

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

MÁRCIO EGÍDIO SCHÄFER

**O CONCEITO DE TRABALHO NA FILOSOFIA DE HEGEL E
ALGUNS ASPECTOS DE SUA RECEPÇÃO EM MARX**

Porto Alegre

2012

MÁRCIO EGÍDIO SCHÄFER

**O CONCEITO DE TRABALHO NA FILOSOFIA DE HEGEL E
ALGUNS ASPECTOS DE SUA RECEPÇÃO EM MARX**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Porto Alegre

2012

MÁRCIO EGÍDIO SCHÄFER

**O CONCEITO DE TRABALHO NA FILOSOFIA DE HEGEL E
ALGUNS ASPECTOS DE SUA RECEPÇÃO EM MARX**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (orientador)
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Christian Iber
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Avelino da Rosa Oliveira
Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Agemir Bavaresco, por sua acolhida e seu acompanhamento do meu projeto de mestrado, que foram de valor inestimável para que a presente pesquisa pudesse chegar aos resultados que chegou. Agradecimento que também se estende ao Prof. Dr. Christian Iber, pela disponibilidade em ler e discutir várias passagens do presente estudo, além de disponibilizar o acesso à literatura em língua alemã relativa à minha pesquisa. A eles, e ao Prof. Dr. Avelino da Rosa Oliveira, que compuseram a banca examinadora, agradeço pela tarde de reflexão e discussão filosófica que possibilitaram quando do ato acadêmico de defesa da presente dissertação. Agradeço igualmente ao Prof. Dr. Matthias Schnadt, de Bochum, pelo seu empenho em reunir textos que foram importantes para o desenvolvimento desta pesquisa. Agradecimentos que ainda se estendem aos meus professores da graduação, especialmente ao Prof. Dr. Denis Lerrer Rosenfield, com o qual pude iniciar meus estudos sistemáticos da filosofia de Hegel e da filosofia política moderna em geral, e ao Prof. Dr. José Pinheiro Pertille, em cujos seminários de pesquisa comecei a desenvolver *in nuce* os problemas que culminaram na presente dissertação. Agradeço também ao Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza, cujos comentários ao meu projeto de pesquisa e simpatia pelo tema foram um estímulo para perseverar. Agradeço à minha família, especialmente aos meus pais, Roque Idário e Maria Iraci, pelo apoio em cada etapa da minha vida, e também ao meu tio Pe. Inácio Valdir Schäfer, SJ, pelo apoio constante. Além disso, registro meu agradecimento aos secretários do PPG em Filosofia da PUCRS, Andrea da Silva Simioni e Paulo Roberto Soares da Mota, pela sempre precisa orientação nos assuntos acadêmicos. Por fim, agradeço a todos os meus amigos que me acompanharam ao longo dessa caminhada.

A realização da presente pesquisa contou com o apoio financeiro da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e com o aporte institucional da PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).

RESUMO

A presente pesquisa procura analisar o conceito de *trabalho* (*Arbeit*) na filosofia de Hegel, enfatizando alguns aspectos de sua recepção em Marx. Para tanto, em primeiro lugar, explicita-se o lugar e a função do conceito de *trabalho* no sistema hegeliano, focando os problemas que pretende resolver e as influências que Hegel teve para desenvolver um conceito de *trabalho* numa acepção positiva, para o que a Modernidade, especialmente a Economia Política, deu uma contribuição especial. Em segundo lugar, investiga-se o conceito do *trabalho* com o propósito de esclarecer o significado da clássica formulação hegeliana segundo a qual *o trabalho forma* (*bildet*). Isso é feito tanto na esfera do Espírito Subjetivo, em que se analisa a dimensão formadora do trabalho em relação ao indivíduo, como também na esfera do Espírito Objetivo, em que se esclarece a dimensão formadora do trabalho em relação ao gênero humano. Porém, esclarecer essa dimensão exige que se revise a estrutura especulativa do *trabalho* tal como ela aparece na Lógica. Mas, se o *trabalho* assume esse papel de formador, Marx acrescenta que também pode se suceder o inverso, ou seja, pode ser deformador do ser humano, o que aparece sob a rubrica da *face negativa* do trabalho ou do *problema da alienação*. Isso é investigado no terceiro momento, tentando explicitar o tratamento hegeliano desse problema. Por fim, com base na argumentação desenvolvida, busca-se expor alguns pontos com base nos quais é possível pensar a atualidade do conceito de trabalho.

Palavras-chave: Hegel; Marx; Trabalho; Formação; Alienação.

ABSTRACT

This research aims to analyze the concept of *work* (*Arbeit*) in Hegel's philosophy, by emphasizing some aspects of its reception in Marx. In order to do so, in the first place, the argumentation focuses to explicit the place and the role of the concept of *work* in Hegel's system pointing out the problems that it aims to solve and the influence that Hegel has had to develop a concept of *work* in a positive sense, for which the modern world, especially the political economy, has a special contribution. Secondly, the concept of *work* is examined with the purpose to clarify the meaning of the classic Hegelian formulation according to which the *work forms* (*bildet*). This is analyzed in the sphere of the Subjective Spirit, which discusses the forming dimension of *work* in relation to the individual as well in the sphere of the Objective Spirit, in which the forming dimension of *work* in his relation to the humankind is cleared. Nevertheless, to clarify this dimension demands to revisit his speculative structure as it appears in the Logic. However, if the *work* assumes this forming dimension, Marx ads that can succeed the opposite, in other words, it can also deform the human being, and that appears under the heading of the *negative face* of work or of the *problem of alienation*. This point is examined in the third moment, which aims to explain the Hegelian treatment of this problem. Finally, on the basis of the arguments presented, this search intends to expose some arguments on which basis it is possible to think the actuality of the concept *work*.

Key-words: Hegel; Marx; Work; Formation; Alienation.

SUMÁRIO

I. INTRODUÇÃO.....	07
1. AS RAÍZES DO CONCEITO DE TRABALHO EM HEGEL.....	12
1.1. A Filosofia de Hegel como Mediação entre Sujeito e Objeto.....	12
1.2. A Influência da Economia Política Moderna no Projeto Filosófico de Hegel.....	24
2. O TRABALHO COMO ATIVIDADE FORMADORA EM HEGEL.....	35
2.1. A Forma Lógica do Trabalho.....	35
2.2. A Dimensão Formadora do Trabalho no Espírito Subjetivo.....	46
2.3. A Dimensão Formadora do Trabalho no Espírito Objetivo.....	65
3. O TRABALHO COMO ATIVIDADE “DEFORMADORA” DO SER HUMANO.....	76
3.1. O que é Trabalho Alienado?.....	76
3.2. Hegel e as Contradições do Trabalho na Sociedade Civil-burguesa.....	84
3.3. Os Limites da Resposta de Hegel.....	93
4. ALGUNS TÓPICOS ACERCA DA CONTEMPORANEIDADE DO TRABALHO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO.....	104
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	121

I. Introdução

A articulação entre sujeito e objeto, entre subjetividade e objetividade, entre natureza e espírito, ente liberdade e natureza marcaram decisivamente o itinerário filosófico moderno. Da Teoria do Conhecimento à Filosofia Política, a questão fundamental é formulada nos seguintes termos: qual o ponto de partida da justificação das nossas crenças ou do Estado? Deve sua justificação assentar-se na natureza, redutível às leis matemáticas, portanto marcadas com um determinismo radical ou num ato livre do sujeito?

Hegel tem uma forma peculiar de tratar esses problemas tipicamente modernos, à medida que objetiva ser uma grande *Aufhebung* das filosofias precedentes, notadamente das filosofias idealistas de corte transcendental, que pretendiam responder às grandes aporias legadas pela Modernidade. Isto significa que ela *nega* os aspectos falsos dos sistemas anteriores, *conserva* os aspectos que possuem uma ponta de verdade, *elevando-os*, todavia, a um nível superior. Tal aspecto torna-se proficuamente sensível na concepção do conceito de *atividade*, e mais especificamente do conceito de *trabalho*, presente no Idealismo Alemão. Precisamente esse é o objetivo da presente pesquisa: desenvolver, a partir do cenário da filosofia clássica alemã, especialmente em Hegel, mas com alguma atenção para Marx, a centralidade que o conceito de trabalho assume para a reflexão filosófica, especialmente quando ela se ocupa de temas cruciais como o ser humano, a liberdade, buscando tomar distância daquelas teorias que propugnam uma perda da centralidade do trabalho.

A estratégia adotada não consiste em delimitar o foco da análise a uma obra específica, mas de examinar o *conceito de trabalho* enquanto enquadrado numa certa problemática filosófica. Isso permite investigar o *conceito de trabalho* em seus diversos níveis na filosofia de Hegel, seja na sua função sistemática, seja em sua dimensão especificamente econômica, como ela se dá na esfera do Espírito Objetivo. Mas, em ambas, a definição do *trabalho* pelo predicado ser “formador” se sobressai. Por isso, a articulação do *trabalho*, a partir de sua função sistemática ou econômica, buscará explicitar o sentido da afirmação hegeliana segundo a qual o *trabalho forma* ou, na clássica formulação marxiana, já presente em algum grau também em Hegel, como se pretende demonstrar, o *trabalho*, em circunstâncias específicas, *deforma*.

Para iniciar a investigação, na seção 1.1, expor-se-ão algumas aporias decorrentes das formulações teóricas dos idealistas que precederam Hegel, em especial Kant e Schelling, nos quais o conceito de atividade, mesmo que restrito à atividade da consciência sobre si se torna

saliente. Para Hegel, as consequências que se seguem ao idealismo transcendental, ao idealismo subjetivo ou do idealismo absoluto, tal como desenvolvidos respectivamente em Kant, Fichte e Schelling, conduzem a um desarrazoado completo no que concerne ao saber filosófico. Hegel recusa peremptoriamente essas formas de idealismo, pois elas concedem um espaço significativo ao ceticismo, na medida em que abdicam do conhecimento da *coisa-em-si* ou do *absoluto*, ou mesmo negam a existência da *coisa-em-si* ou, ainda, por fundamentarem seu conhecimento em métodos alheios ao saber filosófico, ao saber racional. Sem pretender esgotar a análise desses problemas em Hegel, buscar-se-á desenvolver a gênese da filosofia de Hegel, indicando como o conceito de *trabalho* ganha cidadania no seu empreendimento filosófico e corrobora no desenvolvimento de uma nova forma de idealismo, que não arreda pé no que concerne ao conhecimento da *coisa-em-si*, do *absoluto*.

Posta esta importância capital do conceito de *trabalho* em Hegel, num momento posterior, na seção 1.2, examinar-se-ão as possíveis influências que Hegel recebeu na formulação do seu conceito de *trabalho*, dado o histórico de acepções pejorativas com que tal conceito foi usualmente empregado ao longo da história filosófica ocidental. Para tanto, dois vieses de análise são absolutamente centrais: (i) a mudança que a Modernidade operou no que tange à concepção de ciência e suas implicações no conceito de *trabalho*, divergindo radicalmente da tradição greco-romana, o que se mostra sobremaneira na afirmação da dimensão ativa do ser humano no mundo moderno, contraposta à dimensão contemplativa, típica do mundo grego, e (ii) a análise da influência que a ciência *sui generis* da Modernidade, a saber, a moderna economia política tem sobre o projeto hegeliano.

No capítulo 2, incursionar-se-á propriamente na análise do conceito de *trabalho* em Hegel. A análise pautar-se-á no exame dos reflexos que a inversão do modo de tratar o conceito de *trabalho*, a qual se sucedeu na Modernidade e cuja chancela máxima foi dada pelos economistas políticos, produziu no modo igualmente peculiar de compreender o modo mediante a qual o Eu das filosofias do sujeito pode chegar à sua verdade. Rastreado a evolução do conceito de *trabalho* em Hegel, buscar-se-á evidenciar, tomando por base um arcabouço conceitual já forjado em parte por Hegel nos seus escritos de juventude, cuja formulação máxima está na *Fenomenologia do Espírito* – sem olvidar a *Ciência da Lógica* –, como o trabalho coopera no processo do devir do saber absoluto, isto é, na reconciliação entre sujeito e objeto, da subjetividade com a objetividade. Ou seja, como o *trabalho*, mesmo sendo o *trabalho do espírito* e, por isso, segundo os críticos, um trabalho mistificado, ainda é um *trabalho* que leva o sujeito a encontrar a sua verdade ao se reconhecer a si mesmo no mundo transformado pelo seu *trabalho*.

Após situar o conceito de *trabalho* no panorama sistemático da filosofia hegeliana, torna-se premente abordar o tema precisamente a partir dos escritos sistemáticos. Isso exige que se analise o delineamento deste problema na *Wissenschaft der Logik*, em que tal questão é abordada em sua estrutura especulativa. Em função disso, a seção 2.1 se intitula *A forma lógica do trabalho*, pois para compreender o problema do trabalho em Hegel torna-se necessário interpelar a estrutura que subjaz ao mesmo. E é na *Ciência da Lógica* – coração do sistema –, na seção sobre a teleologia, que Hegel expõe o que aqui se denomina de estrutura lógica do trabalho. Três são os momentos centrais dessa estrutura: (i) *o fim subjetivo* (*subjektiver Zweck*), (ii) *a objetividade* (*die Objektivität*) e (iii) *o fim desenvolvido* (*der ausgeführte Zweck*). Entre a objetividade e a subjetividade torna-se necessário um momento intermediário, qual seja: *o meio* (*die Mitte*). Tendo por panorama esta estrutura geral do *problema do trabalho*, tencionar-se-á elucidar, nas seções que se seguem, a saber, em 2.2 e em 2.3, como Hegel desdobra a dimensão formadora do trabalho. As referidas seções correspondem, respectivamente, à dimensão formadora do trabalho no âmbito do Espírito Subjetivo, na formação do ser humano como indivíduo e, após ter esmiuçado o papel do trabalho na formação do sujeito humano enquanto indivíduo, torna-se legítimo perguntar pela relação, se é que existe, entre o trabalho e a formação de um gênero peculiar, qual seja: o gênero humano, cuja investigação há de ser empreendida no âmbito do Espírito Objetivo. Para levar a termo tal propósito, a inserção da temática da Filosofia da História de Hegel, na qual se dá o aparecer e o desaparecer das diferentes culturas, dos distintos usos e costumes, que no Estado recebem sua expressão plena, torna-se extremamente valiosa.

