já que ficou exposto que a coisa operava um momento importante na relação entre o senhor e o escravo (2.2.4 e 2.3), além da

⁹⁰Para fins didáticos ao longo do capítulo, usaremos o nome mais comum do título da obra, *Filosofia do Direito*.

⁹¹HEGEL. 2010, p. 31.

⁹²Na *ECF*, Hegel faz uma análise da coisa. Apenas para ilustrar, faremos remissão ao § 125, *in verbis*: “A coisa é a totalidade enquanto é o desenvolvimento – posto no Uno – das determinações do fundamento e da existência. Segundo um de seus momentos, o da reflexão-sobre-Outro, a coisa tem nela diferenças segundo as quais é uma coisa *determinada* e concreta.”(2012-B, p. 244)

estreita conexão com o ato formador do trabalho (3.1), a relação do trabalho com a expansão da vida (3.3) e a obra (3.6).

Na *FD* a atenção despendida a esse elemento ganha novos contornos, pois se naquele momento da *FE*, Hegel nos apresenta o trabalho numa relação da tomada de consciência-de-si pelo sujeito, e com todas as mediações atravessadas pelo processo de formação da coisa, da própria relação entre o senhor e o escravo, isso muda de figura na *FD*, pois já se começa da personalidade adquirida no âmbito jurídico, já temos a pessoa. Assim, um novo arcabouço está disposto, o que obviamente não ilide o nosso trabalho, mas o complexifica.

Os aspectos tratados neste item sobre a coisa (4.1) são: a apropriação da coisa (4.1.1), o próprio corpo e a própria vida como coisa (4.1.2), como se dá forma a coisa e a tomada de posse da mesma (4.1.3) e o valor da coisa (4.1.4).

4.1.1 Apropriação da coisa

A apropriação da coisa está relacionada a tomá-la, a tê-la em sua posse, em apropriar-se dela, enfim, assenhorar-se da coisa. Só que agora não somente num aspecto do uso para a satisfação das necessidades, de uma apropriação para gozo, fruição, mas uma apropriação constituída num direito, como o salientado no §44 da *FD*, disposto a seguir:

A pessoa tem o direito de colocar sua vontade em cada Coisa, que se torna por isso a minha e recebe *minha* vontade por seu fim substancial, que ela em si mesma não tem, por sua determinação e por sua alma, – *direito de apropriação* absoluto do homem sobre todas as Coisas.⁹³

Para Hegel há um direito de apropriação do homem sobre todas as coisas⁹⁴. Pois as coisas não tem uma vontade própria, nem uma

⁹³HEGEL. 2010, p. 85.

⁹⁴Situação também tratada no §491 da *ECF*: “A Coisa é o *meio-termo*, através do qual se concluem os extremos, as pessoas que no saber de sua identidade enquanto livres são ao mesmo tempo subsistentes umas em relação às outras. Minha vontade tem para elas seu *ser-aí cognoscível determinado* na Coisa, pela tomada de posse corporal imediata, ou pela formação, ou também pela simples designação da Coisa.” (HEGEL. 2011, p. 284)

finalidade em si, mas ao contrário, esse processo de apropriação sobre as coisas é necessário para que a coisa tenha uma finalidade, que ela esteja submetida a uma vontade. O que se aponta no §44, só é possível, pois estamos tratando da pessoa (o próprio sujeito/indivíduo), e uma pessoa que tem vontade, isto é, aqui há um indivíduo que tem vontade própria.

Parece de certa forma uma circularidade, mas se trata de uma compreensão diferente da que estávamos lidando na *FE*, aqui não se trata da tomada de consciência, mas de uma consciência que age sabendo que é um direito. É um novo momento da relação da coisa com a pessoa.

Com isso, a pessoa, este ser constituído de personalidade, com vontade, pode impingir sua vontade sobre as coisas, pois é um direito. Dessa forma, a coisa é apropriada pela pessoa e recebe a vontade dessa pessoa, adquirindo uma finalidade. Esse direito é tão forte que Hegel é taxativo ao apontar que o homem tem o direito de apropriar-se de todas as coisas, de colocar sua vontade sobre elas e com isso lhe dar uma finalidade. Neste sentido, Ramos aponta o seguinte:

Como o direito da pessoa como tal é anterior ao “direito da pessoa *particular* determinada”, é preciso que o indivíduo manifeste esse direito numa coisa (propriedade), onde a liberdade individual objetivamente se comprova.⁹⁵

É importante salientar que isso não se restringe as coisas expostas no mundo, para além da própria pessoa, isso também está implicado na própria vida e ao próprio corpo da pessoa em questão.

4.1.2 Corpo e Vida como coisa

Outro importante aspecto está relacionado ao próprio corpo e a própria vida como coisa, já que no §44, o autor deixa explícito que o homem tem direito de apropriação sobre todas as coisas. Isso nos permitiria indagar o seguinte: a minha vida e o meu corpo também são coisas? A resposta, Hegel nos fornece no §47, da *FD*, abaixo transcrito:

Enquanto pessoa, sou eu mesmo *imediatamente* [*indivíduo*] *singular*, – o que quer dizer, inicialmente, em sua determinação seguinte: eu

⁹⁵RAMOS. 2000, p. 80.

sou vivo nesse corpo *orgânico*, que é, quanto ao conteúdo, meu ser-aí externo, indiviso, *universal*, a possibilidade real de todo ser-aí mais determinado. Mas, enquanto pessoa, eu tenho ao mesmo tempo *minha vida e corpo*, como outras Coisas, apenas na *medida em que é minha vontade*.⁹⁶

Divide em dois aspectos a situação apresentada: o primeiro aspecto está relacionado ao corpo orgânico, ou seja, que é o que existe e que é determinado, que é a pessoa exteriorizada, o corpo físico e visível, em suma, a pessoa que existe. É num corpo orgânico, vivo que a pessoa se apresenta ao mundo, é visível para todos os demais indivíduos da sociedade.

O segundo aspecto é a relação da vontade com as coisas. É neste sentido, que Hegel aponta que o corpo e a vida são como outras coisas, pois depende da vontade da pessoa dar finalidade à coisa, a própria vida e também ao próprio corpo. Isso nos coloca que a vida e o corpo também estão adstritos a esta situação de terem uma finalidade dada por uma vontade.

Hegel aponta claramente sobre essa disposição de vontade na seguinte passagem: “Eu tenho esses membros, a vida, apenas *na medida em que eu quero*; o animal não pode mutilar-se ou suicidar-se, mas o homem pode.”⁹⁷

Ou seja, o corpo e a vida são coisas, pois dependem da vontade de quem a possui a sua manutenção, situação que não está dada aos animais, as plantas, as pedras, as mercadorias, etc... Situação pertencente exclusivamente à pessoa e que terá preciosos desdobramentos em nosso trabalho. É mediante essa condição de vida e do corpo como coisa que é possível, por exemplo, pactuar um contrato de venda de força de trabalho, de prestação de serviços.

4.1.3 Dar forma a coisa e a tomada de posse

Esse aspecto se assemelha a um já tratado quando da análise do item 3.1. Lá, verificamos o trabalho como ato formador, oriundo de uma situação em que mediante o trabalho se efetiva uma ideia. Ideia que era um desejo (limitada à subjetividade do indivíduo), e que mediante o ato

⁹⁶HEGEL. 2010, p. 87.

⁹⁷HEGEL. 2010, p. 87.

de trabalhar a coisa, ou seja, de agir sobre a mesma, acaba por dar à coisa uma forma. Não se trata de qualquer forma, mas a forma desejada, a forma que foi pensada e objetivada na coisa.

Ocorre que no §56 da *FD*, Hegel retoma esse aspecto de dar forma, só que agora com novos elementos, vejamos:

β) Pelo *dar forma*, a determinação segundo a qual algo é meu recebe *uma* exterioridade *subsistente para si* e deixa de ser delimitada à minha presença *nesse* espaço e *nesse* tempo e à presença de meu saber e de meu querer.

O dar forma é, nessa medida, a tomada de posse mais adequada à ideia, porque ela reúne em si o subjetivo e o objetivo, aliás, infinitamente diverso segundo a natureza qualitativa dos objetos e segundo a diversidade dos fins subjetivos. – Pertence também a isso o dar forma ao orgânico, pelo qual o que eu faço não permanece como algo exterior, porém se torna assimilado; o trabalho da terra, o cultivo das plantas, o domesticar, o alimentar e o cuidar dos animais; – em seguida, as organizações mediadoras para a utilização de materiais ou de forças elementares, a atuação organizada de um material sobre um outro etc.⁹⁸

Assim, esse dar forma se constitui numa tomada de posse, só que da própria ideia. Dar forma à coisa significa que se juntam o subjetivo e o objetivo, pois a ideia se efetiva num ser objetivo, e deixa de ser vinculada a uma abstração, isto é, a algo pertinente a subjetividade; a ideia se efetiva, o que, em certa medida, é uma tomada de posse da própria ideia sobre o mundo.

Hegel exemplifica essa situação, que mesmo que não se chegue a um algo exterior, também se está transformando o que é orgânico, como a própria terra, plantas, animais, quando os mesmos são trabalhados. Cabe destacar que não há uma limitação a um tipo de forma que se aplicam as coisas, mas ao contrário, de acordo com a natureza dos objetos podemos chegar as mais diversas formas.

Em Taylor temos o seguinte:

⁹⁸HEGEL. 2010, p. 92-93.

O ser humano é detentor de direitos privados por ser essencialmente um veículo da vontade racional. Como tal ele merece respeito. O ser humano é uma existência corporal que precisa estar em relação com o mundo exterior para poder viver; ele precisa apropriar-se de coisas e usá-las. Porém, esse fato converte-se em valor porque o ser humano é o veículo essencial da realização da razão ou do espírito, que é o mesmo que dizer: o ser humano é dotado de vontade.⁹⁹

O comentador interpreta esse momento da filosofia hegeliana, atribuindo uma relação entre a vontade e o direito de apropriar-se das coisas do mundo. Neste sentido, Taylor ainda destaca que o ser humano é uma existência corporal que precisa estar em relação com o mundo exterior para poder viver. É algo que vínhamos destacando em nossa análise, e que reforça o sentido de nossa interpretação.

Trata-se de um aspecto muito interessante, haja vista, que o filósofo alemão em questão, apresenta como já havíamos tratado antes, de um idealismo objetivo em que a ideia se efetiva no mundo¹⁰⁰. Aqui, a ideia não apenas se efetiva no mundo, mas se apossa dele, já que o dar forma a uma coisa é um apossar-se mediante a ideia que a efetiva. De certa maneira, a ideia é colonizadora do mundo, pois é o espírito agindo na transformação incessante do mundo como está dado. O trabalho sobre mundo não é a contemplação da natureza, mas o processo radical da exteriorização da ideia, ou melhor, da ideia objetivada, de um mundo formado a partir da ideia.