Todavia, se o percurso até aqui procura destacar os aspectos positivos do trabalho, demonstrando seu papel absolutamente central no desenvolvimento do idealismo hegeliano, na superação dos dualismos da Modernidade, em especial a infranqueabilidade entre sujeito e objeto, a pergunta que há de ser feita agora é: Hegel respondeu satisfatoriamente ao problema que balizou suas investigações, isto é, a necessidade de suprassumir os dualismos típicos que dilaceram o mundo moderno? Para tanto, um parâmetro para pôr à prova o projeto hegeliano é o exame do êxito ou fracasso que Hegel obtém ao tratar uma forma peculiar de dualismo representado na auto-alienação do trabalhador, no qual o produtor não se reconhece mais frente aos seus produtos, acabando por ser dominado pelos mesmos. Isso pressupõe três momentos de análise. Assim, na seção 3.1, tratar-se-á de formular o problema da alienação tal como ele foi classicamente formulado por Marx, a fim de, ao ter uma formulação conceitual precisa do mesmo e considerando que Hegel o reconheceu, avaliar os alcances da filosofia hegeliana no trato do mesmo. De posse desse referencial, buscar-se-á, na seção 3.2, visualizar

como Hegel desdobrou a cisão entre sujeito e objeto peculiar ao mundo moderno, cuja expressão máxima se dá na alienação do trabalhador frente aos produtos de seu trabalho. Analisando várias passagens de Hegel, tanto nos escritos jovens como nos sistemáticos, demonstrar-se-á que Hegel captou com profunda acuidade o abismo que se instituiu, na Modernidade, entre a riqueza e os produtores da riqueza. Contudo, como Hegel enquadrou esse problema em seu sistema? Qual a raiz dessas contradições que ameaçam romper o tecido ético? Quais soluções pode haver para essas contradições? Na resposta a essas questões é que se assenta a radical diferença dos projetos filosóficos de Hegel e Marx, a qual será abordada, em seus contornos gerais, na seção 3.3.

No capítulo 4, a presente investigação alçará voo sobre os princípios fundamentais do cenário teórico no qual se movimenta o problema do *trabalho*. Sua análise precisa assumir um movimento duplo, econômico-filosófico, na medida em que se concebe esse como uma categoria que medeia a constante tensão entre sujeito e objeto – e as inúmeras implicações que essa tensão possui –, em que o sujeito, para perseverar em sua existência, precisa estar num incessante metabolismo com o objeto, seja no nível do trabalho social, em que desde muito se encontra o remédio mais eficaz para a primeira. Isso requer que se compreenda a macroestrutura que determina a atividade produtiva, isto é, o contexto no qual se executa o trabalho. Portanto, o trabalho há de ser investigado a partir de um escopo mais amplo, isto é, na forma como cada sociedade organiza sua produção para dar conta dessa tensão fundamental entre sujeito e objeto.

Destarte, para desenvolver essa análise, torna-se necessário delinear um panorama geral dentro do qual se situa o problema específico do *trabalho*. Este pode ser encontrado na determinação da natureza – da finalidade – da produção de mercadorias. Aqui se têm dois grandes paradigmas: a produção de mercadorias com ênfase no seu *valor de uso*, como em Aristóteles (nos gregos em geral ou, ainda, nas sociedades pré-capitalistas) ou a produção cuja ênfase se assenta na produção de mercadorias para a troca, isto é, no *valor de troca* (nela se baseia a reprodução do capital). Esta forma de investigar o conceito de *trabalho* permite aferir a atualidade ou não do referido conceito. Ou seja, se o trabalho perdeu sua centralidade numa determinada sociedade – como Habermas advoga, por exemplo, com respeito à sociedade contemporânea ou mesmo os economistas neoclássicos, que explicam a geração da riqueza a partir de esquemas conceituais que marginalizam o trabalho – ou se o trabalho permanece irretocável como elemento central de compreensão da sociedade e da economia. A partir de uma reconfiguração do mundo do trabalho, da classe trabalhadora, a qual pode ser posta sob a

rubrica de “classe-que-vive-do-trabalho”¹, pretende-se demonstrar que o tema do trabalho permanece atual.

¹ Conceito que se empresta de Ricardo Antunes, de seu livro *Os Sentidos do Trabalho* (2003).

1. AS RAÍZES DO CONCEITO DE TRABALHO EM HEGEL

1.1. A Filosofia de Hegel como Mediação entre Sujeito e Objeto²

A tradição filosófica moderna legou, segundo Hegel, uma aporia fundamental. Com algumas exceções³, a filosofia moderna persistiu num dualismo radical entre sujeito e objeto, entre espírito e natureza, como princípio de explicação da realidade⁴, tanto em sua vertente racionalista como na de corte empirista. Deste modo, os sistemas filosóficos modernos, como os desenvolvidos por Descartes ou Kant, propuseram formas de explicação da realidade assentadas numa concepção dualista entre sujeito e objeto, cuja ponte deveria ser construída a partir de um terceiro elemento, qual seja: a representação, através da qual o sujeito acessaria a realidade exterior.

A superação destes dualismos constituía a pedra-de-toque do movimento teórico alemão, seja no romantismo, seja na filosofia. Assim, assevera Hölderlin, “ser um com o todo, está é a vida da divindade, este é o céu do homem” (1954, p. 317). Contudo, esta unidade evanesce com o advento do mundo moderno, em que a liberdade não se dá mais no compartilhamento de uma lei comum, na qual a lei da comunidade pulsa no coração do indivíduo. Tal liberdade só era possível na infância da história, no mundo grego, cuja inocência se perdeu. Por isso, tanto os autores da literatura quanto da filosofia alemã da época exaltaram tanto a bela unidade ética grega, na qual a potência da unificação imperava. Ora, a questão premente, neste caso, parece ser a de postular uma reconciliação entre os opostos, entre sujeito e objeto, entre indivíduo e comunidade, natureza e espírito, etc. Obviamente, o

² Nas citações feitas no presente trabalho buscou-se seguir, na medida do possível, as traduções já existentes no vernáculo. Eventualmente, elas podem ter sofrido pequenas modificações. Caso contrário, as traduções apresentadas são de responsabilidade do autor.

³ Recorde-se aqui o monismo da substância única de Baruch Espinosa, que tanto influenciou os jovens idealistas alemães.

⁴ Michael Forster, em sua obra: *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, dedica um longo capítulo à discussão dos dualismos que perpassam a filosofia moderna, o que numa perspectiva hegeliana se constitui como uma “doença” que precisa ser curada. Diz o autor: “nos escritos teológicos da juventude, Hegel identificou particularmente oito dualismos como distintos e pervasivos dentro da cultura europeia moderna. Quatro desses tem a característica de dividir o homem de outros aspectos da realidade, enquanto os outros quatro têm a característica, ao menos em parte, de dividir o homem dentro de si mesmo”. A seguir, enumera os dualismos que correspondem, respectivamente, aos dois blocos antes mencionados: (i) dualismo que cindem o homem com outros aspectos da realidade: divisão entre Deus e o homem e a natureza; a aguda divisão entre homem e natureza; a divisão entre indivíduo e comunidade e, por fim, a divisão entre o pensamento, o eu e o resto da realidade; e (ii) dualismos que cindem o homem em relação a si mesmo: divisão entre fato e volições humanas; oposição entre dever e inclinações; divisão entre virtude e felicidade e, por fim, a divisão entre alma e corpo. Para uma exposição mais detalhada, ver Forster (1998, p. 23-42).

projeto hegeliano, na esteira do projeto crítico de Kant, diverge da posição do romantismo frente aos dualismos modernos, pois a reconciliação há de ser concretizada com base em princípios racionais e não pela sensibilidade.

Hegel concede que as teorias filosóficas modernas, malgrado seus dualismos, impeliram o pensamento a alcançar degraus dantes nunca galgados. Contudo, e esse foi o limite intransponível das mesmas em razão dos dualismos e das dicotomias nas quais enveredaram, não conseguiram apresentar uma explicação satisfatória da realidade como uma totalidade articulada, na medida em que não mediaram satisfatoriamente os polos que fixaram como opostos, desde uma exterioridade, instaurada pelo entendimento. A consequência mais cabal destes dualismos foi a instituição de domínios da realidade inacessíveis ao conhecimento humano, como a *coisa-em-si* ou *Deus* ou o desenvolvimento de uma teoria formalista da liberdade.

Isso implica, para Hegel, num claro abandono do propósito fundamental da filosofia, que, conforme sua acepção, constitui-se, precisamente, na apresentação e exposição do *absoluto*, que, em logrando êxito, dá conta de explicar a realidade como uma totalidade articulada. Ora, instaurando um abismo intransponível entre sujeito e objeto, finito e infinito, entre o empírico e o racional, chega-se a um cruzamento no qual se é forçado a abdicar de um ou outro caminho, não podendo trilhar concomitantemente os dois.⁵ Assim, ao se querer separar o domínio da razão e da sensibilidade, o espírito da natureza, e se a realização da liberdade é algo pertencente ao domínio da razão, a liberdade não pode ser atingida enquanto as causas naturais não forem afastadas da determinação da vontade. Resta, assim, uma doutrina transcendental da liberdade, cuja efetivação no domínio da empiria é incerta. Igualmente, no campo da filosofia teórica, pode-se afirmar que se o conhecimento depende da dadibilidade do seu objeto no espaço e no tempo, que ele está, portanto, atrelado à finitude, o infinito, Deus, não sendo dado no espaço e no tempo, é inacessível ao conhecimento humano.⁶

Para tanto, diferente de Kant e das filosofias transcendentais em geral, que operam num dualismo entre natureza e espírito, Hegel desdobra uma noção de temporalidade que há de estar incrustada na história, algo que a filosofia transcendental, particularmente em sua teoria

⁵ Este problema Hegel tenciona solucionar com uma concepção de razão que se desdobra na História; portanto, uma razão dialética, liberta das dicotomias nas quais as filosofias do sujeito se enrascaram. Assim, a razão e o empírico, o inteligível e o sensível não mais se opõem, mas se entrecruzam.

⁶ Aliás, o próprio problema do tempo é um ponto crucial para a investigação em curso, pois uma mediação genuína entre sujeito e objeto requer que a atividade do sujeito não seja tão somente uma atividade ideal, metafísico-moral, mas incida sob um objeto real, concreto, isto é, a ação há de ter um grau de realidade, de sensibilidade, implicando, assim, sua efetivação na temporalidade histórica.

moral, não comportava. De maneira mais precisa, uma concepção ideal do tempo é uma pressuposição fundamental da liberdade transcendental. Conforme Arantes, “sabe-se que para Kant a liberdade do sujeito moral permanece inconcebível enquanto não se aceita a hipótese capital da idealidade do tempo” (1981, p. 241). Sendo a liberdade apenas possível se causada por uma causa *nuomenal*, a causalidade livre, o mundo *phoenomenal* se torna antípoda da liberdade. Deste modo, Kant recobra o lugar da metafísica que, diga-se de passagem, evanesceu na *Kritik der reinen Vernunft*, na qual o conhecimento não pode se desatrelar do mundo fenomênico, das determinações sensíveis, pois a dadibilidade do objeto no espaço e no tempo é um pressuposto inelutável para que seja conceitualizado pelas categorias do entendimento.

Na moral, ao contrário, o *nuomenon* determina o *phoenomenon*. A partir deste viés, a metafísica novamente se torna possível, porque na moral a vontade é determinada pelo inteligível e não pelo sensível, ou seja, a *priori*, sem remissão à experiência, às pulsões e inclinações.⁷ Por isso, a necessidade de uma teoria ideal do tempo, pois qualquer associação ao tempo histórico – a dadibilidade no tempo – sucumbiria novamente a metafísica, ressuscitada por Kant na sua filosofia moral, pois no tempo ideal a determinação da vontade está livre das circunstâncias necessitantes inerentes ao tempo histórico, portanto, das ingerências empíricas, que, no domínio do conhecimento, demarcaram os limites da *razão pura teórica*.⁸ Deste modo, o dualismo entre espírito e natureza faz com que, para Kant, a razão pura atinja seu ponto de culminância ao se tornar prática na filosofia moral.

Em virtude de seus pressupostos filosóficos, Hegel perpetra críticas acerbadas contra Kant e Schelling, cujas filosofias, mesmo que por vias distintas, conduziram ao mesmo resultado, qual seja: a impossibilidade de conhecer, por vias racionais, o *absoluto*, de modo que são teorias inaptas para a realização da tarefa primigênia da filosofia, a saber, a explicação da realidade como uma totalidade articulada. Para Kant, essa incognoscibilidade decorre das limitações intrínsecas à capacidade epistemológica do sujeito, que vedam o acesso ao

⁷ A discussão da filosofia moral de Hegel e sua relação com Kant não concerne à presente investigação. Mas, tendo ela alguma aproximação com o tema proposto, vale a pena fazer um breve comentário a respeito. O que vale destacar é que, para Hegel, não obstante a vontade moral buscar sempre se autodeterminar desde um conteúdo universal, por isso mesmo inteligível, ela não prescinde do interesse particular. Com isso, Hegel rompe com as oposições que o entendimento estabelece entre universal e particular, indicando uma solução dialética para o problema. A determinação da vontade não pode ser redutível ao universal dado pelo sujeito a si mesmo, pela razão, sob pena de um puro formalismo (Kant). Tampouco se pode reduzir a determinação da vontade a um objetivismo utilitário, particular, do qual evanesce todo o conteúdo universal (Bentham, Mill). Isso significa, concretamente, que a ação da vontade deixa marcas no espaço e no tempo, pois ela se dá um conteúdo, mas este conteúdo não é dado a partir de um puro *Sollen*, mas com base num *Sein*, numa existência real, inerente às leis, aos usos e costumes que correspondem a um povo determinado.

⁸ Para uma análise mais profunda deste complexo e intrincado problema desenvolvido no Idealismo Alemão, ver Arantes (1981, especialmente o capítulo III, “... O Dia Espiritual do Presente”, p. 241 ss.).

conhecimento de Deus, visto que Ele não é dado à intuição, não podendo, por conseguinte, ser conceitualizado pelas categorias do entendimento.