4.1.4 Valor da Coisa

Um dos aspectos que merece destaque está relacionado ao valor que a coisa tem. No §63, da *FD*, fica latente que além do uso que a coisa tem, há também um valor. Vejamos:

A Coisa no uso é uma Coisa singular, determinada segundo a qualidade e a quantidade e em relação

⁹⁹TAYLOR. 2014, p. 466.

¹⁰⁰Neste sentido Ramos nos apresenta que: “Com Hegel, o trabalho é compreendido não apenas como uma ação da forma sobre a matéria estranha, mas também como a objetivação necessária da consciência na coisa.” (2000, p. 177).

com um carecimento específico. Mas sua utilidade específica é, ao mesmo tempo, enquanto determinada *quantitativamente, comparável* com outras coisas da mesma utilidade, assim como o carecimento específico a que ela serve é, ao mesmo tempo, *carecimento em geral*, e nisso é, quanto à sua particularidade, igualmente comparável a outros carecimentos e, em consequência, a Coisa também é comparável a outras, que são utilizáveis para outros carecimentos. Essa sua *universalidade*, cuja determinidade simples surge da particularidade da Coisa, de modo que, ao mesmo tempo, torna-se abstraída dessa qualidade específica, é o *valor* da Coisa, no qual a substancialidade verdadeira da Coisa é *determinada* e é objeto da consciência. Enquanto proprietário pleno da Coisa, eu sou proprietário tanto de seu *valor* como de seu uso.¹⁰¹

Podemos, nesse ponto, nos colocar num debate que aparece de forma já destacada em Aristóteles¹⁰², quando fala de valor de uso e valor de troca, situação discutida dentro da economia política (Smith¹⁰³ e Ricardo¹⁰⁴), além de uma profunda discussão em Marx¹⁰⁵. Mas nosso objetivo não é fazer uma discussão com estes autores neste momento, já que não é do interesse do presente trabalho estabelecer tais conexões, por mais que elas estejam colocadas e em muitas oportunidades presentes nestes autores.

Hegel trata do uso da coisa, e afirma que quando a coisa está em uso: é uma coisa singular, pois está determinada de forma a atender aquele carecimento específico (determinado), neste ponto a coisa é singular, isto é, ela é específica para atender àquela demanda.

Mas a coisa também é universal, pois a utilidade específica a que se destina é comparável a outras coisas com a mesma utilidade.

¹⁰¹HEGEL. 2010, p. 98.

¹⁰²Ver a obra: *Política*.

¹⁰³Ver *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*.

¹⁰⁴Ver *Princípios de economia política e tributação*. Especialmente o capítulo I, que trata sobre o valor.

¹⁰⁵Ver *O Capital* (tomo I). Especialmente o capítulo sobre a mercadoria, onde Marx dedica um bom tempo na análise do valor, de forma mais específica no valor de uso e valor de troca.

Situação análoga tem o carecimento, que atende a uma demanda específica, mas que também aponta a existência do mesmo carecimento em muitas outras situações, para outros indivíduos.

É esse aspecto universal: tanto da coisa, quanto do carecimento, que podemos buscar no valor da coisa. Pois aqui está à abstração da coisa – o aspecto universal –: é a determinidade que lhe garante o valor. Essa determinidade que é a que faz atender a um uso singular, e este uso está colocado para atender a um carecimento que se repete em outras inúmeras situações, por exemplo: comer, beber, morar, arar a terra, etc... A coisa é tão universal quanto o carecimento que ela suplanta. Para Hegel, aí está o seu valor. Temos que lembrar que aquele que é proprietário da coisa, é por consequência desta condição, também proprietário de seu uso e do seu valor.

Neste item 4.1 (Coisa), passamos por quatro momentos que nos apresentaram conexões decisivas para a compreensão do conceito que estamos tratando. Quando da apropriação da coisa (4.1.1), o colocado por Hegel é que a pessoa com a sua vontade tem o direito de se apropriar das coisas, podendo ser de todas as coisas. Isso se constitui num elemento atinente a condição de pessoa. Esta situação é reforçada quando nos apresenta no item corpo e vida como coisa (4.1.2), o direito de apropriação que também se estende sobre o próprio corpo e a própria vida, pois a pessoa, por sua vontade, pode dispor da própria vida, pode mutilar-se, ou seja, manter-se vivo é uma disposição de vontade da pessoa, algo que não está dado aos animais, às plantas, às pedras. Com isso, o que se tem é o processo de colocar a vontade do indivíduo de se apropriar de todas as coisas, inclusive de apropriar-se do próprio corpo e da própria vida.

Quando Hegel trata do valor da coisa (4.1.4), nos traz o seu aspecto universal, algo que está para além do uso singular de um carecimento singular, mas justamente aquilo que universaliza a coisa, é o aspecto que lhe é abstrato e que pertence a todas as coisas do mesmo gênero; essa determinidade se constitui num universal, no valor que essa coisa tem. Por fim, no item sobre a tomada de posse e dar forma a coisa (4.1.3), o mesmo conecta aos próximos momentos. Aqui vige a ideia, pois se parte da ideia para se chegar à forma na coisa, mas esse dar forma que se apresenta na coisa é o que subjaz a tomada da coisa pela

ideia, a ideia se apropria desse corpo orgânico quando ele ganha forma, quando o mesmo é trabalhado.

O que vimos neste item 4.1(coisa) nos chama a atenção para a personalidade e a tomada de posse, sobre a coisa e sobre si. Abre-se o caminho para a alheação da personalidade e do tempo de trabalho.

4.2 Alheação: da personalidade e do tempo de trabalho

A alheação é uma situação vinculada ao trabalho, haja vista o que já discutimos anteriormente na análise sobre o senhor e o escravo (2.3), mas não se trata aqui de fazermos uma revisão daquele item, mas de apresentar os elementos trazidos na *FD*, pois tem relação direta com o trabalho na modernidade.

Com a alheação temos aquilo que permite que possa haver uma subjugação, isto é, uma não-liberdade. Quando apontamos para a alheação¹⁰⁶, temos a mesma em dois momentos: o primeiro momento é o da alheação da própria personalidade, que leva a uma condição de subjugação, de dominação, senão somete na condição de escravo pela escravidão, mas como a servidão e por consequência temos o segundo momento, que é a alheação do próprio tempo, de forma mais precisa, do tempo que será colocado à disposição para o trabalho. Em que a pessoa não estará colocando o tempo e o trabalho para si, mas para um outro, situação destacada no §66, da *FD*, a seguir:

[...]

Precisamente nesse conceito, que consiste em ser o que ele é *somente por si mesmo* e enquanto *retorno infinito para dentro de si*, a partir da imediatidade natural de seu ser-aí, é que reside a possibilidade da imediatidade natural de seu ser-aí, é que reside a possibilidade da oposição entre o que é *somente em si* e não também *para si* (§ 57), assim como, inversamente, entre o que ele é *somente para si* e não *em si* (na vontade, o Mal); – e nisso reside a *possibilidade da alheação da personalidade* e de seu ser substancial – quer essa alheação suceda de uma maneira inconsciente ou

¹⁰⁶Segundo a *nota 5* dos tradutores da *FD* (2010), na pag. 99, optam em traduzir *Entäusserung* e *entäussern* por alheação e alhear, no sentido de tornar alheio. Trata-se de uma opção adotada pelos tradutores, já que habitualmente é traduzido por exteriorização e exteriorizar.

expressa. – A escravidão, a servidão, a incapacidade de possuir propriedade, a não-liberdade dessa etc. são exemplos de alheação da personalidade; a alheação da racionalidade inteligente, da moralidade, da eticidade, da religião produzem-se na superstição, na autoridade e no pleno poder concedido a outros de determinar para mim e de me prescrever que ações devo cometer (quando alguém se engaja expressamente no roubo, no homicídio etc. ou na possibilidade de cometer um crime), o que é a obrigação de consciência, a verdade religiosa etc. – O direito a um tal bem inalheável é imprescritível, pois o ato pelo qual tomo posse de minha personalidade e de minha essência substancial, pelo qual faço de mim um ser capaz de direito e de imputação, ser moral, religioso, subtraí essas determinações precisamente à exterioridade, que apenas lhes dão a capacidade de estar em posse de um outro.¹⁰⁷

Dessa forma, temos que para ocorrer à situação da personalidade se tornar alheia a si própria, a pessoa não tem de colocar a sua vontade. É necessário ressaltar o que apontamos anteriormente (4.1.2), em que a pessoa coloca a sua vontade sobre as coisas do mundo, se apropria delas, essa é uma condição que se apresenta inclusive sobre o próprio corpo, sobre a própria vida.

O que Hegel aponta no §66 da *FD* é que esse processo de alguma forma retira a capacidade de se autodeterminar e cede a um outro o domínio sobre a própria personalidade, sobre a própria consciência e inclusive sobre o próprio corpo. Trata-se de uma alienação da pessoa, pois não mais se determina, mas ao contrário é por outro determinado. Essa é a condição do escravo, do servo, mas não somente deles, já que Hegel destaca que essa condição também ocorre quando permito que outros descrevam ações para minha prática, sendo que o sujeito dessa ação deveria ele mesmo decidir sobre elas, Hegel exemplifica até com a religião, quando a mesma se alheia chega-se a superstição. A alheação da personalidade em qualquer de suas formas é um abandono da racionalidade, e nos interessa justamente os efeitos que tal alheação promove sobre o trabalho, já que é somente com ela que

¹⁰⁷HEGEL. 2010, p. 100-101.

temos a possibilidade da escravidão, da servidão, e de outras formas de disposição da força de trabalho.

Isso será decisivo em formas antigas e feudais para a organização do mundo produtivo (escravidão/servidão), isto é, quem produz as coisas para a satisfação das necessidades/precisos? Um dos questionamentos que nos vem à mente é: essa também seria a condição entre os assalariados modernos? Os trabalhadores nas fábricas também estariam alheados/alienados?

No §67 da *FD*, Hegel pode nos dar algumas indicações.

*De minhas habilidades particulares, corporais e espirituais e de minhas possibilidades de atividade eu posso alhear 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 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.*¹⁰⁸

Neste §67, fica latente que ocorre uma alheação da personalidade, mas para, além disso, do próprio tempo de trabalho, tempo este transformando em propriedade de um outro. O que se alheia neste caso é o tempo de trabalho, em suma, as próprias habilidades da pessoa. Dessa forma há uma disposição do tempo, das habilidades e dos resultados alcançados com essa atividade (as coisas produzidas) para um outro, que se tornará proprietário dele (do tempo/das habilidades/da coisa produzida), que os usará.