Já para Schelling, a limitação deriva de uma incorreta compreensão da natureza do conhecimento do *absoluto*. O autor de *O Idealismo Transcendental* associava o acesso cognitivo do *absoluto* à intuição intelectual. Ou seja, na relação epistemológica entre fundante e fundado, para não cair num regresso *ad infinitum*, é necessário estabelecer um princípio primeiro⁹, que não carece de fundamentação.

Para Schelling, tal fundamento é dado *imediatamente* pela intuição intelectual.¹⁰ Contudo, isto implica importar para o domínio do saber racional, filosófico, pressuposições que estão excluídas da própria investigação. Vale dizer que, para Hegel, o projeto schellingiano é deficitário, porque um saber efetivo do *absoluto* não pode estar atrelado a qualquer sorte de pressuposições, dentro do que se presume, igualmente, a não plausibilidade de ancorá-lo em algo que dependa apenas da experiência da consciência, vista sob o prisma da pura subjetividade, da qual se deduz a proposição da identidade, fundamento do saber absoluto. A esse propósito, diz Hegel:

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o Absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo; em ser sujeito ou vir a ser de si mesmo (1992, p. 31).

O conhecimento do *absoluto*, portanto, exige *mediações*. Porém, para haver mediações, é preciso negar o ponto de vista estritamente subjetivo mencionado acima. Hegel faz isso ao orientar sua reflexão a partir de um pressuposto fundamental bastante original, a saber, o processo de ascensão ao conhecimento do *absoluto* tem como ponto de partida a consciência tal como ela se dá no mundo. Mediando-se com o mundo, suprassumindo o aparente dualismo entre consciência e mundo é que se acede ao conhecimento do *absoluto*. Porém, “Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento Absoluto – a não ser para dizer que a mediação não é nada de Absoluto e que não tem lugar no Absoluto” (1992, p. 31).

A esse respeito, cumpre recordar que a superação dos dualismos nos quais a Modernidade enveredou ocupa um lugar central nas discussões filosóficas de Hegel desde sua juventude. A referida problemática já se encontra no texto em que ele trata do *Direito natural*, em que o foco das discussões é a crítica aos dualismos que imperam na fundamentação do

⁹ Cf. Schelling (1957, p. 12).

¹⁰ Esta crítica a Schelling vem na trilha da crítica de Hegel ao movimento romântico em geral, que enfocava a imaginação, a intuição, como formas possíveis de se chegar ao conhecimento do *absoluto*. Não é preciso acrescentar nada para saber as razões que levaram Hegel a refutar estas tentativas de conhecer o *absoluto*.

Estado nas teorias políticas modernas, que opõem indivíduo e Estado, seja nas teorias de corte empirista (Hobbes) ou de matiz formalista-transcendental (Kant, Fichte), como também no *Escrito da diferença*, em que sustenta a necessidade da Filosofia (*Bedürfniss der Philosophie*) para a superação dos dualismos, pois “quando a potência da unificação desaparece da vida dos seres humanos, e as oposições perdem sua relação viva e recíproca e se tornam independentes, então surge a necessidade da Filosofia” (1958, p. 46). Mas, uma discussão mais definitiva é entabulada na obra que lançou Hegel no cenário filosófico do século XIX, a saber, a *Fenomenologia do Espírito*. Nesta obra, Hegel intenta apresentar o percurso de formação da consciência comum até a consciência científica, isto é, o desdobrar-se do *espírito* até o saber absoluto, no qual o sujeito e o objeto, espírito e natureza, que se determinaram e condicionaram mutuamente ao longo de todo o processo fenomenológico, se identificam. Vale salientar que essa unidade, mais precisamente essa identidade entre sujeito e objeto, que é alcançada no saber absoluto, é alcançada no fim do percurso fenomenológico da consciência e não uma identificação imediata através de uma intuição intelectual.

Com essa nota característica, Hegel se opõe às filosofias idealistas precedentes, como a de Kant, a qual pressupunha uma investigação sobre as possibilidades do conhecimento humano antes do próprio ato de conhecimento, portanto, concebiam o conhecimento como meio (*Mittel*) ou ferramenta (*Werkzeug*)¹¹, de modo que teorizavam sobre a ferramenta do conhecimento sem ingressar *in media res*. Nota Kant, “eu denomino de conhecimento transcendental todo aquele conhecimento que se ocupa propriamente não com objetos, mas com nosso modo de conhecer objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1956, p. 63).

Igualmente a empreitada hegeliana afasta-se da filosofia da identidade schellingiana que pressupõe o $A=A$, o *absoluto* como ponto de partida. Ou seja, enreda-se em dificuldades à medida que quer provar o *absoluto*, mas quer prová-lo, como se viu, a partir de algo não demonstrável, pressuposto, que é a intuição intelectual. Hegel prima pelo saber filosófico e isso significa que aquilo que se quer apresentar, isto é, o saber absoluto, há de ser feito com base numa argumentação racional.

Após a parte negativa, de crítica, a tarefa primordial do projeto hegeliano é, agora, o de demonstrar como é possível conhecer o *absoluto*. Algumas peculiaridades que cercam a exposição fenomenológica do saber absoluto já são localizáveis no próprio texto que prefacia o texto da *Fenomenologia do Espírito*. Lá Hegel assevera que não faz sentido prefaciá-lo

¹¹ Essa discussão Hegel desenvolve na Introdução da sua *Fenomenologia do Espírito*.

texto filosófico, porque não é possível expor uma teoria filosófica prescindindo do caminho pelo qual se chegou até ela, ou seja, de cindir o resultado do percurso de sua conquista. Disso decorre outra tese não menos importante, segundo a qual a verdade sempre é o todo, ou que a ciência só pode ser apresentada como sistema.¹² Só tal tese legitima a pretensão de conhecer o *absoluto*, sancionando, portanto, o projeto hegeliano.

Ora, o desafio de expor o *absoluto* se constituirá, notoriamente, pela edificação de um sistema da ciência, um sistema de filosofia. A *Fenomenologia do Espírito* ocupa um lugar importante nessa empreitada, pois constitui aquilo que é a introdução ao sistema¹³. Em outros termos, para poder tratar à maneira científica a exposição do *absoluto*, é necessário levar “a consciência finita ao ponto de vista especulativo” (FERRARIN, 2001, p. 66). Importa destacar, por ora, a articulação que a *Fenomenologia do Espírito* possui com as demais obras de Hegel, especialmente a *Ciência da Lógica*, na qual expõe, por assim dizer, a gênese lógica do conceito – do pensamento puro, do pensamento que se pensa a si mesmo – diferente da gênese fenomenológica, tal como se sucede na *Fenomenologia do Espírito*. A esse respeito, é esclarecedora a formulação de Rosenfield:

A Ciência da Lógica pressupõe a Fenomenologia do Espírito. Esta última obra é a ciência da consciência em seu aparecer. Tal como ela se faz “consciência de si”, “razão”, “espírito” e, por último, “saber absoluto” ou “saber puro”. Ou seja, a pergunta sobre: qual deve ser o começo da ciência? Pressupõe que o “começo” do ponto de vista lógico é o resultado de todo um caminho fenomenológico. A questão do começo, tal como está formulada na Ciência da Lógica é tributária do desenvolvimento fenomenológico da consciência que se vai realizando e concretando nas formas mais elevadas do saber, a do saber absoluto que interiorizou em si o seu momento fenomenológico e lógico (2007, p. 158).

Ora, para a exposição do saber absoluto, que, como se mencionou, objetiva a unidade do sujeito e do objeto, do ser e do pensar, há que se percorrer um longo caminho. Avaliando criticamente as teorias de explicação da realidade dos sistemas filosóficos anteriores, Hegel apresenta as contradições que decorrem das tentativas de compreender a realidade baseadas num dualismo radical entre sujeito e objeto. Assim, Hegel toma distância das teorias racionalistas ou empiristas do conhecimento, na medida em que seccionam rigidamente

¹² Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 7, Hegel reitera esse aspecto da totalidade do saber, asseverando que “a filosofia é também essencialmente Enciclopédia, na medida em que o verdadeiro somente pode ser como totalidade, e somente através da distinção e determinação de suas diferenças, a necessidade do mesmo e a liberdade do todo; ela é, portanto, sistema”.

¹³ Aqui se dá uma polêmica que só se mencionará, pois não é o ponto fulcral da presente pesquisa, qual seja: não é pacífico se a *Fenomenologia do Espírito* é uma primeira parte do sistema ou a introdução ao sistema, constituindo-se, assim, em motivo de controvérsia. Qual o lugar da *Fenomenologia do Espírito* no sistema de Hegel? Sabe-se que Hegel, na introdução à *Ciência da Lógica*, reitera que a *Fenomenologia do Espírito* é o ponto de partida da Lógica, ou seja, a gênese lógica do conceito se desdobra a partir do resultado da gênese fenomenológica.

sujeito e objeto. Ambos são tomados, nessas respectivas teorias, como já dados, constituídos, subsistindo independentemente um do outro. Dessa forma, a tarefa que se põe ao pensamento filosófico nas referidas teorias é a de pensar como é possível articular uma ponte entre essas duas esferas. A posição hegeliana é diametralmente oposta, pois cabe à filosofia não edificar uma ponte sobre o fosso estabelecido entre sujeito e objeto, mas aterrará-lo, porque é um fundo falso sobre o qual se move a filosofia, isto é, uma questão equivocada.¹⁴

Hegel diverge no que tange a essa fixidez das categorias sujeito e objeto. Dito claramente, sujeito e objeto se constituem concomitantemente a partir de uma relação de determinações recíprocas. Isso aponta para uma primeira diferenciação radical do ponto de vista teórico de Hegel em relação às filosofias do sujeito. De fato, isso implica num abandono da pretensão de tomar o sujeito em seu isolamento, tomá-lo como objeto *par excellence* da investigação filosófica e examiná-lo com vistas a estabelecer as possibilidades e os limites do conhecimento humano sem minimamente considerar seu vir a ser no mundo.

Ora, qual teoria filosófica pode dar conta da apreensão do sujeito e do objeto nos termos que Hegel os propõe? Certamente, aquelas teorias baseadas em categorizações fixas, que partem de uma cisão radical entre sujeito e objeto, são inaptas para tal tarefa, porque se sujeito e objeto se constituem a partir de um processo de determinações recíprocas, a ideia de movimento, de fluxo, é algo intrínseco à ideia de “processo”. Disso decorre, igualmente, a necessidade de ao se querer teorizar a relação sujeito e objeto, ter de se dar conta do movimento inerente à sua constituição, ao seu devir.

Hegel – numa estrutura exposta no Prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica* –, para supracumir o dualismo entre sujeito e objeto e, por conseguinte, as limitações que se lhe seguem, vai ancorar sua filosofia numa lógica dialética, cuja articulação se dá em torno de três momentos fundamentais: (i) o momento do entendimento, que comporta certa ambiguidade, na medida em que pode ser visto a partir de um ponto de vista positivo, como antídoto para a fluidez reinante nas representações, como também desde uma perspectiva negativa, na medida em que, instaurando uma rigidez demasiada, interdita o movimento negativo de constituição que inere ao objeto do saber filosófico, (ii) o momento da razão negativa ou o momento dialético e (iii) o momento especulativo ou a razão positiva. Ao articular sua filosofia nesse arcabouço, Hegel pode, por um lado, criticar as filosofias do entendimento, redutíveis ao primeiro momento, não conseguindo se libertar das oposições nas quais enredaram, como

¹⁴ Para Ferrarin (2001), Hegel, ao conceber a relação sujeito/objeto nesses termos, inverte uma tradição que ou afirmava que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* ou que *nihil est in sensu quod prius non fuerit in sensu*, acenando para sua inseparabilidade fundamental.

finito e infinito, sujeito e objeto, etc. Hegel atribui à razão negativa o papel de superar as oposições fixas engendradas pelo entendimento sem, contudo, conduzir, ainda, ao conhecimento propriamente dito. Ou seja, atua como um solvente que dissolve a fixidez das categorias do entendimento; por outro lado, permite ao *espírito* aceder ao conhecimento verdadeiro, pois, quando liberto das oposições rígidas do entendimento, pode percorrer o caminho pelo qual o próprio *espírito* se esfalfou até chegar ao saber absoluto, mostrando que o infinito, o *absoluto*, no seu percurso de efetivação, não está num mundo do além, numa realidade transcendente, como o mundo das ideias de Platão, mas que é imanente ao próprio finito.

Um pensamento propício para capturar esse desenvolvimento da Ideia, o *absoluto* em sua dinamicidade, é o pensamento dialético, que, para Hegel, corresponde à filosofia, na medida em que ela é a ciência especulativa *par excellence*, que pode perfazer o percurso do desenvolvimento do *absoluto*. E tal exposição exige uma radical inversão da relação entre ser e pensar. Não pode ser uma articulação executada num tempo ideal, mas que se realiza na concretude da história, portanto, na temporalidade histórica. Neste sentido, o pensamento dialético hegeliano é diametralmente oposto ao de Kant, pois se para o filósofo de Königsberg a investigação sobre as capacidades epistêmicas do sujeito numa esfera ideal, sem se articular com o mundo exterior, com o nível do ser, era legítima, tal não sucede em Hegel. Ser e pensar devem ser mediados num novo patamar.

Mesmo permanecendo num esquema idealista, numa metafísica do absoluto, a pergunta pelo pensar não pode ser abstraída da do ser. Ao contrário, perguntar pela possibilidade de conhecer um objeto, uma realidade determinada, implica, antes, numa pergunta se tal objeto ou realidade é de fato pensável. Para tanto, Hegel estrutura seu sistema de filosofia a partir de uma Lógica, na qual expõe o devir da Ideia pura, as puras determinações do pensamento que se pensa a si mesmo e de uma Filosofia Real, que se organiza em torno de uma Filosofia da natureza e de uma Filosofia do espírito, em que as determinações tanto da natureza como do espírito correspondem àquelas da Lógica, na medida em que correspondem ao desenvolvimento da Ideia absoluta na natureza e no espírito. Neste sentido, o domínio do real, a natureza e o espírito são, de certa maneira, participantes de um *voûç à la* Anaxágoras, sendo, por essa razão, apreensíveis pela Ideia absoluta. Em outros termos, o método e o objeto da filosofia, para Hegel, não são, em absoluto, distintos. Assim, afirma Goldmann:

O pensamento dialético não pode, com efeito, separar radicalmente o sujeito e o objeto, dado que qualquer reflexão sobre o mundo exterior descobre este como sendo de uma natureza tal que durante a sua evolução tornou possível e talvez até

necessário o aparecimento da vida e, por conseguinte, da consciência que o pensa atualmente (1978, p. 12).