Assim, temos uma alheação de algo que pertencia exclusivamente à pessoa (do tempo e das habilidades – corpo/vida), e que ganha contorno diverso do que Hegel apresentou quando trata da dialética do senhor e do escravo (2.3). Lá se trata inicialmente de uma luta pela sobrevivência, pela vida, mas nesta luta temos que uma consciência derrota a outra, e a subjuga. A consciência que se torna escrava faz isso porque teme a morte e se agarra a vida. Nesta luta entre a vida e a morte, prefere viver, mas para viver tem de ser escravo e, a

¹⁰⁸HEGEL. 2010, p. 101.

condição que sobra para o escravo, é a de trabalhar para o senhor, ou seja, realizar os desejos dele.

Aqui não se está a tratar de uma situação quase que num estado de início do processo da consciência-de-si (*FE*), mas trata-se da fase em que Hegel analisa na *FD*, a seção do *direito abstrato*, já é uma análise com o revestimento do direito, já estamos tratando de relações mais avançadas do espírito, e que são condizentes com o tempo histórico em que está inserido Hegel.

Assim, além de caracterizar como processo diferente em face da situação anterior em que tratamos a alheação, aqui implica num processo que culminará na venda da força de trabalho, pois se está colocando a disposição o tempo de trabalho, disposição dessa capacidade produtiva. Temos o momento em que se materializa essa situação num contrato.

Hegel no §80, *FD*, trata de apresentar a divisão dos contratos, uma espécie de classificação, e entre eles está o de salário, vejamos: “3. *Contrato de salário (locatio operae)*, alheação de meu *produzir* ou de meu *prestar serviços*, a saber, na medida em que são alheáveis por um delimitado ou segundo outra delimitação (ver §67).”¹⁰⁹ O autor é expresso em apontar que quando se está estabelecendo o contrato de assalariamento se está alheando as habilidades, a força produtiva da pessoa. Com isso, está transformando quem paga esse assalariamento em proprietário dessa habilidade, proprietário do tempo de trabalho e, por conseguinte, proprietário da coisa produzida.

Pelo menos neste aspecto, o da venda da força de trabalho mediante assalariamento ainda não se extinguiu, continua sendo a tônica das relações de produção em nossos tempos, no caso brasileiro, temos legislação específica e extremamente detalhada para tratar da situação, ainda disposta na CLT¹¹⁰.

Deixemos uma análise do contrato de trabalho contemporâneo para outro momento, já que nosso objetivo é verificar o conceito de trabalho na filosofia hegeliana. E, para isso vamos avançar para um aspecto decisivo, que já apareceu anteriormente neste próprio capítulo, e que passa a ser o objeto de análise, se trata dos carecimentos, aquilo que nos move em busca do processo de produzir as coisas. Já tratamos da

¹⁰⁹HEGEL. 2010, p. 113.

¹¹⁰Ver *Consolidação das Leis do Trabalho*. Decreto-Lei n. 5.452, de 01 de maio de 1943. Título IV: Contrato Individual de Trabalho (Art. 442 a 510).

coisa e da própria alheação da personalidade e do tempo de trabalho, chegamos agora aos carecimentos/necessidades.

4.3 Carecimentos

Aqui se trata justamente de atender as demandas objetivas da vida, as demandas da existência dos seres humanos, justamente das suas carências/necessidades, ponto decisivo para enfrentarmos e que conduzirá a novos e importantes momentos. Ao longo desta dissertação já apontamos em alguns momentos sobre a questão do trabalho estar colocado a satisfação das necessidades, mas nunca como um item mais específico sobre essas necessidades.

Cabe mencionar que utilizaremos carecimento e necessidade não como sinônimos, pois os carecimentos são as necessidades socialmente mediadas. Neste sentido interpreta Ramos, “A imediata naturalidade das necessidades (*Naturnotwendigkeit*) transforma-se em carecimentos (*Bedürfnisse*), que são necessidades socialmente mediadas.”¹¹¹

Para tanto dividimos este subcapítulo em três itens: os carecimentos e a sua satisfação (4.3.1), a particularização dos carecimentos (4.3.2) e a sua concretude (4.3.3).

4.3.1 Carecimento e satisfação

Aqui se trata de analisar os carecimentos e como eles são satisfeitos. O carecimento é alguma coisa que nos falta, uma demanda, algo que é necessário realizar para que possamos satisfazer uma necessidade. Esse carecimento pode ser a fome, que é satisfeita quando comemos, ou mesmo a produção de uma cama para que possamos dormir. Essas são carências, que são satisfeitas com coisas, no caso da fome com alimento que pode ser o pão, a carne, frutas, etc... Já quando se trata do sono, no geral é uma cama que utilizamos para satisfazer esse carecimento. Em ambas as situações trata-se de carecimentos que são satisfeitos com coisas. Coisas estas que foram produzidas mediante o trabalho, é nesse ponto que chegamos ao §189 da *FD*:

A particularidade inicialmente enquanto determinada face à universalidade da vontade em geral (§ 60) é *carecimento subjetivo*, que alcança a

¹¹¹RAMOS. 2000, p. 176.

sua objetividade, isto é, a sua *satisfação*, α) por meio de coisas exteriores, que são igualmente a *propriedade* e o produto de outros carecimentos e *vontades*, e β) mediante a atividade e o trabalho, enquanto o que realiza a mediação entre ambas as partes. 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.¹¹²

Convém destacar que para Hegel o carecimento é subjetivo, e que alcança a sua satisfação mediante a objetivação, essa objetivação se dá em dois momentos: por meio das coisas exteriores e pelo trabalho. Essas coisas exteriores com que são feitas a satisfação dos carecimentos são coisas que são resultados de apropriações anteriores, relativos a outros carecimentos. Já o trabalho é a mediação sobre essas coisas, num processo de transformá-las, adequá-las a uma condição de satisfação, a título de exemplo, retomando a situação da fome: tem-se a farinha de trigo, o óleo, o fermento, de forma isolada esses ingredientes não são consumíveis, mas sabendo-se as técnicas de cozimento e preparo dos alimentos, mediante uma atividade laborativa chega-se ao pão que satisfará a fome.

Assim, temos que coisas já apropriadas pela pessoa anteriormente passam por um processo de modificação para se alcançar uma nova situação, para atender um determinado carecimento.

4.3.2 Particularização e refinamento dos carecimentos

Outro aspecto a nos chamar a atenção está relacionado à particularidade e ao refinamento dos carecimentos, eles parecem não ter fim, são sempre mais os carecimentos a serem satisfeitos. Situação já explorada anteriormente (2.2.3 e 3.3), e que volta a tona, pois estamos tratando não somente da coisa em si, mas ao que está destinada a coisa. O pensador alemão nos chama a atenção para um conjunto de aspectos sobre a multiplicação dos carecimentos, ressaltando a diferença entre o

¹¹²HEGEL. 2010, p. 193.

homem e o animal no que concerne aos meios e modos de satisfação das necessidades (§190 da *FD*).

O *animal* tem uma esfera delimitada de meios e 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 tornam distintos carecimentos *particularizados* e, por conseguinte, *mais abstratos*.¹¹³

Vejam. Ele aponta que tanto homens como animais tem uma esfera de dependência dos meios e modos de satisfação dos seus carecimentos. O que diferencia homens de animais, é que os humanos ultrapassam essa condição de dependência da natureza (em como ela dispõe das coisas para a satisfação das necessidades dos animais). Pois o homem ultrapassa a condição de dependência natural, o faz isso, mediante a multiplicação dos carecimentos e os meios de sua satisfação, e os decompõe e diferencia os carecimentos em partes e aspectos singulares, assim se tornam carecimentos cada vez mais particularizados e mais abstratos.

O homem nesse processo é arrancado de sua situação de um carecimento bruto. No sentido de um carecimento como a satisfação da fome, para chegar a carências cada vez mais abstratas, para atender a demandas individuais, como o telefone, por exemplo.

Esse processo de particularização dos carecimentos nos conduz a um novo aspecto, o do refinamento, como o apontado no §191, da *FD*, a seguir transcrito:

Igualmente os *meios* para os carecimentos particularizados e, em geral, os modos de sua satisfação, que se tornam, por sua vez, fins relativos e carecimentos abstratos, *dividem-se* e *multiplicam-se*; – uma multiplicação que progride ao infinito, que precisamente nessa medida é uma *diferenciação* dessas determinações e uma

¹¹³HEGEL. 2010, p. 194.

apreciação da conformidade dos meios a seus fins, – [é] o *refinamento*.¹¹⁴

Para atender a essa expansão infinita dos carecimentos particulares, é necessário um refinamento das coisas que são objeto dessa fruição¹¹⁵, pois elas irão atender sempre a necessidades mais particulares, mais refinadas. Isso exige que no trabalho das mesmas se avance para um refinamento do mesmo (do próprio trabalho), se as carências são refinadas, também o são os meios para a sua satisfação.

Para Ramos, temos que:

A atividade produtiva torna-se mais complexa, se aperfeiçoa alterando as coisas e as necessidades naturais segundo determinações cada vez mais abstratas. O aspecto da abstração exige a universalização das necessidades e dos meios para a sua satisfação por meio do trabalho (social): ultrapassa-se a identidade e a imediatidade do valor do uso de um bem ou do trabalho pessoal para a sua satisfação.¹¹⁶

É neste sentido do comentador que vínhamos analisando a posição hegeliana sobre essa condição da particularização/refinamento dos carecimentos. Dessa forma, com ambos os aspectos, fica apontado o caminho de que é crescente a particularização e o refinamento dos carecimentos¹¹⁷, à medida que nos afastamos de necessidades vitais e avançamos para um conjunto de carências mais abstratas, sendo

¹¹⁴HEGEL. 2010, p. 195.

¹¹⁵Nos chama a atenção à passagem de Marx n’*O Capital*, em que ele diz o seguinte: “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão.” (2017, p.113)

¹¹⁶RAMOS. 2000, p. 178-179.

¹¹⁷Esse ponto também é apontado no §525 da *ECF*: “2 – 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*.” (HEGEL. 2011, p. 298)

socialmente constituídas, ou seja, não ficando limitadas a necessidades naturais como a alimentação por exemplo.

Esse é o percurso que podemos verificar no conjunto histórico da produção das coisas, pois estávamos limitados em cada época às demandas que eram postas e a necessidade de superar estas demandas, isto é, os carecimentos do mundo antigo não são necessariamente os mesmos da modernidade.

4.3.3 Concretude dos carecimentos

Aqui se destaca um ponto importante, quando se alça a termos uma concretude para os carecimentos, ou seja, não se trata exclusivamente de fazer uma análise como já levantado anteriormente sobre o elemento abstrato, o elemento universal que temos com a coisa, com o próprio carecimento, dada ao sempre movimento de particularização dos carecimentos e das coisas necessárias a sua satisfação. Vamos ao §192, da *FD*:

Os carecimentos e os meios tornam-se, enquanto ser-aí real, um *ser* para *outros*, mediante esses carecimentos e esse trabalho a satisfação é reciprocamente condicionada. A abstração, que se torna 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, torna *concretos*, enquanto *sociais*, os carecimentos, os meios e os modos da satisfação.¹¹⁸

É parte de um processo de interação social, pois a abstração que é uma qualidade dos carecimentos e dos meios para sua satisfação, também é uma determinação da vinculação dos indivíduos entre si, isto é, os indivíduos estão ligados uns aos outros nessa relação com as carências e com os meios para a satisfação das mesmas, que se dá pela mediação do trabalho. O que muda neste §192, é que entra em cena o reconhecimento. O reconhecimento de que um outro é necessário para a

¹¹⁸HEGEL. 2010, p. 195.

satisfação de minha necessidade, seja uma coisa, seja quem trabalha a coisa ou ainda o meio necessário para que se promova esta satisfação.

Esse ser reconhecido dessa universalidade é a concretude que se alcança dos carecimentos, dos meios e dos modos de sua satisfação, mas essa concretude se dá enquanto socialmente configurada. Só deve ser concreto aquilo que está socialmente configurado. Essa configuração se dá no carecimento, no meio e modo em que a mesma é satisfeita (ressalta-se aqui a universalidade que está adstrita à coisa), ou seja, somente uma ação social e não individual pode promover a satisfação das necessidades que temos e sentimos.

Neste subcapítulo 4.3 (carecimentos), tratamos dos carecimentos em três momentos: da satisfação, da particularização/refinamento e o da concretude. Todos esses momentos estão relacionados, haja vista, serem momentos para tratar da mesma questão, em seus variados aspectos. Num primeiro momento (4.3.1) temos a satisfação que se alcança pela objetivação do carecimento, quando ele ganha a condição material e com isso temos a possibilidade da satisfação da carência, e o meio para se alcançar essa condição está relacionado ao trabalho, ou seja, é o trabalho o elemento objetivador, aquilo que transforma a matéria bruta na coisa em condições de ser consumida para que haja a satisfação.

Essas carências ao mesmo tempo em que são particularizadas (4.3.2), pois são carências de cada indivíduo, se constituem em carências mais refinadas, pois visam a atender demandas mais específicas. Com isso não temos apenas a produção de coisas isoladas, mas ao contrário, em cada carecimento e em cada coisa está um elemento abstrato, um elemento universalizante. E, é essa condição universal que permite verificar que essa carência está satisfeita na coisa materializada mediante o trabalho, ou seja, a satisfação da carência se dá num outro, isto é, numa coisa que atenderá a minha demanda, e essa coisa é produzida por um outro, mediante o trabalho.

Aqui entra o elemento decisivo para a constituição dessa situação, o trabalho ao se concretizar na coisa mediante a transformação desta, coloca uma relação social (4.3.3). A satisfação dos carecimentos só pode ocorrer mediante uma relação social, pois é esta relação social que permite essa materialização e esta situação só é possível mediante esse aspecto universal que é atinente a coisa e ao carecimento.

4.4 Trabalho: mediação e liberdade

Dois aspectos impactantes para o conceito de trabalho na filosofia hegeliana: o trabalho como mediação e o trabalho como agente que também nos leva a liberdade. Isso se deve a uma série de circunstâncias; já se apresentou em outros momentos essa condição do trabalho como libertador, isso aparece de forma expressa na dialética do senhor e do escravo (2.3), quando é apontado o elemento da sabedoria que o trabalho conduz e que está aí um processo de libertação do escravo frente ao senhor.

Mas retornemos ao nosso ponto deste subcapítulo, as características do trabalho como mediação e como liberdade. Vejamos o que diz o §194 da *FD*:

[...]

A representação, segundo a qual o homem viveria em *liberdade* no que diz respeito a seus carecimentos, num pretensado estado de natureza, em que ele teria apenas pretensos carecimentos naturais simples e utilizaria para sua satisfação apenas meios que uma natureza contingente lhe provaria imediatamente, ainda sem levar em conta o momento da libertação, que reside no trabalho, que será tratado abaixo, – é uma opinião falsa, porque o carecimento natural enquanto tal e sua satisfação imediata apenas seriam a situação da espiritualidade mergulhada na natureza e com isso na situação de rudeza e de não-liberdade, e a liberdade somente reside na reflexão do espiritual dentro de si, na sua diferenciação do natural e no seu reflexo sobre esse.¹¹⁹

O trabalho permite uma elevação espiritual, coisa que não é possível quando ficamos limitados às condições impostas na natureza, que não permite ser alçada a liberdade. Essa posição hegeliana de que num estado de natureza não temos liberdade está relacionada a uma condição das próprias condições impostas pela natureza. Na natureza vale a contingência, é um mundo já posto com todas as suas condicionantes, não é dado a um processo de transformação por uma ação racional.

¹¹⁹HEGEL. 2010, p. 195-196.

Ao se ficar preso a natureza, a pessoa ficará limitada ao que a própria natureza na sua condição mais bruta fornece para a satisfação das necessidades. Essa contingência e a falta de escolhas é o que coloca a condição de não-liberdade no estado de natureza, não há reflexão, não há vontade da pessoa na natureza. Com essas condições não há liberdade.

Aqui entra o trabalho como elemento de libertação, pois ao trabalhar o mundo o homem materializa a ideia, impõe sua vontade sobre ele, enfim, transforma o mundo em que vive. Faz isso de forma racional, só com essa ação racional é que pode ser livre, por isso para Hegel, somente há liberdade se pode estar em jogo à capacidade reflexiva da pessoa, e não há uma liberdade natural, mas a mesma é conquistada com a racionalidade.

Esse é fator decisivo para a importância do trabalho, já destacado na dialética do senhor e do escravo (2.2.4) e que retorna em novo momento, só que da *FD*. Ocorre que há outra tarefa para o trabalho, a mediação, atentos ao §196, temos o seguinte:

A mediação, a fim de preparar e adquirir para os carecimentos *particularizados* meios apropriados igualmente *particularizados*, é o *trabalho*, o qual pelos mais diversos processos especifica o material imediatamente fornecido pela natureza para esses fins múltiplos. Essa elaboração dá então ao meio seu valor e sua conformidade ao fim, de modo que o homem em seu consumo se relaciona principalmente com produções *humanas*, e tais esforços são o que ele utiliza.¹²⁰

O trabalho é a mediação entre o carecimento e os meios para a sua satisfação, quando se trata dos carecimentos particularizados. É o trabalho que seleciona qual material é adequado para cada carência. Temos que lembrar que o material é fornecido pela natureza, mas aí ele está bruto, limitado à própria condição dada pela natureza, é como o ferro, que como uma pedra não é imaginável como um martelo, panela, ou outro artefato que o utilize como material.

Em estado bruto o ferro não é panela, martelo ou mesmo um trilho de trem, somente com a ação laborativa que ele (o ferro) deixa sua condição natural e passa a estar adequado a uma finalidade. Cabe

¹²⁰HEGEL. 2010, p. 196.

ressaltar que esta finalidade é dada pela ação humana. É o trabalho esse elemento mediador entre a matéria fornecida pela natureza e a objetivação da ideia. Neste sentido temos a análise de Ramos, de que:

Pela atividade laborativa, a imediatidade das necessidades naturais configura-se socialmente e, simultaneamente, o indivíduo trabalhador se exterioriza no objeto de trabalho que deixa de ser uma coisa (*Ding*) da natureza para ser uma coisa elaborada (*Sache*), objeto do desejo de outras carências.¹²¹

Isso aponta que as coisas que consumimos para a satisfação de nossas carências têm de ser produzidas pelo homem. Estas coisas são resultados do trabalho humano, isto é, das relações sociais estabelecidas entre os homens, e, estas relações se concretizam mediante o trabalho.

Ao mesmo tempo em que o trabalho faz a mediação entre a natureza e o carecimento, ele (o trabalho) concretiza a ideia no mundo, pois o transforma, o trabalho eleva espiritualmente e aponta para a liberdade, quando que na natureza o que há é não-liberdade, pois não tem elevação espiritual¹²². Na natureza não tem reflexão, e sem atividade reflexionante não se pode alcançar a liberdade, e para alcançá-la temos de agir de forma transformadora sobre o mundo, saindo da condição natural para um mundo construído socialmente, em suma, um mundo em que a ação humana o transformou mediante o trabalho.

4.5 Divisão do Trabalho

Esse é um dos pontos mais inquietantes quando tratamos do trabalho, e que tem suscitado importantes debates, em especial desde os meados do século XVIII e o estabelecimento da importante corrente de pensamento econômico chamada de economia política. Obviamente não se trata de algo extremamente novo, pois já em Platão¹²³ temos uma

¹²¹RAMOS. 2000, p. 177.

¹²²Para Ramos: “Enquanto ser livre, ele tem a possibilidade de criar um mundo dos objetos (artificiais), de buscar neles a sua satisfação e bem-estar, e por eles elevar-se acima da natureza e progredir economicamente. Hegel está consciente de que a lógica desse ‘sistema das necessidades’ opera a liberação da sociedade-civil das amarras da natureza e das formas arcaicas de produção.” (2000, p. 181)

¹²³Ver Platão. *A República*, Livro VII.

divisão de trabalho entre diversas categorias de trabalhadores, mas na modernidade essa questão ganha novos contornos, haja vista, que a produção de coisas é modificada radicalmente frente ao ciclo anterior. O período anterior é o do feudalismo, um modo de vida vinculado ao campo, em que o trabalho está colocado em parte na servidão, onde um conjunto de trabalhadores são servos de uma pequena parcela de senhores feudais que são proprietários das terras, e pagam uma espécie de tributo a este para poder trabalhar.

Obviamente esse quadro não dá conta de todas as especificidades relacionadas ao mundo do trabalho neste período, já que o processo de modificação dentro do próprio feudalismo vem ocorrendo, pelo menos a partir do século XI. Com as cruzadas, o estabelecimento do sistema bancário (são diversos os tratados sobre usura, moeda neste período), até a primeira revolução nacional, a constituição do Reino de Portugal, o estabelecimento das navegações e o mercantilismo, bem como o renascimento italiano, e já no início do século XVI a reforma protestante.

Essa sucessão de eventos históricos está vinculado a intensa modificação na atividade econômica que se consubstanciará neste período, em que serão superados o período medieval, tanto nos aspectos científicos como nos filosóficos e na intensa transformação econômica que irá ocorrer.