É necessário, agora, perscrutar mais de perto o aparato conceitual que torna viável desdobrar uma teoria filosófica constituída nos moldes do pensamento dialético. Hegel se serve de conceitos da tradição teórica alemã para desenvolver sua filosofia. Assim, o conceito de espírito – proveniente da tradição do romantismo alemão, em especial de Herder, que em sua obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* se detém em analisar as possibilidades de uma história da humanidade, em que seja possível concatenar coerentemente suas diferentes etapas a partir de um elo comum – é o conceito central no arcabouço teórico hegeliano para compreender como se dá esse processo de determinação recíproca entre o sujeito e objeto, cujo ponto de culminação, sua identificação, é o saber absoluto. Através do conceito de *espírito*, Hegel apresenta o percurso fenomenológico da consciência até o saber absoluto, mostrando como o *espírito*, ao se alienar a si mesmo, isto é, ao arrancar a consciência de sua natureza imediata e elevá-la a formas mediatas, conduz à identidade entre sujeito e objeto. Assim, diferente das teorias racionalistas e empiristas do conhecimento, a dialética hegeliana coloca a tarefa do saber em novos termos: não se trata de buscar mediar uma cisão absoluta entre sujeito e objeto, mas de rememorar o percurso fenomenológico, dialético, cujo ponto de culminância é o saber absoluto, a identidade entre sujeito e objeto.

Não sendo o propósito aqui desenvolver um estudo exaustivo sobre a *Fenomenologia do Espírito*, atentar-se-á aqui somente àqueles elementos indispensáveis para a compreensão do conceito de trabalho (*Begriff der Arbeit*) na estrutura sistemática da filosofia de Hegel¹⁵, pois diferente dos idealistas alemães precedentes, Hegel atribui um papel seminal ao trabalho propriamente dito, não obstante, ao fim e ao cabo, o subsuma ao trabalho do *espírito*¹⁶.

Bem entendido, trata-se de esboçar como o conceito de *trabalho* atua para responder às aporias modernas decorrentes do paradigma dualista sujeito *versus* objeto, no qual se assentam, e do desenvolvimento de uma teoria monista para aceder ao conhecimento do *absoluto*. Com esse modo de proceder, pretende-se fazer um delineamento mais preciso da formação do conceito de *trabalho* a partir de sua articulação com a problemática filosófica

¹⁵ Interessa aqui apresentar, em linhas gerais, como o desdobramento argumentativo da *Fenomenologia do Espírito* abre espaço para o conceito de *trabalho*. Com isso, intenta-se evitar qualquer leitura reducionista da obra, destacando as diretrizes da obra e como nelas se insere a categoria que é o objeto de investigação do presente trabalho.

¹⁶ Aqui o trabalho propriamente dito pode ser visto sob dois momentos: (i) como o trabalho concreto-sensível individual, com o qual o indivíduo se produz a si mesmo, e (ii) como um momento específico do Espírito Objetivo, em que o trabalho assume uma forma econômica, de satisfação dos carecimentos.

específica de Hegel. Tal linha interpretativa é a de autores como Arndt (1985)¹⁷ e Washner (1999), que interpretam o conceito de *trabalho* como tendo uma função sistemática na resolução dos problemas filosóficos que a Modernidade legou, particularmente na superação do “dualismo entre subjetividade e objetividade” (WASHNER, 1999, p. 173). Washner, de forma ainda mais incisiva, afirma que, “com a categoria *trabalho*, Hegel encontra um princípio que permite efetivar o monismo da Ideia” (1999, p. 174).¹⁸

A estrutura do discurso da *Fenomenologia do Espírito* é algo inédito na história da filosofia. Precisamente em função disso, emerge uma gama de discussões sobre a natureza do projeto hegeliano da exposição fenomenológica do saber absoluto. É notável que a obra inicie com uma discussão profundamente epistemológica, que busca dar conta da mediação entre sujeito e objeto no que concerne à apreensão da realidade pelo sujeito, seja isso no nível da Certeza sensível, em que a consciência almeja conquistar o saber imediato da coisa, isto é, um conhecimento não inferencial, passando pela Percepção, em que se busca subsumir o objeto a universais, classificando-o conforme suas propriedades ou, ainda, pela Força e Entendimento, em que se busca articular as oposições das leis e dos fenômenos pelo entendimento.

A necessidade de suprassumir essas formas de acesso à realidade se baseia no fato de elas pressuporem um fosso entre sujeito, a *res cogitans*, e objeto, a *res extensa* e, mais precisamente, de defender a possibilidade do conhecimento do sujeito apenas no âmbito da *res cogitans*. Se, para Descartes, esse conhecimento circular do Eu era o caso, em Hegel muda o cenário, pois “entre o homem e ele mesmo existe sempre o outro” (SANTOS, 1993, p. 11). Assim, somente ao satisfazer essa condição primordial é que ele pode encontrar-se a si mesmo. Aliás, Espinosa, em sua *Ética*, foi o primeiro que se contrapôs a esse dualismo cartesiano entre a *res cogitans* e a *res extensa*, afirmando sua unidade indissolúvel na medida em que sendo atributos da mesma substância, de Deus – *Deus sive natura* –, expressam sua essência sob faces distintas. Entretanto, Hegel, não obstante tenha em vista o problema que já Espinosa quis resolver, diverge da resposta dada pelo autor da *Ética*, pois este teria ignorado que a substância também é (essencialmente) sujeito. Sob essa crítica de Hegel à doutrina da

¹⁷ Para Arndt (1985), Hegel, desde sua mudança para Frankfurt, teria assumido o conceito de Hölderlin de “filosofia da unificação” (*Vereinigungsphilosophie*), a qual contém uma teoria do trabalho como *Poiesis*. Nesse texto, Arndt quer demonstrar como a apropriação da problemática de Hölderlin da *Vereinigungsphilosophie* por Hegel fez este desenvolver um conceito próprio de *trabalho*.

¹⁸ Por isso se chama atenção ao seguinte ponto: o conceito de *trabalho* em Hegel deve ser analisado (i) a partir de sua inserção na estrutura sistemática na filosofia de Hegel e sua função na resolução dos problemas por ela propostos, dentro do que se situa propriamente uma concepção formadora do trabalho, e (ii) a partir do problema específico do *Sistema de carecimentos*, no Espírito Objetivo, em que o trabalho opera uma função precisa para a resolução de problemas de ordem econômica. Mas, também, o trabalho em sua acepção econômica não recusa uma dimensão formadora que transcende o âmbito das relações de produção.

substância única de Espinosa, *Deus sive natura*, subjaz um aspecto extremamente relevante à doutrina hegeliana do trabalho, pois se “a doutrina da eticidade constitui o núcleo da filosofia hegeliana” (SANTOS, 1993, p. 39), ou seja, se a instauração de um mundo moldado com os desígnios do espírito, a segunda natureza, é o núcleo da filosofia de Hegel, essa só é possível se o espírito for concebido não como uma substância única, como uma natureza una, mas como sujeito que é capaz de se dar novas determinações. O *trabalho* propriamente dito, mesmo se seu sujeito for o *trabalho do espírito*, portanto, se for um trabalho espiritual, exerce uma posição chave nesse percurso de passagem da primeira à segunda natureza.

A interrogação que se coloca agora é: como se efetua essa passagem da consciência para a consciência de si, onde o sujeito não se conhece a si mesmo para conhecer, posteriormente, o mundo no âmbito da *res extensa*, mas seu conhecimento, e o conhecimento do mundo, se dão na suprassunção do dualismo entre sujeito e objeto? A resposta a essa questão começa a ser esboçada por Hegel num enunciado no qual define o movimento que marca essa passagem, a saber, “a consciência de si é desejo”. Tal formulação tem implicações importantes no que tange ao desenvolvimento posterior da obra Hegel, especialmente no que concerne à articulação entre sujeito e objeto, pois compreender que a consciência de si é desejo significa compreendê-la de um modo completamente distinto daquelas teorias representacionistas do conhecimento, que isolavam sujeito e objeto e, na sequência, buscavam erigir uma ponte entre os dois a partir da representação. Assim, ao articular o em-si (o subjetivo), o para-outro (o objetivo) e o em-e-para-si, o reconhecimento do subjetivo no objetivo, o que acaba por culminar no saber absoluto, Hegel busca descobrir a verdade da consciência de si não mais a partir do prisma de uma subjetividade ou objetividade isolada, mas de uma consciência desejante inscrita no mundo.

O pressuposto fundamental que Hegel cimenta aqui pode, então, ser formulado da seguinte forma: o Eu não chega à sua verdade nem através do conhecimento da *res cogitans* (Descartes) nem através da mediação da *res cogitans* com a *res extensa* quando essa nada mais é do que o não-Eu posto pelo Eu (Fichte). Disso se segue, então, que, para Hegel, sujeito e objeto, espírito e natureza são dimensões irreduzíveis uma à outra. Ora, se o conhecimento do sujeito não pode ser unilateral, a questão essencial é, então, de como se efetiva a mediação do eu com seu outro. Precisamente nesse contexto, o conceito de *trabalho* assume proeminência. É o *trabalho*, mesmo numa estrutura que prioriza o *trabalho do espírito*, que é essencialmente sujeito – o qual requer os sujeitos particulares e, por isso, o trabalho material sensível –, que permite desdobrar a suprassunção do dualismo fundamental que perpassou a modernidade filosófica através do monismo do espírito. Essa estrutura permite que o espírito

se aliene a si mesmo para, posteriormente, reencontrar-se a si mesmo na objetividade na qual ele mesmo se exteriorizou.

Ainda quanto a Fichte, cumpre assinalar que a doutrina hegeliana do *trabalho* assume desdobramentos distintos. Se é verdade que Fichte, no seu intento de suprassumir o dualismo entre o Eu teórico e o Eu prático kantiano desdobrou, pela primeira vez, uma teoria da ação, na qual o Eu para chegar à sua verdade precisa articular-se com o não-Eu, de modo que seu conhecimento está, agora, atrelado a uma noção de atividade, essa é, ainda, uma atividade ideal. O argumento fundamental para isso está justamente no fato de Fichte deduzir o não-Eu, pressuposto para o conhecimento do Eu, do próprio Eu. Como se viu, para Hegel, o não-Eu não é redutível ao Eu. Disso se seguem consequências importantes para que a doutrina hegeliana do *trabalho* se afaste da de Fichte, a saber, (i) o trabalho não assume um caráter formador, tal como Hegel pensa, pois mesmo que Fichte defina o Eu em razão de sua atividade, “[o Eu] é atuante, e quando não atua, assim ele não é nada” (1971, p. 22), a atividade do Eu fichteano não medeia um não-Eu genuíno, mas um posto pelo Eu, vale dizer, não há uma mediação entre sujeito e objeto, mas uma posição do objeto pelo sujeito, e (ii) quando entra em cena o *trabalho* propriamente dito, Fichte não desdobra as especificidades do *trabalho* na vida econômica, baseando sua análise no contexto da explicitação das relações de contrato, em que o pressuposto básico é a efetivação da determinação fundamental do ser humano: a liberdade. Na sua teoria da liberdade, exposta nos *Fundamentos do direito natural conforme os princípios da doutrina da ciência*, de 1796, ou seja, que se ancora nos pressupostos da relação entre Eu/não-Eu desdobrados na *Doutrina da ciência*, a liberdade é concebida como pressupondo outros seres que busquem a liberdade. Precisamente neste cenário que Fichte, então, define a liberdade como o “poder viver”, em que a conduta de cada Eu não interdicte esse direito fundamental, que deve ser assegurado pelo Estado. Se o “poder viver” é uma caracterização importante da liberdade, também o *trabalho* (o direito a trabalhar) deve ser assegurado a todos os indivíduos, pois “cada um deve poder viver de seu trabalho, diz o axioma posto. O poder viver está assim condicionado pelo trabalho, e não existe tal direito onde esta condição não foi preenchida” (FICHTE, 1971, p. 213-214). O *trabalho* é, então, o pressuposto fundamental para o desdobramento das relações de contrato.

Uma última consideração: se no delineamento da problemática sujeito/objeto a obra de Hegel referida até agora foi a *Fenomenologia do Espírito*, esta estrutura subjaz em maior ou menor grau às outras obras de Hegel. O § 10, da Introdução à *Filosofia do Direito*, é particularmente importante. Diz Hegel: “Esse conteúdo, ou a determinação diferenciada da vontade, é, inicialmente, *imediato*. Assim a vontade apenas é *livre em si* ou *para nós*, ou, de

maneira geral, é a vontade em *seu conceito*. Somente quando a vontade tem a si mesma por objeto, ela é *para si* o que ela é *em si*”. Essa estrutura, como será visto adiante, serve de base para que também na esfera do Espírito Objetivo o *trabalho* possa ser analisado a partir da sua dimensão formadora.¹⁹

1.2. A Influência da Economia Política Moderna no Projeto Filosófico de Hegel

A assimilação do conceito de trabalho na tradição filosófica do Ocidente como um conceito que denota um sentido positivo requereu um longo período de maturação²⁰. Especialmente na vertente oriunda da tradição judaico-cristã, o trabalho denotava antes uma punição, uma negação, do que propriamente uma via de realização, de afirmação do ser humano. Preste-se atenção aqui, por exemplo, às palavras que Deus dirigiu a Adão quando da expulsão deste do paraíso: “de agora em diante haverás de viver do suor do teu rosto” (Gênesis, III, 19), ou seja, do *trabalho*. Assim, em contraposição a uma vida plena, abençoada por Deus, num gozo absoluto da vida no paraíso, o ser humano, com sua queda, foi punido pelo criador com a *obrigação* do trabalho.