De um mundo de aldeões para um mundo de cidadãos; de servos da gleba para trabalhadores livres; de um direito canônico para um direito positivo; de um estado dependente da igreja para a liberdade religiosa.

São modificações brutais na vida das pessoas, que vem acompanhada de uma nova configuração da divisão do trabalho. Hegel no §198, da *FD*, nos diz o seguinte:

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*. 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. A abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais *mecânico* e, com isso, torna-o no fim apto para que o homem possa dele se retirar e deixar a *máquina* entrar em seu lugar.¹²⁴

Este § é uma importante síntese sobre o que estamos discutindo, já que nele está contido ao menos quatro importantes elementos de nosso objeto.

1) A Abstração: esta reside no universal e no objetivo, isto é, a abstração que é o que permite que se efetive a especificação/refinamento para o atendimento das carências, situação tratada em 4.3.2. Ocorre que dessa forma também se torna específico/particularizado o trabalho que executará a produção deste bem (para a produção de um pão é necessário um conjunto de meios: farinha, sal, fermento, forma, fogão, etc., mas também a técnica do panefício, a técnica específica de produzir pães; isso é diferente da produção de um machado, que precisa de ferro, madeira, forno, etc., e da técnica do ferreiro, de lidar com os metais, para a sua transformação) nos dois exemplos pode até ser a mesma pessoa que executa o trabalho, mas se vale de condições específicas que cada objeto necessita para ser realizado.

Temos com isso a divisão dos trabalhos. Para Hegel, a especificação do carecimento, isto é, a condição específica para que se produza cada objeto necessário à satisfação do carecimento, acaba por produzir a divisão dos trabalhos.

2) O segundo elemento é o trabalho do singular. Aqui nos diz que o trabalho do singular (indivíduo) se torna mais simples pela divisão, isto se dá devido ao fato de que agora não é mais necessário que o indivíduo ao produzir realize todas as etapas da produção, ele fica restrito a uma das etapas do processo produtivo¹²⁵. E, como consequência dessa simplificação do trabalho mediante a divisão: aumenta a sua habilidade individual e também a quantidade produzida.

3) Para Hegel, essa abstração maior da habilidade e do meio torna os homens mais dependentes entre si, aumenta a vinculação entre uns e outros para a satisfação dos carecimentos, ou seja, ao mesmo tempo em que especializa e torna mais simples no produzir, acaba por tornar mais complexo e dependente o indivíduo dos demais homens, isto é, do conjunto do produto social.

¹²⁴HEGEL. 2010, p. 197.

¹²⁵Fábrica de alfinetes de SMITH.

4) Por fim, Hegel aponta que o trabalho sempre se torna mais mecânico e que com isso pode a máquina ir assumindo o lugar do trabalho humano, com o homem podendo transferir todo o processo de produção para as máquinas.

Para Ramos:

Hegel reconhece, já antecipadamente para a sua época, o parcelamento do trabalho em função de uma espécie de “racionalização” da produção. A organização abstrata do trabalho em si mesmo incrementa o processo produtivo e, ao mesmo tempo, vincula em cadeia (série) os trabalhos individuais, tornando-os mais simples, mais repetitivos e também mais dependentes nas suas recíprocas relações. Os indivíduos não só se defrontam mutuamente na satisfação das suas necessidades, como também vinculam-se no próprio processo de trabalho. Hegel manifesta uma dupla preocupação quanto à divisão do trabalho segundo a sua abstração. Primeiro, porque o trabalho torna-se algo mecânico, monótono, repetitivo, etc.; em segundo lugar, porque a própria abstração permitirá – e o filósofo pensa, aqui profeticamente – que a máquina ocupe o lugar do homem.¹²⁶

O que podemos depreender desse item 4.5, é que a divisão do trabalho é resultado do processo de especificação/particularização dos carecimentos/necessidades, pois a divisão do trabalho é necessária para atender uma produção de uma coisa específica, e esta coisa específica foi demandada pela carência particular.

O trabalho singular (indivíduo) nesse processo é simplificado à medida que se divide o trabalho, aumentando a habilidade e a produtividade do indivíduo por um lado e ampliando o processo de dependência que cada indivíduo tem dos demais. Quanto maior a divisão do trabalho, mais abstrato o mesmo se torna, mais mecânico ele fica, e com isso pode colocar em seu lugar a máquina para que produza aquilo de que necessita o homem¹²⁷.

¹²⁶RAMOS. 2000, p. 179-180.

¹²⁷Situação retomada por Hegel nos mesmos termos no §526 da *ECF*: “O trabalho, que por isso é ao mesmo tempo mais abstrato, conduz de um lado, por

A máquina¹²⁸ que aparece na *FD* (§198) é a diferença substancial em relação à *FE*. Na *FE* não tínhamos a presença da máquina como objeto de análise, o que é diferente na *FD*, onde passa a ter uma importância, inclusive para uma análise profética do pensador alemão, de que a máquina virá a substituir o homem na consecução do trabalho.

4.6 Riqueza e Miséria

Neste item trataremos dos importantes pontos relacionados à produção da riqueza nesta sociedade e também da miséria que se advém dela. Dois elementos contraditórios, mas presentes de forma simultânea na forma societal em análise. Há que se lembrar que já tratamos da riqueza no item 3.7, mas a partir da *FE*.

Ocorre que Hegel trata de forma esparsa essa temática na obra, não estando concentrada em um capítulo ou item específico, mas apresentando em diversos §§ os elementos mais variados do assunto. Aqui buscaremos traçar uma análise dos seguintes §§: 199, 200, 205, 237, 243, 244 e 245, todos da obra *FD*.

O item tratará os seguintes aspectos: o particular e o universal na relação com o patrimônio (4.6.1), as formas de participação no patrimônio universal (4.6.2), os estamentos (4.6.3) e sociedade civil-burguesa: riqueza e miséria (4.6.4).

4.6.1 O particular e o universal na relação com o patrimônio

Um dos pontos a que devemos sempre estar atentos é o relacionado ao particular e o universal. Como se dá essa mediação? Mediação esta apresentada muitas vezes por Hegel ao longo de seus textos. De forma específica tratar-se-á, como essa mediação se apresenta para o estabelecimento da produção do patrimônio universal.

sua uniformidade, à facilitação do trabalho e ao aumento da produção; de outro lado, à limitação a *uma* habilidade única, e assim à dependência mais incondicionada em relação à conexão social. A habilidade mesma torna-se, dessa maneira, mecânica e recebe a capacidade de deixar a máquina tomar o lugar do trabalho humano.” (2011-B, p. 298)

¹²⁸ Para entender como a máquina tem importância na modernidade, indica-se o capítulo XXXI – sobre a maquinaria, da obra *Princípios de Economia Política e Tributação* de David Ricardo; e também, o capítulo 13 – maquinaria e grande indústria, da obra *O Capital* (Tomo I), de Karl Marx.

No §199, da *FD*, temos nas palavras de Hegel o seguinte:

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 § 170), 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.¹²⁹

O trecho exposto nos indica que o egoísmo subjetivo do indivíduo, qual seja, o de produzir as coisas para a satisfação das suas próprias carências.

Esse egoísmo subjetivo coloca o indivíduo a produzir e a fruir para satisfazer as suas necessidades. Com esse movimento do indivíduo de produzir para satisfazer as próprias necessidades o mesmo acaba por produzir e garantir a fruição dos demais, isto é, ao produzir para si, produz para os outros. Ao produzir para garantir a satisfação das suas necessidades, garante a satisfação das necessidades dos demais¹³⁰. Situação já destacada no item 3.5, quando tratamos da universalidade do trabalho, alicerçado na *FE*. Em sentido parecido temos o §524, da *ECF*:

1 – A particularidade das pessoas compreende antes de tudo em si mesma suas necessidades. A possibilidade da satisfação põe-se aqui na conexão

¹²⁹HEGEL. 2010, p. 197-198.

¹³⁰Para Löwith “O trabalho, que a princípio servia as necessidades imediatas do indivíduo, se torna *abstrato e universal*; quer dizer, nada realiza aquilo que ele mesmo necessita. Em lugar de trabalhar para necessidades reais próprias e determinadas, todos trabalham para a possibilidade universal de uma liberação em geral. Cada um pode satisfazer suas necessidades somente no tanto colabora na totalidade da liberação das necessidades de todos os demais, com abstração das suas, singulares e próprias.”(2008, p. 348-349) *Tradução Nossa*

social que é a *riqueza* universal, da qual todos obtêm sua satisfação. A apropriação *imediate* (§ 488) de objetos externos, como de meio para isso, não encontra lugar, ou quase não encontra, na situação em que esse ponto de vista da mediação está realizado: os objetos são propriedade. Sua aquisição é condicionada e mediatizada, de um lado pela vontade dos possuidores, que como vontade particular, tem por fim, condiciona e intermedeia a satisfação das necessidades [Bedürfnisse] diversamente determinadas, assim como, de outro lado, pela sempre renovada produção, através do *próprio trabalho*, dos meios que se trocam: essa mediação da satisfação pelo trabalho de todos constitui a riqueza universal.¹³¹

É a partir do carecimento, situação que está disposta a todos os seres humanos, que temos como fundamento essa dependência recíproca (a dependência que atinge a todos os seres humanos), dependência essa que une a todos os indivíduos, e que joga todos a condição de poder participar da fruição da produção coletiva, isto é, do resultado da produção de todos os indivíduos. Cada indivíduo participa dessa produção, segundo Hegel, mediante a sua cultura e a sua habilidade, mas todos trabalham para manter e aumentar o patrimônio universal.

O que temos aqui é a contribuição de cada indivíduo para a produção da riqueza universal (do patrimônio universal), trabalham para mantê-lo e aumentá-lo. Assim, à medida que o indivíduo movimentado pelo seu egoísmo subjetivo, trabalha para satisfazer os seus carecimentos, por consequência acaba por trabalhar para o conjunto dos demais indivíduos, e dessa forma, produz para a satisfação dos carecimentos dos demais indivíduos. Como todos os indivíduos se movem dessa maneira, ocasiona-se assim a produção universal, já que todos os indivíduos têm necessidades. É mediante essa relação social que possibilita o trabalho para essa situação de produção do patrimônio universal, do qual todos fruirão.

É importante salientar que para Hegel esta situação não é definitiva, mas que a participação do indivíduo dar-se-á de forma diferente de acordo com o patrimônio particular.

¹³¹ HEGEL. 2011-B, p. 297-298.