Mas não é só no contexto da tradição religiosa que se encontra uma acepção predominantemente negativa do trabalho. Na filosofia política grega²¹, especialmente tal

¹⁹ A presente pesquisa enfatiza muito a dimensão formadora do *trabalho*. Por isso, cumpre não olvidar que essa dimensão específica do *trabalho*, ao menos na posição teórica aqui adotada, perpassa várias obras de Hegel, e aparece em momentos distintos da sua sistemática filosófica. Por essa razão, eventuais passagens de um contexto para outro sempre devem ser lidas à luz do problema em questão e não como intromissões indevidas.

²⁰ Uma breve digressão filológica pode ser útil para elucidar essa questão. O vocábulo grego que significa trabalho é *πόνος*, que significa esforço, fadiga, punição e o termo latino é *tripalium*, que era um instrumento de tortura. Caso se admitir que a língua é a expressão máxima de uma cultura, fica evidente como o trabalho era visto seja na cultura grega, seja na cultura latina.

²¹ Em filosofia, todas as afirmações demasiado gerais portam seus problemas. Não deixa de ser assim quando se afirma que no mundo cultural grego não se reconhecia a dignidade do trabalho. Pois, “na própria antiguidade grega ouvem-se vozes que discordam dessa atitude depreciativa em relação ao trabalho produtivo e às artes mecânicas. Assim, por exemplo, o poeta Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias* (302-313), vê no trabalho humano um significado que ultrapassa o seu sentido estrito utilitário, posto que, em sua opinião, tem um valor de redenção e, por outro lado, agrada aos deuses e, ao criar riquezas, proporciona independência e glorifica” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 24). Neste sentido, há que se pontuar aqui uma profunda distinção entre o mundo de Hesíodo e o mundo homérico. Hesíodo, membro de uma comunidade de agricultores, vê o trabalho num sentido positivo, pois assegura a conquista dos bens indispensáveis para a vida feliz. Já para Homero, ao traçar um rígido fosso entre o Olimpo e a comunidade humana, idealizando aquele, em especial no que concerne aos banquetes e festas dos deuses sem, contudo, terem de trabalhar para tais gozos, vê o trabalho, a necessidade do trabalho, como característica definidora da condição humana. Para uma discussão detalhada dessas questões, vale a pena ver as obras de Rodolfo Mondolfo, *La Comprensión de Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, em especial o último capítulo, e de Felice Battaglia, *Filosofia del Trabajo*, especialmente o capítulo II. Isso significa que a *φιλοπονία* não estava completamente ausente do mundo grego. Obviamente não era a concepção predominante.

como é desenvolvida na *Política* de Aristóteles²², o trabalho é visto de forma profundamente negativa, pejorativa, na medida em que conflita com a realização da liberdade, que, para a tradição da *πόλις* grega, constitui o objetivo supremo que o ser humano – entenda-se aqui o homem livre – deve alcançar.²³ Ora, se trabalhar significava permanecer vinculado ao nível elementar da satisfação das necessidades naturais, significava, igualmente, que aquele que trabalhava não podia ser livre, ao menos no sentido aristotélico, porque estava alijado da participação dos assuntos da *πόλις*, o que precisamente caracteriza a liberdade. Ou seja, se a glória da vida está na esfera pública, na discussão dos destinos da *πόλις* e não na esfera de resolução de problemas privados, como é o caso da satisfação das necessidades vitais, é precisamente a vida pública que o ser humano deve ambicionar²⁴.

Deste modo, a condição básica para alguém ser livre e participar ativamente da vida da *πόλις* é a inserção de um terceiro elemento entre ele, o sujeito, e a natureza, para, de algum modo, satisfazer seus desejos e suas necessidades naturais sem, contudo, trabalhar. Por isso, na acepção de Aristóteles, o escravo é um simples instrumento mediante o qual os homens livres medeiam a natureza com vistas à satisfação de suas necessidades, que, diga-se de passagem, inerem à sua existência enquanto humanos, de tal modo que elas inelutavelmente o acompanham enquanto perseverarem em sua existência. Este era, em geral, o argumento mediante o qual se legitimava a escravidão por parte daqueles que se declaravam os cidadãos/livres.

Essa visão negativa que acompanhou o conceito de *trabalho* no decorrer do mundo greco-medieval, assim como tantas outras, passa por importantes transformações nos albores da Modernidade. Em grande parte, essa mudança se deu em função da nova forma de compreender a relação entre o sujeito e o mundo, referida anteriormente. Neste sentido, é crucial lembrar que essa mudança se deve, em larga medida, à mudança da concepção de ciência ou de conhecimento, em especial no tocante aos fins que se almeja com os mesmos,

²² Aristóteles, em 1252 b, escreve que “fora dessas duas relações entre o homem e a mulher e entre o senhor e o escravo, o que primeiro deve ser erguido é a família, e Hesíodo está correto quando diz ‘primeiro uma casa e mulher e depois um boi para o arado’, pois o boi é o pobre homem escravo”.

²³ Também em Platão a atividade prática é sistematicamente desvalorizada. Platão, aliás, teve a intenção radical de reduzir a prática à teoria. Fracassando este intento, centrou-se integralmente na teoria. Assim, o βίος θεωρητικός tem, em última instância, supremacia sobre o βίος πρακτικός, sendo a teoria, a contemplação, o que deve ser buscado como ideal de realização, relegando a *vita activa* a um segundo plano.

²⁴ Interessante observar aqui a relação entre o *público* e o *privado* na *Política* aristotélica. Ao *privado*, o qual abarcava a *economia*, era concedido um papel secundário em relação à *política*, ao *público*, que era precisamente o domínio em que os seres humanos buscavam realizar sua liberdade. Por essa razão a hierarquia explícita entre *política* e *economia*, entre o *público* e o *privado*.

que marca decisivamente a Modernidade. Essa inflexão é expressa por Descartes²⁵ numa passagem bastante importante do seu *Discurso sobre o método*, quando afirma que:

Em lugar da filosofia especulativa ensinada nas escolas, é possível encontrar uma prática por meio da qual, conhecendo tão claramente a força e a ação do fogo, do ar, dos astros, do céu e de todos os demais corpos que nos rodeiam como conhecemos os mais variados ofícios de nossos artesãos, poderíamos aproveitá-los da mesma maneira em todos os usos adequados e, desse modo, nos convertermos em donos e possuidores da natureza (1974, p. 71).

O que importa sublinhar, nesta passagem do *Discurso do método*, é a inversão efetuada no que concerne à postura que, no período renascentista-moderno, o ser humano assume frente ao universo. O ser humano deixa de ser um mero expectador dos fenômenos cósmicos, um *βίος θεωρητικός* – como Tales de Mileto, que ao observar as estrelas caiu num buraco, tornando-se motivo de risada para sua serva – para assumir o papel de agente transformador no novo cenário que se instaura, isto é, um *βίος πρακτικός*. Em relação à filosofia aristotélica, essa nova concepção da relação homem/mundo acarreta, num primeiro momento, uma transformação da concepção de ciência – note-se que Descartes direciona sua crítica à filosofia especulativa das escolas, que era exatamente a filosofia de matriz aristotélica – e, por conseguinte, engendra mudanças substantivas no modo de compreender o trabalho, a atividade prática.²⁶

Diferente de Aristóteles, Descartes não concebe mais somente o saber contemplativo como estando no topo da hierarquia dos saberes, como um saber que deve ser buscado por ele mesmo, sem nenhum condicionante no que tange à aplicação prática. No ensejo dessa inversão vem também aquela concernente ao *trabalho*, pois se agora, para o filósofo da Modernidade, encarnado por autores como Bacon, Descartes, etc., o saber que deve ser buscado deve ter implicações no que diz respeito à relação do ser humano com o mundo,

²⁵ Para Santos (1993), a discussão acerca da autoprodução do homem pelo trabalho perpassa a história da filosofia moderna de Descartes a Marx. Para isso, a valorização do trabalho sobre o dado natural assume uma dimensão tão precípua. Cf. p. 13-14.

²⁶ Contudo, não se deve ter a ilusão de que a Modernidade afastou, logo, em sua totalidade, as concepções negativas vinculadas ao trabalho. Da Vinci, por exemplo, dá uma mostra peculiar como este processo foi dificultoso, pois para defender a grandeza da arte, isto é, de afastá-la de aproximações com o trabalho manual, foi forçado a desenvolver toda uma teoria mostrando que a arte, antes de qualquer coisa, é trabalho intelectual. Assim, no início da Modernidade, foi necessário todo um percurso para instituir uma genuína valorização do trabalho, sem exceções. Conforme Sánchez Vázquez, “Giordano Bruno, por exemplo, pensa que o trabalho torna possível a existência de um reduzido grupo de sábios ou heróis contemplativos. A contemplação de Deus, por conseguinte, não está ao alcance de todos os mortais. Thomas Morus, em sua *Utopia*, estende a obrigatoriedade do trabalho físico a todos os membros da comunidade, mas subtrai dela um punhado de cidadãos que devem dedicar-se à especulação e à ciência. Campanella, em sua *Cidade do Sol*, é que empreende a tentativa mais vigorosa para superar a oposição entre o trabalho físico e o intelectual, entre a contemplação e a práxis material produtiva. Nele, o trabalho já não aparece como condição necessária para que um grupo privilegiado de homens possa elevar-se a um estado superior: a contemplação. Todos o compartilham por igual e, por isso, todos estão em igualdade de condições para dedicar-se a atividades propriamente espirituais” (1968, p. 28-29).

corroborando no domínio do ser humano sobre a natureza, há que se inquirir, igualmente, o modo mediante o qual a teoria pode ser transmutada para o domínio da prática. O conceito de *trabalho* surge, assim, como um candidato qualificado para mediar a passagem da teoria, da ciência, para a prática, porque ele viabiliza a concretização do domínio humano da natureza, preconizado por Descartes. Ferrarin, aproximando a referida discussão com a filosofia hegeliana, comenta essa passagem dizendo que:

Como é bem conhecido, a dramática mudança na relação entre a humanidade e a natureza nos primórdios da Modernidade vai passo a passo com a redefinição da ciência e da filosofia. No podemos resumir essa mudança no reverso do mote tomístico *operari sequitur esse* (o agir segue o ser). Enquanto para Aristóteles o mundo da produção era subordinado à prática, assim o reino da liberdade e da produção não podia pretender mudar a natureza, mas no máximo imitá-la, para a moderna arte tornar-se instrumento para a libertação da humanidade da natureza. Embora Hegel não seja Hobbes, Descartes ou Bacon, para os quais a arte, em sua superioridade sobre a natureza precisa conquistar ou neutralizar a natureza através do Leviatã político ou através da ciência, Hegel completa a dissolução da tradicional tripartição aristotélica. Produção e atividade tornam-se dois lados da auto-objetificação histórica do espírito que são unificadas no conceito de trabalho. E a negação de um imediato dado é a definição hegeliana para ambos: o trabalho e o pensamento eles mesmos (2001, p. 96).

Contudo, isso ainda não explica em sua integralidade o que leva Hegel, na esteira da tradição moderna, a elaborar em seu sistema filosófico uma acepção positiva do trabalho, conferindo-lhe um significado ontológico fundamental²⁷, tal como também Marx o faz.²⁸ Pois, como assevera Mészáros, “com Hegel a ‘atividade’ se torna um conceito de importância crucial, destinado a explicar a gênese e o desenvolvimento humanos em geral” (2009, p. 86). Ou seja, mais do que simplesmente explicar a produção do ser humano pelo *trabalho*, explica o próprio ser humano a partir de sua constituição originária. E ao ser um ser com tal e tal constituição, permite que se crie desta e daquela maneira. Precisamente nesse sentido é que a

²⁷ É fundamental observar a importância que essa conceitualização possui, pois com ela pretende-se evitar uma leitura meramente antropológica do conceito de *trabalho*, o que, aliás, muitas vezes foi o caso na interpretação da *Dialética do senhor e do escravo* da *Fenomenologia do Espírito*. Colocando o problema do que seja a correta relação entre ontologia e antropologia numa perspectiva marxiana, Mészáros afirma que “[...] nesse contexto, a profunda percepção de Marx sobre a verdadeira relação entre *antropologia* e *ontologia* é da maior importância. Pois só há uma maneira de produzir uma teoria histórica geral e coerente sob todos os aspectos, ou seja, situando positivamente a antropologia num quadro ontológico geral adequado. Se, porém, a ontologia é subsumida sob a antropologia [...] nesse caso, princípios antropológicos apreendidos unilateralmente, que deveriam ser explicados historicamente, tornam-se axiomas autossustentados do sistema em questão, e solapam sua historicidade. Nesse aspecto, Feuerbach representa um retrocesso em relação a Hegel, cuja abordagem filosófica evitou no todo a armadilha de dissolver a ontologia dentro da antropologia” (2009, p. 45).

²⁸ Obviamente esse ponto pode suscitar as mais variadas discussões. Mas naquilo que nos interessa enfatizar aqui, entende-se o *trabalho* como tendo um significado ontológico fundamental quando se compreende o *trabalho* como um aspecto constitutivo da formação do ser humano, a partir do qual é possível explicar sua gênese, seja como indivíduo, seja como gênero. Isso significa ter uma compreensão do ser humano despida de certos essencialismos, mas que este é aquilo que vem a ser a partir da mediação que realiza com o mundo, seja com os seres puramente naturais ou seres conscientes de si. É neste sentido que se compreende o *trabalho* em seu sentido ontológico.

antropologia deve ser circunscrita dentro de um quadro geral de uma ontologia, o que viabiliza fazer uma história sistemática do gênero humano, dentro da qual as implicações antropológicas devem ser analisadas.

Com o fito de explicitar a originalidade do conceito hegeliano de *trabalho*, pode-se aludir ao tratamento dispensado por Locke, no capítulo V de seu *Segundo Tratado*, ao conceito de *trabalho*. Locke articula o conceito de *trabalho* à sua tentativa de justificar a propriedade privada. Ou seja, de justificar como é possível de uma posse comum, dada pela natureza à fruição de todos os seres humanos, instituir a restrição do usufruto de bens de uns em relação aos outros, isto é, como se pode falar do *meum* e do *tuum* justificando, assim, a propriedade privada?