4.6.2 As formas de participação no patrimônio universal: capital e habilidade

O filósofo alemão destaca no §200 da *FD*, que tem formas do indivíduo de participar do patrimônio universal, e que a mesma não é homogênea para todos os indivíduos, isto é, não se trata de que todos participarão contribuindo da mesma maneira. Vejamos o que Hegel nos traz no §200:

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.¹³²

São duas as maneiras de participar no patrimônio universal: mediante o capital e pela habilidade. Há que se destacar que a participação por habilidade está condicionada ao capital. A participação mediante o patrimônio particular está assentada em um fundamento próprio imediato, o capital, sendo esta uma parte, e temos uma segunda parte, em que entra a questão da habilidade.

Nos chama a atenção um outro aspecto, qual seja: o das circunstâncias contingentes. As circunstâncias contingentes são inúmeras (múltiplas) e são produtoras da diversidade nas disposições naturais corporais e espirituais, ou seja, temos assim que essas circunstâncias contingentes atuam no desenvolvimento das disposições dos indivíduos. Há que se reiterar o aspecto de que essas disposições (naturais ou espirituais) são desiguais, isto é, não afetam os indivíduos da mesma maneira. Desta forma, temos um avançado processo de diversificação das disposições, e acaba por resultar em variadas

¹³²HEGEL. 2010, p. 198.

habilidades dos indivíduos e também a uma diferenciação do patrimônio particular de cada indivíduo.

Hegel nos apresenta no §200 sobre a consequência necessária a partir dessas formas de participação no patrimônio universal (riqueza), que são: a posse de patrimônio particular (capital) e as habilidades. E que por um conjunto de circunstâncias contingentes que levam ao desenvolvimento de disposições, sejam elas naturais ou corporais, tem uma esfera da particularidade, que está espalhada em todas as direções e em todos os graus. Isso nos leva a desigualdade das habilidades nos indivíduos e a desigualdade do patrimônio particular dos mesmos.

Trata-se de um § que aponta para a situação de como os indivíduos participam do patrimônio universal. A posição hegeliana no mesmo indica que temos uma consequência necessária, a da desigualdade, e essa desigualdade se dá em dois aspectos: a patrimonial e a das habilidades. O próprio §200 inicia apontando que a possibilidade de participação se dá nas duas conclusões em que chega Hegel como consequência necessária de todo esse processo.

Essa participação indica que temos dois grupos de indivíduos nessa sociedade: uns que tem riqueza (o capital) e o outro que detém apenas as habilidades para o trabalho. Assim, enquanto uns indivíduos participam apenas com suas próprias forças laborativas, outros participam com seu patrimônio particular. Para Weber, temos que:

O movimento dialético entre o particular e o universal, pensa Hegel, faz com que, cada um, ao ganhar e produzir para si, ganhe e produza, automaticamente, para todos. Constitui-se, dessa forma, a participação de um no patrimônio geral. Isso não significa, porém, que, quanto à participação na riqueza geral, os homens sejam fundamentalmente todos iguais por natureza.¹³³

Nos §§ 203, 204 e 205, buscará tratar dos estamentos e como os mesmos se constituem e qual a participação deles nesse processo. Mas chama a atenção que Hegel está dividindo a forma como os indivíduos participarão desse processo de participação da riqueza em dois grupos, e claramente um grupo é detentor do patrimônio (proprietários) e um outro tem apenas as suas próprias habilidades (sejam espirituais ou corporais) para participar desse processo.

¹³³WEBER. 1993, p. 118-119.

4.6.3 Dos Estamentos

Neste subitem, temos a análise daquilo que se apresentou na discussão precedente (4.6.2). O centro da investigação está atrelado aos estamentos industrial e universal, objetos dos §§ 204 e 205 da *FD*, mas outro estamento merece destaque: o estamento substancial (§203).¹³⁴ Cabe destacar que nos estamentos está a divisão dos setores produtivos e quem os realiza.

No que concerne ao estamento industrial, Hegel nos aponta o seguinte:

b) O *estamento da indústria* tem por sua ocupação a *elaboração* do produto natural e é por meio de sua subsistência que ele depende de seu *trabalho*, da *reflexão*, do entendimento, assim como essencialmente da mediação com os carecimentos e os trabalhos dos outros. O que ele produz e o que frui tem de ser grato principalmente a *si mesmo*, à sua própria atividade. – Sua ocupação diferencia-se, novamente, enquanto trabalho para os carecimentos singulares, na maneira mais concreta e, para a demanda dos singulares, no *estamento do artesanato*, – enquanto massa total do trabalho mais abstrato, para os carecimentos singulares, mas para as faltas mais universais, no *estamento dos fabricantes*, – enquanto ocupação da troca de meios isolados entre si, principalmente por meio da troca universal, o dinheiro, no qual o valor abstrato de todas as mercadorias é efetivo, no *estamento do comércio*.¹³⁵

¹³⁴Transcrito a seguir: “a) O estamento *substancial* tem seu patrimônio nos produtos naturais de um *solo* que ele trabalha – um solo que é apto a ser propriedade privada exclusiva e que não exige apenas uma utilização indeterminada, porém uma elaboração objetiva. Diante da ligação do trabalho e do ganho às épocas naturais fixas *singulares* e à dependência do rendimento das características mutáveis do processo natural, o fim do carecimento torna-se uma *prevenção* para o futuro, mas conserva, mediante suas condições, o modo de uma subsistência menos mediada pela reflexão e pela vontade própria, e aí conserva em geral a disposição de espírito substancial de uma eticidade imediata, repousando na relação familiar e na confiança.” (HEGEL. 2010, p. 199)

¹³⁵HEGEL. 2010, p. 200. §204.

O estamento industrial corresponde ao conjunto de indivíduos que trabalham para a produção da riqueza, ou melhor, do patrimônio universal, conforme discutimos no item 4.6.2. É o reconhecimento desse conjunto de indivíduos como os que têm a tarefa laborativa de produzir para a satisfação das necessidades, sejam das próprias ou dos outros. Mas Hegel lembra que os membros deste estamento estão voltados para o trabalho nos seus próprios interesses. Neste sentido Ramos destaca que:

Este estamento conta apenas com o seu trabalho e reflexão como meio para sua subsistência, e com o mercado como espaço para a sua atuação. Nele, o papel do indivíduo, que se depara apenas com sua atividade, habilidade e talento, é particularmente reforçado, o que favorece a consciência moderna da autonomia.¹³⁶

Outro estamento que merece nossa atenção é o voltado ao trabalho para o estado, estando dispensado das atividades no setor privado, mas é um estamento que exerce um trabalho providencial frente aos demais, pois está voltado para o trabalho universal, isto é, um trabalho para a totalidade, como dito por Hegel a seguir:

c) O *estamento universal* tem por sua ocupação os *interesses universais* da situação social; por isso ele deve ser dispensado do trabalho direto para os carecimentos, seja por seu patrimônio privado, seja pelo fato de que ele é compensado pelo Estado, que reivindica sua atividade, de modo que o interesse privado encontre sua satisfação em seu trabalho para o universal.¹³⁷

Este conjunto de pessoas que estão neste estamento não pode ter a sua atividade/trabalho voltado para interesses particulares, mas para os interesses universais. Isso é o que justifica a este estamento não estar destinado ao trabalho voltado a atender a satisfação dos carecimentos. Isso se deve tanto ao próprio patrimônio privado que possuem, ou mesmo que são compensados pelo Estado, ou seja, tem

¹³⁶RAMOS. 2000, p. 183.

¹³⁷HEGEL. 2010, p. 201. §205.

seus vencimentos/salários/rendimentos oriundos dos cofres públicos, como uma contraprestação ao determinado tipo de trabalho que estão vinculados, dado o estamento que pertencem.

A divisão em estamentos estabelecida por Hegel nos §§ 203-205 da *FD* abarcam os três setores onde está localizado o trabalho: no estamento substancial (atividade agrícola), no estamento industrial (atividade industrial) e no estamento universal (serviço público).

4.6.4 Sociedade Civil-Burguesa: riqueza e miséria

A riqueza e a miséria são condições latentes na sociedade, e que se apresentam de forma muito singular na sociedade civil-burguesa, pois se trata da sociedade que mais produziu riquezas materiais em toda a história da humanidade, com um volume absurdo, e ao mesmo tempo também temos miseráveis em números gritantes. Essa situação é analisada por Hegel nos §§ 243, 244 e 245, da *FD*, que escrutaremos.

Em todo o capítulo estamos analisando o texto da *FD*, e podemos vislumbrar como Hegel iniciou sua explanação a partir do direito abstrato, tratando da personalidade jurídica, passando pelo contrato, e depois se aprofundando nas relações individuais e sociais constituídas com o trabalho e a sua divisão, e como o trabalho tem a capacidade de satisfazer os carecimentos dos indivíduos.

Tratamos da formação da riqueza, situação já trabalhada no item 3.7, quando da análise da *FE*. Temos de salientar que a riqueza é produzida pela ação laborativa dos indivíduos, que numa forma entrelaçada entre as suas carências e aquilo que podem produzir (produtos individuais do trabalho). Assim, estamos num trabalho que é coletivo/social, já que a divisão do trabalho potencializa o resultado da riqueza produzida.

Mas, também temos de lembrar-se da questão da propriedade, que para o filósofo alemão, é um dos princípios basilares e direito inerente ao indivíduo. Há que se ressaltar inclusive o aspecto relativo à propriedade sobre si (ter a propriedade sobre o próprio corpo/vida), e é o que permite que se possa negociar um contrato vendendo o seu próprio tempo de trabalho (4.2).

Com todos esses elementos, Hegel nos aponta o seguinte sobre a sociedade civil-burguesa:

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, aumentam também o *isolamento* e a *delimitação* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *miséria* da classe ligada a esse trabalho, ao que se ligam a incapacidade de experimentar o sentimento e a fruição de outras capacidades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil-burguesa.¹³⁸

Trata-se de um parágrafo que estabelece uma síntese acerca da conexão estabelecida entre os homens, e que isso se dá mediante os seus próprios carecimentos, ou seja, são os carecimentos que nos unem, essa unidade se dá em virtude das possibilidades de satisfazer os carecimentos. Só que essa condição de produção para satisfação das necessidades, por um lado nos lega a acumulação de riquezas, e por outro lado, aumenta a delimitação do trabalho particular, e por consequência a dependência e a miséria ligada a esse trabalho. Como Hegel já salientou anteriormente, quando ainda tratávamos do contrato sobre a venda da força de trabalho por salário (4.1.2), pois restou apenas a esse conjunto de indivíduos vender a própria força de trabalho (habilidades), e viver deste trabalho delimitado.

Essa é uma condição diferente da que eram adstritas aos camponeses, que apesar da lida difícil do trabalho braçal não estavam limitados a uma parcela ou a um trabalho individual sobre uma coisa. O que temos agora é bem diferente da divisão do trabalho de Platão, apresentada na *A República*, quando os indivíduos estão ligados a classes de trabalhadores que produzem coisas em sua totalidade. O que temos agora é que as pessoas estão delimitadas a um trabalho, que é parte de uma cadeia de trabalhos para a produção de uma mesma coisa, ou seja, o indivíduo nesse momento não domina mais a totalidade do processo produtivo daquela coisa, mas ao contrário, domina uma pequena parte, que se por um lado, aumenta exponencialmente a riqueza, por outro lega a especialização do trabalhador a aquela tarefa específica. E, por fim, essa limitação atinente aos trabalhadores (a da

¹³⁸HEGEL. 2010, p. 222. §243.

atividade específica), os impele a não poder fruir das vantagens espirituais da sociedade civil-burguesa, isto é, de toda a sua dimensão cultural, pois os mesmos têm de buscar manter a sua própria existência e de satisfazer as suas próprias carências. Essa análise de Hegel se depreende no trecho a seguir:

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*, a qual, por sua vez, acarreta ao mesmo tempo uma facilidade maior de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais.¹³⁹

Para Hegel, essa condição de queda de parte dos indivíduos abaixo das condições de subsistência, gera a população, que é um conjunto de indivíduos alijados com o sentimento da perda do direito, da retidão e da honra. Eles não podem prover a sua própria existência mediante o seu próprio trabalho. A miséria lega ao indivíduo certa espécie de humilhação, pois ele deixa de ter o sentimento do direito, pois já não consegue cumprir com as regras sociais de prover a sua própria existência. Como essa condição não fica restrita a um indivíduo somente, mas a uma massa de indivíduos que são jogados a esse estado, gera-se a população, com toda sorte de indivíduos. A geração dessa população leva por outro lado a uma facilidade ainda maior de concentrar as riquezas nas mãos de poucos, riquezas desproporcionais entre ambos os grupos, ou seja, ter uma sociedade que seja produtora de tamanha riqueza e que possa produzir tantos miseráveis. Com isso não se realiza o fim estabelecido nesta sociedade civil-burguesa que é de que o homem tenha a sua subsistência garantida por seu próprio trabalho.

Isso é importante para a leitura hegeliana desse contexto da sociedade civil-burguesa, pois a miséria a que são jogados essa massa de indivíduos, não os permite viver do próprio trabalho, princípio basilar desta sociedade, como o apontado no parágrafo seguinte:

¹³⁹HEGEL. 2010, p. 223. §244.

Caso se impuser à classe mais rica o encargo direto, ou se os meios diretos estivessem presentes aí numa outra propriedade pública (ricos hospitais, fundações, conventos), de manter a massa que se encaminha para a pobreza numa situação de seu modo de vida regular, 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; – ou se ela fosse mediada pelo trabalho (mediante 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. Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu *excesso de riqueza, 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.¹⁴⁰

Neste parágrafo temos a continuidade da discussão anterior acerca do trabalho como meio de sobrevivência dos indivíduos, pois a falta deste engendra a população e a miséria, condições díspares com a sociedade vigente, sociedade que produz riquezas imensas, mas não as distribui de forma a atender a todos. O que na leitura de Hegel ocorre de pior está relacionado ao fato de que os indivíduos não podem prover a sua subsistência pelo próprio trabalho, sendo-lhes alijados da própria honra e do próprio direito¹⁴¹.

Podemos depreender desta discussão que suscitamos neste item (4.6.4) até o momento, que a sociedade civil-burguesa é uma imensa produtora de riquezas, mas que ao mesmo tempo produz um grande

¹⁴⁰HEGEL. 2010, p. 223. §245.

¹⁴¹“A sociedade civil-burguesa tem por objeto apenas o indivíduo livre e carente, afetado por necessidades naturais. Nesta medida, ela surge como sociedade emancipada, referida apenas ao trabalho e à realidade auto-referente dos indivíduos associados, pois nela os sujeitos estão livres de toda e qualquer forma de servidão. São sujeitos autônomos porque se referem apenas a si próprios, à sua identidade formal (jurídica), à sua liberdade e às suas próprias necessidades.” (RAMOS. 2000, p. 165).

contingente de miseráveis, isto é, efeitos contraditórios a partir de um mesmo elemento, o trabalho. É sobre ele que está engendrada a situação de produção das coisas necessárias a satisfação das carências humanas, mas o trabalho não produz apenas coisas imediatas, vai além, e começa a uma produção cada vez mais refinada/particular, e na sociedade vigente, ganha contornos de produção imensa de riquezas, as quais não estão sendo distribuído de maneira equivalente.

Neste capítulo tratamos do trabalho na *FD*, em que passamos pelos aspectos da Coisa (4.1), em que ficou latente a questão da apropriação que temos sobre as coisas das quais precisamos. Não se trata apenas de uma apropriação para satisfazer uma necessidade, mas, sobretudo se trata de um direito de apropriação que temos sobre as coisas, pois a elas damos finalidade, as usamos. Cabe salientar que essa condição de coisa não está limitada somente a objetos exteriores ao nosso corpo, mas também são coisas, o corpo e a própria vida.

Isso nos coloca a questão da alheação (4.2), onde tratamos da alheação do tempo de trabalho e da própria personalidade, pois se a vida e corpo são coisas, os mesmos podem ser alheados, isto é, negociados num contrato de trabalho.

Esses dois itens supracitados (4.1 e 4.2) estão imbricados ao 4.3, quando tratamos dos carecimentos. Os carecimentos são as necessidades mediadas pelo trabalho social, e que só são resolvidos pelas coisas das quais usufruímos para satisfazer estes carecimentos. Aqui, podemos verificar como os carecimentos são concretos, ou seja, tem materialidade, não se tratam de situações frugais, mas que acometem os indivíduos e estes tem de se mobilizar para satisfazê-los.

No item 4.4, podemos verificar os aspectos da mediação e da liberdade a que o trabalho está adstrito. O trabalho é a mediação entre o carecimento e a sua satisfação, é o elo entre a ideia e efetivação na coisa. Ao mesmo tempo o trabalho é libertador, pois Hegel ressalta que ele nos livra do estado de natureza, onde não há liberdade e reflexão, e que como atividade que age transformando o mundo permite que o homem possa se emancipar frente a natureza, e com isso atingir a liberdade.

Quando do item 4.5, verificamos a questão da divisão do trabalho, algo latente nos tempos modernos, ainda mais com a presença da maquinaria, e que permite ao conjunto dos indivíduos produzirem as coisas sem necessariamente dominarem todo o processo de produção,

mas ao contrário, mediante a moderna divisão do trabalho os indivíduos fazem apenas uma parte do processo produtivo e não o produto inteiro do trabalho, e isso coloca aos indivíduos que produzem de forma coletiva, não sendo suficiente o trabalho individual para dar conta da satisfação das necessidades de um indivíduo, mas todos dependendo uns dos trabalhos dos outros.

E, por fim, o item 4.6, que trata da riqueza e miséria na sociedade civil-burguesa. Foi tratado como os indivíduos participam do patrimônio universal, e aqui são divididos entre aqueles que participam com o capital e aqueles que participam com as habilidades. Além das divisões em estamentos a que estão divididos aspectos diferentes sobre o trabalho: o industrial e o universal. Por fim, traçamos uma análise da riqueza e da miséria que é produzida na sociedade que Hegel está analisando, em que se verifica uma imensa produção de riqueza, mas também um imenso contingente de miseráveis, aos quais o pensador alemão denomina populaça.

CONCLUSÃO

No presente trabalho buscamos traçar o caminho de Hegel no que concerne ao conceito de trabalho e a posição que o mesmo ocupa na sua filosofia. Os trabalhos nas obras hegelianas mais dedicadas ao tema se apresentam como caminhos para se alcançar a liberdade. Isso se deve a uma série de mediações que são feitas no texto hegeliano, notadamente na *FE* e na *FD*. Essas obras, escritas em momentos distintos do percurso filosófico de Hegel, apontam as similitudes de seu sistema, bem como o amadurecimento do filósofo.

Ao dividirmos o trabalho em duas partes buscamos delimitar o seguinte: a primeira parte visa apresentar o caminho que Hegel pavimenta para se alcançar o momento do conceito que tratamos, pois estamos tratando do trabalho do conceito, como trabalhamos o pensamento para se chegar ao conceito. No caso, para chegarmos no momento em que o conceito de trabalho se apresenta para a consciência.

As discussões preliminares acerca da *FE*, da dialética e do espírito, visando situar na obra e na história da filosofia o momento que pretendemos discutir.

No segundo capítulo, imergimos nos momentos iniciais da *FE*: certeza sensível, percepção e entendimento; momentos da consciência das coisas, de como a consciência opera inicialmente com o mundo das coisas/sensível. Isso é importante, pois neste mesmo capítulo fizemos a passagem para a consciência de si, onde tratamos do ser-para-si, da vida e da multiformidade desta. Para num item específico discutir a dialética do senhor e do escravo.

Fazia-se necessário discutir a dialética do senhor e do escravo, haja vista, que é o momento onde estão relacionados à produção das coisas, o desejo, o trabalho, os homens na sua condição inicial. Principia a liberdade/sabedoria, o trabalho é o movimento deste momento.

Passada a primeira parte, adentramos na parte que trata do conceito de trabalho nas obras de Hegel. Primeiramente na *FE*, onde verificamos os diversos momentos que o trabalho se apresenta: o da formação, o medo, a expansão da vida, os órgãos no indivíduo, a sua característica universal, o resultado (a obra) e a riqueza gerada pelo mesmo.

Quando adentramos à *FD*, o primeiro ponto tratado foi da coisa e suas variadas facetas, e como se dá a alheação do tempo e da personalidade do indivíduo trabalhador, e o que os movimenta a

atividade produtiva (carecimentos), a divisão do trabalho, e a moderna sociedade civil-burguesa: geradora da riqueza e da miséria. Esse caminho nos mostrou que algumas características/aspectos precisam ser ressaltados.

Primeiro é necessário destacar que o que mobiliza ao trabalho é a vida, isso se deve, pois temos necessidades de reprodução da nossa própria existência. Cabe salientar, que é mediante o trabalho que somos diferenciados dos animais, pois com ele saímos do estado de natureza a que estávamos submetidos.

O trabalho é primordial neste momento para produzir aquilo que demandamos para satisfazer as necessidades a que estamos postos, e com nossa ação sobre a natureza a vamos transformando nas coisas que demandamos para satisfazer nossas necessidades. Ocorre que não ficamos limitados a produzir uma única coisa, mas a produção de muitas, das mais variadas características e para atender a maior variedade possível. Dessa forma o trabalho visa a atender a expansão da vida e a multiformidade de coisas.