O argumento lockiano vai se desdobrar no sentido de demonstrar que não obstante essa inexistência do *meu* e do *teu* nos primórdios da humanidade, no *status naturalis*, tal distinção se torna viável na medida em que os seres humanos nascem com a capacidade de trabalhar – da mesma forma que não nascem com as ideias, mas com a capacidade de apreendê-las. Com o trabalho, ao se elaborar aquilo que é dado pela natureza ao usufruto de todos, institui-se algo não natural. Ora, sendo algo criado por alguém, aquele que trabalhou adquire o direito de usufruir o produto de seu trabalho. Desta forma, o trabalho aparece, em Locke, como aquela instância legitimadora da propriedade privada. Ou seja, aquele elemento natural no qual se misturou o trabalho, o trabalho de ao menos um ser humano, não é mais “propriedade” de todos. O trabalho, portanto, engendra uma clivagem entre os bens comuns e o meu e o teu, a propriedade privada. Assim, Locke não se afasta da tradição moderna que carrega o conceito de trabalho com uma carga semântica positiva, porém, ao reduzir o trabalho à legitimação da propriedade não contempla aspectos cruciais para uma completa compreensão, ou melhor, para a ampliação da carga semântica positiva em torno do conceito de *trabalho*.

Hegel indubitavelmente leva a sério todos esses desenvolvimentos proporcionados pelos autores modernos no tocante ao desdobramento do conceito de *trabalho*²⁹. Mas, em virtude desses autores circunscrevem suas doutrinas do trabalho a um espectro bastante circunscrito, como, por exemplo, a justificação da propriedade privada, é de se pensar que o autor da *Fenomenologia do Espírito* viu-se lançado ao desafio de encontrar o aporte conceitual para

²⁹ A explicitação de algumas teses importantes acerca do conceito de *trabalho* na economia política e sua influência em Hegel não deve levar à interpretação de que o conceito hegeliano de trabalho é pura e simplesmente uma importação do conceito de *trabalho* da economia política. É notório que a problemática da economia política, a qual ainda será objeto de estudo, que aparece sob a rubrica de sistema de carecimentos, é central na filosofia hegeliana do Espírito Objetivo. Ao se falar em influência, o que se intenciona aqui é fundamentar um conceito positivo de trabalho, o que é o caso na economia política. Com isso, não se ignora a especificidade do conceito de *trabalho* no sistema de Hegel.

ampliar o escopo do significado do conceito de *trabalho*, em sua filosofia, num outro ramo da ciência. A hipótese que se sugere é que tal aporte teórico Hegel encontra na ciência econômica moderna³⁰, especialmente em pensadores como Steuart, Ferguson, Hume, Smith e Ricardo³¹.

A ideia fundamental que perpassa o sentido que o conceito de *trabalho* assume na economia política clássica, que Hegel adota com as devidas alterações, é a ideia de produção, de criação, que, no caso dos economistas políticos, diz respeito à riqueza. Este aspecto é iluminado quando se arrola, na argumentação em questão, para a inversão já salientada que o conceito de *trabalho* sofre na Modernidade. Para os gregos, aquilo que era praticado com vistas à obtenção de um fim que lhe era intrínseco, como, por exemplo, a atividade contemplativa, a *θεωρία*, ou a ação moral ou política, a *πράξις*, era mais nobre do que aquilo que era realizado com o propósito de criar algo extrínseco, um produto, cuja finalidade não era dada pela própria ação, mas no produto engendrado na exterioridade, isto é, a *ποιήσις*. Portanto, a *πράξις* estava hierarquizada acima da *ποιήσις*, mas subordinada à *θεωρία*.

Ora, a referida estrutura conceitual típica do mundo grego é frontalmente oposta àquela desenvolvida pelos economistas políticos modernos. Aquela ação que é valorizada, nobre, no seio da Modernidade, objeto da teoria dos economistas modernos, é aquela atividade que gera algo exterior, um produto no sentido pleno do termo. Aliás, é a quantidade de trabalho – produtos – acumulado por uma nação que permite aferir sua riqueza. O conceito que Adam Smith utiliza para formular estes tipos de trabalho é o de trabalho produtivo contraposto ao trabalho não produtivo³². Ou seja, o trabalho produtivo, o que é valorizado, é aquele que gera riqueza, bem entendido, produtos. Assim, quanto mais trabalhadores uma nação tiver – *ποιήσις* – tanto mais rica será. Quanto mais médicos, filósofos, – *θεωρία* – ou homens virtuosos, mas não produtivos – *πράξις* –, tanto mais pobre será.

³⁰ Sobre essa relação de Hegel com a economia política, cabe considerar a originalidade e o pioneirismo hegeliano. Assim, afirma Avineri: “Alone among the German philosophers of his age, Hegel realized the prime importance of the economic sphere in political, religious and cultural life and tried to unravel the connections between what he would later call “civil society” and political life” (1972, p. 5).

³¹ Na linha de interpretação aqui seguida, a remissão aos temas de ordem econômica, que Hegel trata especificamente na sua filosofia do Espírito Objetivo, não significa uma intromissão na ordem de exposição. Quanto a esse ponto, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito* tem uma afinidade importante no que toca a dimensão formadora do trabalho. Por isso, na própria *Filosofia do Direito*, na análise hegeliana da sociedade civil-burguesa, o trabalho não é redutível a uma categoria puramente econômica. Quanto a isso, ver especialmente o § 197. Esse ponto de vista analítico também é adotado por Jarczyk (1984).

³² Sobre esse ponto, há uma discordância terminológico-conceitual entre Smith e Say. Enquanto para este o trabalho do médico é trabalho produtivo imaterial, pois indica o que deve ser feito para o paciente ficar curado – e de fato ele fica curado, o que prova a eficácia do trabalho médico, aquele assevera que é improdutivo, pois só pode ser produtivo aquele trabalho que gera produtos exteriores, que podem ser acumulados, e não uma bula.

Posto esse esquema conceitual, urge inquirir qual a questão angular a partir do qual se desdobram as investigações da economia política. Isso pode ser feito nos seguintes termos: como, dada a constatação de que a natureza, não obstante as necessidades e os desejos que incutiu no ser humano, e não tendo provido o mesmo com os meios proporcionalmente necessários para a satisfação desses desejos e necessidades, este pode, ainda assim, levar uma vida de prazer e felicidade, satisfazendo seus carecimentos? Vale dizer, como é possível satisfazer suas demandas advindas tanto do estômago quanto da fantasia, se essas são muitas e os recursos disponibilizados para sua satisfação não são dados imediatamente? Este é um problema que permanece no centro do debate filosófico-econômico dos autores do *scottish enlightenment*. David Hume, em seu *Tratado da natureza humana*, tem um modo peculiar de formular este problema e lhe dar uma resposta *sui generis*. Afirma ele que:

De todos animais que povoam o globo não há nenhum para com o qual a natureza, segundo parece à primeira vista, tenha exercido mais crueldade do que para com o homem, pela quantidade infinita de carências e necessidades com que o encheu, e pela fraqueza dos meios que lhe concedeu para satisfazer essas necessidades. Nas outras criaturas, estas duas circunstâncias geralmente compensam-se. Se considerarmos o leão como animal voraz e carnívoro, descobrimos facilmente que tem grandes necessidades; mas, se dirigimos o nosso olhar para a sua constituição e modo de ser, a sua agilidade e coragem, as suas armas e força, verificaremos que as suas vantagens estão em proporção com as suas necessidades. [...] é só no homem que se pode observar no mais alto grau de perfeição, esta conjunção antinatural da fraqueza e da necessidade. [...] é apenas através da sociedade que ele é capaz de suprir essas deficiências e elevar-se à igualdade com as outras criaturas e mesmo adquirir superioridade sobre elas. [...] quando cada pessoa individual trabalha isoladamente e só para si, as suas forças são demasiado fracas para executar um trabalho importante; e como as suas forças e o seu êxito são sempre iguais, o menos deslize num ou noutro desses pontos será necessariamente acompanhado de inevitável catástrofe e desgraça (2002, p. 559-560).

Quem também postulou esta questão e lhe deu uma resposta num nível mais abstrato e que se aproxima significativamente de Hegel, inegavelmente foi outro autor do *scottish enlightenment*, a saber, Ferguson, em sua obra *An Essay on the History of Civil Society*, que afirma, na seção IX da obra *Of National Felicity*, que:

Man is, by nature, the member of a community; and when considered in this capacity, the individual appears to be no longer made for himself. He must forego his happiness and his freedom, where these interfere with the good of society. He is only part of a whole; and the praise we think due to his virtue, is but a branch of that more general commendation we bestow on the member of a body, on the part of a fabric or engine, for being well fitted to occupy its place, and to produce its effect. If this follow from the relation of a part to its whole, and if the public good be the principal object with individuals, it is likewise true, that the happiness of individuals is the great end of *civil society* [grifo meu – M.S.]: for in what sense can a public enjoy any good, if its members, considered apart, be unhappy? The interests of society, however, and of its members, are easily *reconciled* [grifo meu – M.S.]. If the individual owe every degree of consideration to the public, he receives, in paying that very consideration, the greatest happiness of which his nature is capable; and the greatest blessing that the public can bestow on its members, is to keep them

attached to itself. That is the most happy state, which is most beloved by its subjects; and they are the most happy men, whose hearts are engaged to a community, in which they find every object of generosity and zeal, and a scope to the exercise of every talent, and of every virtuous disposition.

Basta prestar atenção na citação de Ferguson para perceber o quão o *Essay* adianta alguns tópicos centrais da filosofia hegeliana, como a própria ideia de *civil society* (*bürgerliche Gesellschaft*) ou a mútua satisfação do interesse universal com o interesse particular, matizada pela ideia de reconciliação. Assim, tal qual Hegel, Ferguson é um autor moderno, que respeita as conquistas do indivíduo na Modernidade, a liberdade da vontade subjetiva, ao mesmo tempo em que acentua essa dimensão social da satisfação dos carecimentos.

A remissão ao movimento teórico do *scottish enlightenment* foi efetuada aqui, pois ele permite pensar um problema bastante obscurecido, talvez negligenciado, na reflexão filosófica moderna até então, a saber, a compreensão do indivíduo e sua realização articuladas a partir de sua relação com a comunidade política, realçando, novamente, a dimensão social do ser humano. A filosofia política moderna, centrada numa oposição demasiada a Aristóteles, devido às mudanças já aludidas que vieram à tona com o devir do mundo moderno, buscou seu fundamento exclusivamente no indivíduo. Na reflexão filosófica sobre a política, isso teve por consequência que a pedra-de-toque da reflexão fosse ancorada no indivíduo, no particular e não no social, como em Aristóteles e na tradição que dele emanou. O indivíduo é, agora, o núcleo do qual todo resto é derivado. Autores como Smith, Ferguson, especialmente com o desdobramento do conceito de *civil society* (*societas civilis*, *bürgerliche Gesellschaft*), recobram a dimensão social inerente à realização da felicidade do indivíduo, tão cara a Aristóteles, iniciando, assim, a desbastar o caminho que Hegel trilhará na sua filosofia. A economia é, agora, política.

Aristóteles, em sua concepção do ser humano como ser social, formula este problema com todas as suas letras. O ser humano, para o Estagirita, tomado em sua particularidade, não é um ser autossuficiente. Isto é, a *αὐτάρκεια* do ser humano há de ser concretizada no nível social e não no individual. Por isso a determinação social do ser humano, pois é ela que garante a satisfação de suas carências. E quem perde tal determinação deixa de ser humano – é um deus ou uma besta³³ – pois, de fato, esses podem desprezar a cooperação alheia para satisfazer seus carecimentos. Portanto, para os comuns dos mortais, a *civil society* concebida pelos modernos economistas ressuscita a dimensão social do ser humano, tornando-se o remédio para as limitações que lhe são inerentes enquanto indivíduo. Contudo, há que se

³³ Cf. a *Política*, 1253^a.

ressaltar que diferente de Aristóteles, não é a *societas civilis* que tem o primado sobre o indivíduo. Em última instância, o que se deve compreender é como o particular pode satisfazer suas demandas. E, para tanto, se lhe é inescapável a dimensão social.

Portanto, é pelo *trabalho de todos por todos* na *civil society* que a equação naturalmente insolúvel entre os carecimentos humanos e sua respectiva satisfação, questão que assola os economistas políticos, encontra uma resolução plausível. É o trabalho, ao mediar aquilo que é dado na imediatidade, que cria os objetos necessários para a satisfação dos carecimentos humanos. E no bojo dessa solução vem um elemento que, por ora, somente se menciona de passagem, a saber, o vínculo entre o trabalho e aquilo que se constitui na humanidade e sua história. Como notam os autores do *scottish enlightenment*, sem o trabalho, mais especificamente, sem a divisão do trabalho, a espécie humana teria uma existência exacerbadamente precária, porque a satisfação de suas necessidades, o perseverar em seu ser estaria num elemento para além dela, na natureza imediata, que, como é manifesto, se mostrou ingrata para com a espécie humana, dada a amplitude de desejos que lhe incutiu, contrastada com as míseras condições naturais para satisfazê-los. É na esteira desta contradição que se desdobra o pensamento econômico moderno.

Contudo, cabe enfatizar que os modernos economistas políticos, em contraposição aos fisiocratas e mercantilistas, atribuíam a geração da riqueza da sociedade ao trabalho nela acumulado. Isso leva, por exemplo, Adam Smith a classificar aquelas sociedades nas quais se acumulou trabalho e, assim, criou-se uma demanda de consumo que está para além daquelas necessidades estritamente naturais, de “mundo civilizado”. Ferguson, na obra mencionada, se expressa no tocante a essa questão nos seguintes termos: “Not only the individual advances from infancy to manhood, but the species itself from rudeness to civilization”³⁴.

Hegel, por seu turno, vai incorporar essa ideia a partir da noção de *mundo da cultura* ou *segunda natureza* na sua filosofia. Isso significa que a efetivação do ser humano está associada a uma ideia de desenvolvimento, de realização, que, em larga medida, é propiciada pelo *trabalho*. Ou seja, a partir de novas formas de mediação com a realidade, os seres humanos terminam por instituir novas necessidades, novos desejos, que, por sua vez, acabam exigindo mediações inéditas com vistas à sua satisfação; assim, essa evolução da humanidade acarreta uma contradição crescente entre produção e consumo. Em *A Riqueza das Nações*, Adam Smith descreve o problema e o caminho para a sua superação nos seguintes termos:

³⁴ Say, quanto a esse ponto, afirma: “só por meio da indústria os homens podem ser providos, com alguma abundância, das coisas que lhes são necessárias e dessa multiplicidade de outros objetos, cujo uso, sem ser indispensavelmente necessário, assinala, entretanto, a diferença entre uma sociedade civilizada e uma horda de selvagens” (1983, p. 71).

Se se observar o vestuário do mais simples artífice ou operário de uma nação civilizada e desenvolvida, verificar-se-á que o número de pessoas empregados na indústria que de algum modo contribuíram, por pouco que fosse, para que ele desfrute desse vestuário excede qualquer cálculo. Uma capa, ou um casaco de lã, por exemplo, que cobre um pobre operário, por muito grosseira que possa parecer, é o produto do trabalho de um grande número de homens. É necessário que o pastor, o tosquiador, o cardador, o tintureiro, o lavrador, o fiandeiro, o tecelão, o pisoeiro, o alfaiate e muitos outros tenham trabalhado para realizar esse simples produto (SMITH, 1974, p. 18).

O trabalho passa a desempenhar um papel central na dinâmica daquelas sociedades acerca das quais a economia política teoriza. É condição indispensável para dar conta das exigências que o mundo moderno institui. Evidentemente, não é o trabalho do indivíduo, mas o trabalho concretizado no âmbito da sociedade civil-burguesa. Tal trabalho ficou conhecido na história do pensamento com o adágio *do trabalho de todos por todos*. Assim, a cooperação entre os diferentes trabalhadores, seu suporte mútuo, torna-se crucial para a realização da felicidade, aferida pela satisfação dos carecimentos. Como se verá com mais vagar nas seções seguintes, o sentido atribuído ao trabalho pelas modernas teorias econômicas, especialmente por autores como Hume, Ferguson e Smith, é plenamente aceito por Hegel em sua filosofia política. Mas, isso significa a assimilação da dimensão positiva do *trabalho* como meio de resolução dos conflitos sociais engendrados no seio da sociedade moderna, como, por exemplo, a contradição entre consumo e produção, que se circunscreve ao domínio do Espírito Objetivo. Como compreender, entretanto, a dimensão formadora atribuída ao trabalho no Espírito Subjetivo, na *Fenomenologia do Espírito*?

Tal pergunta é de difícil resposta. Para o que interessa aqui, cumpre assinalar que mesmo sem responder essa questão em seus pormenores, a incorporação do conceito de *trabalho* em sua acepção positiva se deve, indubitavelmente, ao conhecimento que Hegel possuía da tradição do pensamento britânico, que, ao assentar a riqueza da nação no trabalho e ao colocar a riqueza como um valor central da Modernidade, acabou por erguer a categoria do *trabalho* ao *status* de protagonista da mesma sociedade, sem a qual ele não é tematizável³⁵. Neste contexto, cabe assinalar que ao atrelar a riqueza ao trabalho, a noção de *criação* se aproxima muito do mundo da riqueza, do mundo da cultura. Isto é, a riqueza não é algo que se encontra na natureza, na *primeira natureza*, mas é oriunda do *trabalho*. Ora, consoante à noção de criação de riqueza no Espírito Objetivo, por que não se pode pensar num raciocínio simétrico quanto à constituição não da história do gênero humano, mas do ser humano tomado individualmente? Vale dizer, o ser humano se cria, vem a ser o que é através do

³⁵ Adiantando a temática do capítulo 4, pode-se aqui já perguntar sobre as condições de possibilidade de tematizar a sociedade contemporânea prescindindo da categoria trabalho, na medida em que ela se move justamente baseada nas premissas aqui expostas.

trabalho, do trabalho que gera algo na objetividade. Mas, se ela é tomada como portando um significado ontológico fundamental, por que é possível compreender a passagem de um ser puramente natural, como qualquer outro ser, para um ser propriamente humano? Isso é explicável com base no conceito de *trabalho*, pois, com base nele, pode-se desenvolver um ser *humanamente natural* e *naturalmente humano*. A autogênese do ser humano repousa, portanto, primordialmente no *trabalho*, com o que não está dito que a linguagem também não seja um distintivo humano peculiar.

2. O TRABALHO COMO ATIVIDADE FORMADORA EM HEGEL

Após situar o conceito de *trabalho* no sistema hegeliano e aventar algumas influências que Hegel teve para conceder ao conceito de *trabalho* um *status* central, cumpre investigar como o *trabalho* opera, em sua filosofia, no intuito de levar a cabo sua dimensão formadora, em que o conceito de *trabalho* assume um significado ontológico fundamental. Tal dimensão do trabalho se desdobra em duas partes significativas, quais sejam: de ser formador do ser humano tomado em sua individualidade, o que na obra de Hegel corresponde, no mais das vezes, ao Espírito Subjetivo, ao percurso de alienação do espírito, no qual a formação da consciência é um pressuposto para aceder à razão e ao *espírito*, cujo ápice é o saber absoluto, como também formador do ser humano enquanto ser genérico, da formação do mundo da cultura, da segunda natureza, a qual se manifesta sempre no seio de um povo, algo que é desenvolvido por Hegel no Espírito Objetivo. Cabe, contudo, salientar que com tal estratégia de exposição não se quer sugerir um fosso entre ambos os domínios do *espírito*, o que seria despropositado em relação ao propósito original do próprio Hegel. Basta mencionar aqui a dimensão formadora do trabalho que Hegel salienta na *Filosofia do Direito*, quando analisa o aspecto do enriquecimento teórico e prático que vem à baila com o advento do mundo da cultura, por intermédio da mediação do trabalho. Ou *per via negationis*, quando Hegel considera a perda da vastidão e da riqueza da consciência do trabalhador com sua submissão ao trabalho embrutecedor, que se dá na esfera do Espírito Objetivo, mas cujas consequências retroagem sobre a dimensão formadora do trabalho no Espírito Subjetivo, enquanto forma de cancelá-la (o que será objeto de análise no capítulo 3). Todavia, antes de qualquer coisa, considerando que Hegel foi um filósofo sistemático *par excellence*, há que se analisar no núcleo do sistema, isto é, na sua Lógica, qual a estrutura especulativa do conceito de *trabalho*.

2.1. A Forma Lógica do Trabalho

No § 161 da *Enzyklopädie*, Hegel define a Ideia nestes termos: “a Ideia é o verdadeiro em e para si (*an und für sich*), a unidade absoluta do Conceito e da objetividade”. Sem volteios, Hegel define a Ideia a partir de dois conceitos que foram desenvolvidos nas duas primeiras partes da lógica do conceito: a subjetividade (*Subjektivität*) e a objetividade (*Objektivität*). Naquela, o Conceito tem a si mesmo por conteúdo; nesta, o conteúdo está pressuposto na objetividade, como um independente. Se se conceder que a filosofia de Hegel tem sua razão de ser na exposição do devir da Ideia, a tarefa que se apresenta, dada a

definição da mesma na *Enzyklopädie*, é a demonstração das condições mediante as quais a subjetividade pode transitar para a objetividade. Contudo, a seguinte ressalva há de ser feita: esse trânsito não requer um salvo-conduto para a passagem do Conceito à objetividade e o seu retorno reflexivo a si por meio do território da objetividade. Essa unidade é, por isso, compreendida como o espelhamento do Conceito na realidade.

A questão inextricável da qual Hegel não pode descurar é: como é possível a passagem da subjetividade, na qual o Conceito tem a si mesmo por conteúdo, para a esfera da objetividade, em que o conteúdo é pressuposto, isto é, um mundo cuja existência não é derivada do próprio Conceito? A categoria de mediação (*Vermittlung*) atua, na *Ciência da Lógica*, no sentido de solucionar esse impasse.

A categoria de atividade (*Tätigkeit*), que aqui é aproximada à de *trabalho*³⁶ – na medida em que corrobora a realização do Conceito na objetividade –, aparece em sua forma especulativa na *Ciência da Lógica*. A esse propósito, é salutar fazer uma observação preliminar: o termo *Arbeit* não é usado por Hegel, na *Ciência da Lógica*, na acepção que é relevante para a presente pesquisa. Aparece somente uma única vez no fim do breve texto que prefacia o tomo II da referida obra. E Hegel fala em trabalho no sentido de pedir desculpas àqueles a quem a obra se destina, por não ter dispensado ao seu “*Arbeit*” o cuidado e o tempo que ele teria exigido. Ou seja, o termo *Arbeit* aparece aqui num sentido completamente lateral³⁷. O quadro não é o mesmo na *Lógica da Enzyklopädie*, § 162, no qual Hegel usa o termo *Arbeit* como sendo “um trabalho, o qual é o trabalho da Razão”.

No que interessa aqui, a questão do trabalho aparece especificamente na segunda seção da *Doutrina do Conceito*, no terceiro capítulo que trata da *teleologia* (*Teleologie*). Tendo desdobrado nos capítulos anteriores as explicações concernentes ao Mecanicismo e ao Quimismo, que conduziram a antinomias insolúveis, como, por exemplo, “a antinomia do fatalismo com a do determinismo e a da liberdade” (HEGEL, 1949b, p. 209), Hegel se vê desafiado a desenredar essas antinomias que opõem de modo radical a subjetividade e a objetividade. Não nos interessa aqui desdobrar tanto a querela com o Mecanicismo e o Quimismo, mas tão somente mostrar como Hegel, ao desenvolver o conceito de *teleologia*, de atividade teleológica, desdobra o devir da Ideia, demonstrando como o “livre é o Conceito em sua existência” (Idem). Isto é, a subjetividade, à qual não é vedado o acesso à objetividade, tem a potencialidade de configurar esta de acordo consigo mesma, conforme o Conceito.

³⁶ Evidentemente o *trabalho* é uma atividade, mas uma atividade específica. É uma atividade de um sujeito que coloca um fim x, concebido na sua subjetividade, na objetividade. Para essa discussão, ver Schmidt am Busch, (2002, cap. 3).

³⁷ Cf. também Jarczyk (1984, p. 124).

As pressuposições do desenvolvimento da Ideia têm, portanto, seus contornos delineados nesta seção sobre a *teleologia*. Não obstante ser essa uma seção capital para compreender o conceito de *trabalho* na *Ciência da Lógica*, cumpre salientar que ele perpassa toda a *Doutrina do Conceito*, a rigor, toda a *Ciência da Lógica*, pois nela é que se dá todo o processo do devir da Ideia até a demonstração da Ideia absoluta. Assim, na *Doutrina do Conceito*, consideradas as exposições anteriores, todo o percurso de inscrição do *conceito* na objetividade é exposto, a fim de, posteriormente, recobrar-se a si mesmo nessa objetividade que, agora, possui sua marca.

Cabe mencionar que a aporia levantada pela Modernidade entre natureza e liberdade, entre objetividade e subjetividade eleva a um patamar superior a oposição entre *φύσις* e *νόμος*, tal como os gregos a formularam, pois se para estes ainda havia uma reconciliação entre ambas, em que a liberdade humana, mesmo não abdicando do artifício, deveria ser buscada na convergência com as determinações naturais, como a *Política* de Aristóteles bem ilustra, os modernos, baseados numa concepção mecanicista do *κόσμος*, necessidade (natureza) e liberdade são antípodas. Como conjugar ambas as esferas se uma tradição imponente como a moderna as opôs de forma tão radical? Kant, autor que ainda operou nessa dicotomia ao formular a terceira antinomia da *razão pura*, que justamente exprime a incompatibilidade entre natureza e liberdade, viu como solução a instituição de dois tipos de causalidade, que correspondem seja à causalidade natural e, portanto, necessária, seja à causalidade livre, própria das ações humanas. A consequência disso, como se sabe, é a afirmação da razão como faculdade apta a determinar a sensibilidade no âmbito da razão prática, deixando persistir, no domínio da razão teórica, um domínio inescrutável: a *coisa-em-si*. Hegel, recusando uma solução num quadro de exclusão mútua entre subjetividade e objetividade, propõe uma solução em outros termos. Trata-se de acompanhar o processo do devir da Ideia absoluta, percorrendo o percurso de sua constituição. Para tanto, o Conceito precisa desenvolver o *fim* que lhe é inerente, pois “o *fim* (*Zweck*) é o Conceito que veio a si mesmo na objetividade” (HEGEL, 1949b, p. 219).

Na atividade teleológica (*teleologische Tätigkeit*), os conceitos de *fim* (*Zweck*), *meio* (*Mittel*) e *fim desenvolvido* (*ausgeführter Zweck*), que perfazem a estrutura da lógica da teleologia³⁸, são categorias centrais para compreender a *forma lógica do trabalho*, compreendido aqui como o processo de saída de si do Conceito, isto é, como passagem da

³⁸ Cf. Fulda (2002, p. 142).

subjetividade para a objetividade, de modo a poder, findo esse movimento de exteriorização, reivindicar a mesma como sendo o outro dele mesmo.

Qualquer atividade sempre é uma atividade de alguém sobre algo. Por isso mesmo, a atividade do Conceito, a *Doutrina do Conceito*, vem após a exposição da *Lógica do Ser* e da *Lógica da Essência*, em que se dá o devir do ser determinado e de sua respectiva essência, percorrendo ambas a partir de uma perspectiva subjetiva. Mas, para chegar à Ideia, à verdade como tal, à totalização do conceito que exterioriza o fim subjetivo na objetividade, há que se percorrer esse conjunto de mediações que lhe antecedem.

O *fim* (*Zweck*), afirma Hegel, “é por isso o conceito subjetivo, como esforço e impulso essencial para se pôr (*setzen*) na exterioridade” (1949b, p. 218). Hegel advoga aqui em favor da tese de que em princípio o Conceito é uma força subjetiva, interna. Mas não só; a capacidade de se pôr na exterioridade tem um pressuposto fundamental: requer uma matéria sobre a qual possa ser executada. Isto é, se “o *fim* é o Conceito que na objetividade chegou a si mesmo” (HEGEL, 1949b, p. 219), então a esfera da objetividade é requerida para que o *fim* possa realizar essa sua força essencial. Por isso, Hegel concede ao mundo mecânico e químico o estatuto de pressuposições da atividade teleológica do *fim*. Afirma Hegel,

O *fim* é, de acordo com isso, finito, embora de acordo sua forma seja subjetividade infinita. [O *fim*], porque sua determinidade tem a forma de uma indiferença objetiva, tem a estrutura de uma pressuposição, e sua finitude consiste, de acordo com esse aspecto, no fato de que ele tem por pressuposto ante si um mundo mecânico e químico, sobre o qual sua atividade (*Tätigkeit*) se relaciona como a um disponível; sua atividade autodeterminante é assim imediata na sua atividade fora dela mesma e assim mais em si como reflexão (*Reflexion*), assim mais reflexão para fora (1949b, p. 219-220).