Esses aspectos estão relacionados de forma direta com o refinamento/particularização dos carecimentos (lembrando que os carecimentos são as necessidades socialmente mediadas). Pois a moderna produção de mercadorias está relacionada à satisfação dos carecimentos a que os indivíduos estão sujeitos, não somente os carecimentos para a satisfação física (comer, beber, dormir), mas os carecimentos que se desenvolvem com o avanço da sociedade industrial (civil-burguesa), que vão muito além das necessidades biológicas. Os carecimentos se refinam a medida que se complexificam as demandas desta sociedade, ou retomando o que apontamos antes, a medida que se expande a vida.

Ao analisar o trabalho temos de ir ao indivíduo agente, ou seja, verificar quem trabalha. Nosso trabalho apresentou essa situação em dois momentos distintos: primeiro quando da discussão do senhor e do escravo, em que o agente do trabalho é o escravo, que age para realizar o desejo do senhor. Ainda na *FE*, podemos verificar como o indivíduo mediante a sua consciência individual, ao produzir para satisfazer as suas necessidades, acaba por produzir para a satisfação das necessidades dos demais indivíduos. Essa relação em que o indivíduo que produz acaba por produzir para os demais, se coloca em nova forma, diferente da do período da escravidão, quando estamos tratando do trabalho livre da modernidade, onde a pessoa adquire a personalidade jurídica e pode negociar livremente as habilidades laborativas que possui, podendo

pactuar um contrato, no caso, um contrato de assalariamento, onde a pessoa vende a sua força de trabalho (habilidades) por um determinado tempo (jornada), e com isso, recebe um salário. A pessoa só pode fazer isso, pois pode dispor do corpo e do próprio tempo, pode alheá-lo (vender esse tempo e o uso dessas habilidades), condição completamente diferenciada da escravidão, onde o indivíduo encontra-se subjugado, onde está agarrado a vida, e não liberto dela.

Tanto no período da escravidão como nas modernas relações laborativas, o objetivo do trabalho está colocado no produto materializado. O escravo efetivava o desejo do senhor, na coisa. Essa coisa é o que o movimentava a trabalhar. Aqui ainda estamos falando do trabalho individual, em que o senhor e o escravo se relacionam mediante a coisa, objeto do desejo para o senhor e objeto do trabalho do escravo. A coisa, quando trabalhada socialmente avança para uma obra, pois é resultado da ação coletiva, social, ou seja, fruto do trabalho de um grande conjunto de indivíduos, não mais atomizados como na dialética do senhor e do escravo, mas resultado de uma consciência universal. A grande obra da modernidade são as máquinas, o que para Hegel significam a possibilidade de suplantar o trabalho humano pelo mecânico.

O aspecto já presente quando da análise dessa interação social do trabalho é a sua universalidade. À medida que o espírito avança no processo de reconciliação com a consciência, o que temos é uma constante universalização dos mais variados aspectos latentes nas figuras que se apresentam. O trabalho ganha dimensões universais, justamente pela sua peculiaridade de ser adstrito a todos os indivíduos para a satisfação das suas carências, o se participa de forma direta (trabalhando) ou de forma indireta (com o capital). Essa universalização do trabalho leva a uma análise da divisão do trabalho e como a mesma é decisiva, pois com ela está colocada a questão da complexificação do objeto produzido, e a medida que precisa-se de novos objetos, novas divisões vão sendo constituídas. Mas ao mesmo tempo tem-se a situação de que a divisão do trabalho simplifica a ação para o indivíduo singular, e com isso, o mesmo não tem uma elevação espiritual.

Esse duplo aspecto está destacado que a universalização do trabalho, leva a uma imensa produção de riqueza, que não necessariamente será dividida de forma equitativa, mas que engendrará nesta sociedade um imenso contingente de miseráveis. Isto é, ao mesmo tempo em que essa forma social é uma produtora imensa de riquezas, também o é de miséria.

Por fim, o conceito de trabalho na filosofia hegeliana, nos leva ao seguinte entendimento: o trabalho é o responsável por iniciar a formação do mundo de acordo com as nossas ideias, ou seja, o trabalho que movimenta o homem a ação de transformação da natureza para a satisfação das suas necessidades, acaba por formar um mundo em que nossas ideias se efetivam, e por consequência, tem o fito de educar o próprio agente. À medida que o trabalho transforma o mundo, transforma o homem. Esse processo é contínuo, pois o pensamento também é trabalhado à medida que precisamos avançar na conceituação, ou seja, há um trabalho do conceito. O trabalho é libertador, pois nos tira do mundo da natureza, onde não temos reflexão, onde estamos limitados a um mundo já dado, com o trabalho podemos revolucionar o mundo, e o estamos fazendo a cada momento em que o transformamos.

A ação de transformação que o trabalho lega ao mundo é ação da liberdade. Seja no aspecto da efetivação da ideia, seja no aspecto da construção conceitual.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ANTUNES, Manuel. **A filosofia do trabalho na *Filosofia do Direito, de Hegel* (§§ 188-208)**. In: XI CONGRESSO DA INTERNATIONALE HEGEL-GESELLSCHAFT. **Ideia e matéria**: comunicações ao Congresso Hegel – 1976. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

ARANTES, Paulo Eduardo (consultoria). **Hegel (1770-1831): vida e obra**. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. Traduções de Henrique Cláudio Lima Vaz, Orlando Vitorino e Antônio Pinto Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perini. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Tópicos; Dos argumentos sofisticos**. Seleção de textos de José Américo Motta Pesanha; tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

_____. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia)

_____. **O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano**. São Paulo: Edições Loyola, 2009. (Coleção Filosofia)

BERTI, Enrico. **Contradição e dialética nos antigos e nos modernos**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção philosophica)

BODEI, Remo. **Máquinas, astúcia, paixão**: sobre a gênese da sociedade civil em Hegel. Tradução de Selvino J. Assmann. Disponível em:
http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Artigos/sociedade_civil_hegel.pdf Acesso em: 01 de fevereiro de 2018.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. **A atualidade de Hegel**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.

_____. **História e metafísica em Hegel**: sobre a noção de espírito do mundo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção Filosofia; n. 84)

BOURGEOIS, Bernad. **Hegel**: os atos do espírito. Tradutor Paulo Neves. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004. (Coleção Ideias, n. 14)

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2017.

COSTA, André Oliveira; BAVARESCO, Agemir. **Movimento lógico da figura hegeliana do senhor e do servo**. Trans/Form/Ação, v. 36, n. 1. Campinas: Jan./Abril, 2013. p. 37-60.

ENGELS, Friederich. **O papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. Disponível em:
<https://www.marxists.org/portugues/marx/1876/mes/macaco.htm> Acesso em: 13 de julho de 2018.

FORSTER, Michael. **Hegel's idea of a phenomenology of spirit**. Chicago/London; University of Chicago Press, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Coleção Textos Filosóficos)

GONÇALVES, Márcia. **Uma concepção dialética da arte a partir da gênese do conceito de trabalho na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Kriterion, v. 46, n. 112. Belo Horizonte, dez./2005. p. 260-272.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito.**

Tradução de Paulo Menezes; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012-A [1807]. (Coleção Pensamento Humano)

_____. **Ciência da lógica:** (excertos). Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarola, 2011-A.

_____. **Ciência da lógica:** 1. A doutrina do ser. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano)

_____. **Ciencia de la lógica.** Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. V. 1. Buenos Aires: Libreria Hachette, 1956-A. (Biblioteca Hachette de Filosofia)

_____. **Ciencia de la lógica.** Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. V. 2. Buenos Aires: Libreria Hachette, 1956-B. (Biblioteca Hachette de Filosofia)

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio:** 1830. V. I: A ciência da lógica. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Menezes, com a colaboração de Pe. José Machado. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012-B.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio:** 1830. V. II: filosofia da natureza. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Pe. José Nogueira Machado, com a colaboração de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio:** 1830. V. III. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2011-B. (O pensamento ocidental)

_____. **Fé e saber.** Tradução e organização de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007 [1802].

_____. **Filosofia da história.** Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofia.** V. 2. Traducción de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito,** ou, direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução de Paulo Menezes, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. 2ª ed. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010. (Coleção Ideias Clássicas)

_____. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural:** seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007. (Coleção Leituras Filosóficas)

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel.** Tradução de Sílvio Rosa Filho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

HYPPOLITE, Jean. **Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel.** Tradução de Francisco Fernández Buey. 3ª ed. Barcelona: Península, 1998 [1946]. (Coleção Historia, Ciencia, Sociedad)

INWOOD, Michel. **Dicionário Hegel.** Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. (Dicionário de filósofos)

JAMMER, Max. **Conceitos de força:** estudo sobre os fundamentos da dinâmica. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2011.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o hegelianismo.** Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008 [2005]. (Coleção Leituras Filosóficas)

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel.** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LEBRUN, Gérard. **A paciência do conceito**: ensaio sobre o discurso hegeliano. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica**. In: NEWTON, Sir Isaac. **Princípios matemáticos; Óptica; O peso e o equilíbrio dos fluidos**; LEIBNIZ Gottfried Wilhelm. **A monadologia; Discurso de metafísica e outros textos**. Traduções de Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rúben Mariconda, Luiz João Baraúna e Marilena de Souza Chauí. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: la quebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Traducido por Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

MANARIM, Messias Silva. **O conceito de trabalho e o trabalho do conceito na filosofia de Hegel**: apontamentos introdutórios. Intuitio. v. 10. n. 1. Porto Alegre, julho/2017. p. 123-134.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. (Coleção O Mundo)

MARX, Karl Heirinch. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017. (Coleção Marx-Engels)

MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas**. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

MÜLLER, Leonardo André Paes. **Economia política e espírito hegeliano**: a influência de Steuart e Smith na formação da filosofia de Hegel. Dissertação (Dissertação em Filosofia) – USP. São Paulo, 2011.

NEWTON, Isaac. **Principia**: princípio matemáticos de filosofia natural. Livro I. 2. ed. São Paulo: Ed. USP, 2012.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora UNESP, 2001. (Coleção Biblioteca de Filosofia)

PIPPIN, Robert B. **Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of Spirit**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

PLATÃO. **Sofista**. In: PLATÃO. **Diálogos**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

RAMOS, Cesar Augusto. **Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel**. Curitiba: Editora UFPR, 2000.

RICARDO, David. **Princípios de economia política e tributação**. Tradução de Rolf Kuntz. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

SANTOS, José Henrique. **Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia: 30)

SILVA, Mateus Pelegrino da. **A critical analysis of the philosophical-political element of the master-slave dialectic**. Trans/Form/Ação. Marília, v. 38, n. 3, p. 9-24, set./dez. 2015.

SMITH, Adam. **Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações**. Tradução de Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

THIBODEAU, Martin. **Hegel e a tragédia grega**. Tradução de Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. São Paulo: É Realizações, 2015.

WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.