Mas, se a objetividade exterior é o pressuposto para a realização do *fim* subjetivo, não é menos verdade que “esse subjetivo tem, porém, nele mesmo o impulso de suprassumir a pressuposição” (FULDA, 2002, p. 142). Assim, a *atividade teleológica* conduz a uma penetração da necessidade cega, característica de um mundo mecanicisticamente regido, pelo Conceito. Autodeterminando-se, a subjetividade do Conceito suprassume a imediatidade da objetividade pressuposta. Por essa razão, há uma dupla negatividade nessa ação: tanto a subjetividade como a objetividade imediata é negada. Essa, porque é penetrada pelos desígnios do Conceito; aquela, porque rompe a fronteira solipsista, realizando a atividade primigênia do devir do Conceito: a abertura para o diferente, para o não-eu. Somente nesse movimento o *fim* pode avançar no processo de determinações que culminará na Ideia absoluta.

O movimento do *fim* pode, agora, por essa razão, ser expresso assim: ela anda com isso para a suprassunção de sua pressuposição, que é a imediatidade do objeto, e de

pô-la como determinada através do conceito. Esse comportamento negativo contra o objeto é igualmente muito negativo contra si mesmo, um suprassumir da subjetividade do *fim*. Positivamente, ela é a realização do *fim* (HEGEL, 1949b, p. 220).

Deste modo, ao se pôr na objetividade, o *fim* acaba por introduzir uma nova pressuposição, pois “no mesmo momento em que o sujeito do *fim* se determina, ele é referido a uma objetividade exterior, indiferente, que transforma aquela sua determinidade em igual, isto é, como um que deve ser posto através da determinação do Conceito, ou seja, em primeiro lugar como *meio* (*Mittel*) (HEGEL, 1949b, p. 220-221). Resguardando uma estrutura triádica, marca comum da dialética de Hegel, pode-se esquematizar o movimento proposto por Hegel nos seguintes traços:

Zweck → *Mittel* → *Objektivität (ausgeführter Zweck)* → *Rückkehr des Zweck in sich selbst*

O *fim* se inscreve na objetividade por intermédio do *meio*, instituindo um mundo no qual acaba por se reencontrar consigo mesmo. O *meio* acaba por exercer uma função precípua neste processo, em razão do “*fim* carecer de um *meio* para seu desenvolvimento, porque ele é finito” (HEGEL, 1949b, p. 221). Todavia, sendo um finito (*endlich*), o *fim* carece de um *meio* objetivo para concretizar seu desenvolvimento, isto é, a sua penetração na objetividade pressuposta. O *meio* assume a função de articular o entrosamento entre a subjetividade do *fim* e a objetividade regida pelas leis férreas da mecânica. Ele é, portanto, “um exterior contra o extremo do *fim* subjetivo e, assim, também contra o extremo do *fim* objetivo” (HEGEL, 1949b, p. 222). O *meio* torna-se, portanto, um conceito indispensável para articular, no nível lógico, a congruência entre o Conceito e a objetividade, antes afastados em seus extremos. Ele mune o *fim* subjetivo, que contém nele mesmo a força, o impulso para exteriorizar-se na objetividade, com os “meios” para concretizar tal exteriorização.

Na consecução da relação do Conceito com a objetividade, mediado pelo *meio*, o *fim* já se reflete em si mesmo, não obstante o seja ainda de forma inacabada. Na atividade teleológica, mediado pelo *meio*, o *fim* sabe que é ele que está a se imiscuir na objetividade. Somente quando essa atividade estiver concluída, quando o *fim* estiver posto em sua integralidade na objetividade, é que ele pode, de fato, refletir-se sobre si mesmo em toda sua inteireza. Já não subsistirá um conceito abstrato, indeterminado, em que seu conteúdo está nele mesmo, mas um Conceito que se incrustou na objetividade, que está agora de posse das condições necessárias para perfazer a totalização reflexiva da objetividade, não mais aquela objetividade exterior pressuposta no início da atividade, mas uma objetividade perpassada pelo Conceito, determinada pelo *fim*. Por essa razão, a atividade engendrada pelo *fim* e levada

a termo com o uso do *meio* assume a marca do negativo, pois é a “transformação e passagem da objetividade nela mesma nele [no conceito]” (HEGEL, 1949b, p. 225). Ou seja, a objetividade é recobrada nela mesma a partir do seu ser para o Conceito, que se totaliza no seu percurso de saída ativa de si e de seu retorno reflexivo para si.

O movimento exposto até o presente estágio contém um aspecto notável da filosofia hegeliana, especialmente quando do seu tratamento do *trabalho*. Chama atenção ao próprio Hegel a estrutura do movimento de saída de si do Conceito, sua penetração na objetividade e o seu retorno reflexivo a si. A notoriedade reside na inserção de um terceiro elemento entre o Conceito, o *fim subjetivo* e a *objetividade*, a natureza mecânica. Assevera Hegel, “que o *fim* se põe em relação mediada com o objeto e insere entre si e esse um outro objeto, pode ser visto como a astúcia da razão [*List der Vernunft*]. A finitude da racionalidade tem esse lado, como se observou, que o *fim* se relaciona com a pressuposição, isto é, com a exterioridade do objeto” (1949b, p. 226).

Assim, para superar a força das leis da objetividade, o *fim* se apropria de um objeto externo, que independente dele compartilha os aspectos do mundo objetivo, exterior, e o molda de acordo com seus desígnios. Há que se sublinhar aqui um aspecto essencial para compreender porque Hegel enfatiza o *meio*, pois este, enquanto ferramenta para almejar um *fim*, persiste em sua existência, à medida que esse, o *fim*, quando é alcançado, pode ser fruído. Ou seja, evanesce ao ser realizado. Já o objeto que serviu de *meio*, tendo resistido ao enfrentamento com o mundo objetivo, realizou sua função, ficando a disposição de uma nova tarefa. Por isso,

O arado é muito mais valioso do que são os gozos imediatos. A ferramenta se conserva, enquanto os gozos imediatos fenecem e são esquecidos. Nas suas ferramentas o ser humano possui o poder sobre a natureza exterior, mesmo que ele esteja, conforme os seus fins, muito mais subordinado a ela (HEGEL, 1949b, p. 226).³⁹

O produto da atividade teleológica constitui-se no conjunto de determinações que a subjetividade, o *fim subjetivo*, inscreveu na objetividade. Dele resulta que já não mais subsiste uma causalidade do mundo exterior independente da subjetividade – ao menos no que tange à Ideia absoluta, no que diz respeito ao conhecer e agir humanos. Pelo imiscuir-se do *fim subjetivo* na objetividade, erige-se a ponte entre a necessidade da objetividade imediata e a liberdade do Conceito. Tem-se, agora, uma unidade fundamental entre ambos, pois as determinações da objetividade adéquam-se às determinações da subjetividade, de modo que o

³⁹ Cabe recordar que, já no *Sistema de Eticidade*, Hegel concede à ferramenta uma importância seminal, pois ela representa a primeira vitória do espírito sobre a natureza. Nela se cristaliza a ação do espírito, que não é imediatamente devorada pelo gozo, o que Hegel também assevera nessa passagem da Lógica.

fim subjetivo pode agora reconhecer-se a si mesmo como uma força que ativamente alterou a objetividade, podendo, por intermédio de um perfazer reflexivo dessa, encontrar nela nada mais do que as suas próprias determinações, que foram inculcadas na objetividade com a utilização da potência do *meio*, da ferramenta. É exatamente em torno do conceito de ferramenta que se situa um ponto de acesso ao conceito de *trabalho* na *Ciência da Lógica*.

Portanto, a ferramenta representa, para Hegel, a primeira estrutura elementar de uma universalidade conforme a racionalidade, na qual o espírito sai da forma da pura subjetividade. E justamente por isso Hegel pôde, então, também entender o processo de formação do espírito, como ele se realiza historicamente, como trabalho do espírito, que nesse caminho se compreende a si mesmo em sua natureza universal. O *conceito de trabalho* [grifo meu – M.S.] tem, por isso, também um lugar sistemático na *Ciência da Lógica*, e, com efeito, uma função proeminente, a saber, na *Doutrina do conceito*, na passagem à Ideia. Com efeito, o espírito aqui já se libertou de toda naturalidade, e o trabalho já se tornou como que um trabalho puramente espiritual, entretanto ainda aqui Hegel o determina, mais uma vez, recorrendo à sua forma elementar, o trabalho na e junto à natureza (ARNDT, 2003, p. 129-130).

Também Hartmann (1999, p. 380), em seu denso estudo sobre a *Ciência da Lógica*, intitulado *Hegels Logik*, quando passa do *meio* para o *fim desenvolvido*, dá uma pista crucial para enquadrar a relação entre a temática do *trabalho* na Lógica com as demais obras de Hegel, a qual será desenvolvida com mais vagar a seguir. Isso porque o autor vê na função do *meio*, da ferramenta, tal como aparece no contexto da Lógica, uma correlação com a relação Senhor e Servo da *Fenomenologia do Espírito*, como ele afirma na nota 137 de seu estudo: “[neste contexto], é se levado a pensar na relação entre senhor e escravo na *Fenomenologia*”.

A atividade teleológica assume aqui uma função central da argumentação hegeliana, pois se a Ideia é a correspondência entre o Conceito e a realidade, o provimento das condições necessárias dessa correspondência, para que o devir da Ideia seja possível, é a tarefa premente que se apresenta. Hegel, mais uma vez, se insurge contra a tradição dualista da Modernidade, por exemplo, entre idealismo e empirismo, pois ambas correspondem a concepções unilaterais do conhecer, em que se toma ou o sujeito ou o objeto como sendo dados *a priori*, pré-existentes, sendo requerido para o ato do conhecimento tão somente um elo mediador entre ambos: a Ideia. Vê-se aqui a distância abissal que há entre o conceito hegeliano de Ideia do da tradição anterior, bem como da noção de correspondência. Se é verdade que Hegel emprega ambos os conceitos, não é menos verdade que seu sentido não é o mesmo.

Afirma Hegel que “a Ideia é a unidade do Conceito e da objetividade, o verdadeiro” (1949b, p. 238). Ora, dada a argumentação precedente, a Ideia hegeliana demanda uma longa cadeia de mediações, nas quais a atividade do Conceito paulatinamente vai se inscrevendo na objetividade imediata, marcando-a com seus desígnios. Neste sentido, tanto a noção de *ideia* como a de *correspondência* precisam ser compreendidas neste cenário de um processo de

devir, cujo produto está intimamente atrelado a uma atividade, a um trabalho do Conceito, no qual este sai do seu em-si (*an-sich*), abandonando-se ao outro. Hegel aduz à sua argumentação algumas exemplificações que podem esclarecer aspectos importantes de sua tese. Afirma ele,

Com efeito, o objeto mecânico e químico, bem como o sujeito sem espírito e o espírito consciente somente do finito, não de sua essência não têm, conforme sua natureza diversa, o seu conceito existente neles em sua forma própria livre. Mas, em geral, eles podem ser somente algo verdadeiro na medida em que eles são a unificação de seu conceito e realidade, de sua alma e de seu corpo. Totalidades como o Estado, a igreja, cessam de existir quando se dissolve a unidade de seu conceito e de sua realidade (HEGEL, 1949b, p. 238-239).

Todavia, pode-se legitimamente perguntar como nesses exemplos dados por Hegel é possível passar do Conceito para a *realidade*. Porém, ao se efetuar semelhante pergunta já se está concedendo espaço a uma distinção fundamental que Hegel faz entre uma realidade puramente empírica e uma *realidade* que já se adequou a seu Conceito. *Stricto sensu*, o que Hegel compreende aqui por realidade é inseparável do Conceito, isto é, só existe à medida que em algum grau realiza seu Conceito. No entanto, “nada impede que imaginemos um mundo, real, mas não existente, se o considerarmos como constituído de coisas empíricas, reais neste sentido, porém desprovidas de conceito” (ROSENFELD, 2007, p. 3).

A isso, Hegel acresce:

Porém, se um objeto, por exemplo, o Estado, não se adequa em nada a seu conceito, isto é, como se ele fosse em nada a Ideia do Estado, quando sua realidade, que é os indivíduos autoconscientes, não corresponde em nada ao conceito, assim sua alma e seu corpo se separaram; aquela viajaria para as regiões distantes do pensamento, essa seria resolvida nas individualidades particulares; mas na medida em que o conceito do Estado constitui sua natureza de maneira tão essencial, assim ele está neles como um impulso poderoso, [com] que eles são impulsionados ou a transferi-lo para a realidade, mesmo que somente conforme à forma de uma finalidade exterior ou aceitá-lo assim como é dado, ou ele serão forçados a se esfacelar (*zu Grunde gehen*) (1949b, p. 240).

O exemplo citado por Hegel é extremamente importante. Não importa aqui desdobrar as consequências que essa passagem da *Ciência da Lógica* tem para a filosofia política de Hegel, em especial à clássica objeção de necessitarismo que se faz à sua concepção de Estado. Cumpre tão somente notar o vínculo íntimo que perpassa a verdade do indivíduo e sua relação com o Estado, que é, nesse caso, o produto da ação dos sujeitos autoconscientes. Tanto a verdade de um quanto a verdade de outro são indissociáveis. O que importa não deixar cair em olvido é a dimensão ativa que Hegel concede ao indivíduo na realização da verdade do Estado – e essa dimensão que interessa sublinhar aqui, que tem por produto o Estado verdadeiro. Se o *fim* (no exemplo, o fim do indivíduo) contém esse impulso a se realizar, isto é, a incidir de maneira proativa sobre o dado, ele não é decorrência de um fatalismo, de um

conjunto de regras mecânicas que regem a objetividade. É a ação autoconsciente que assegura a consecução do *fim*. No caso da relação indivíduo/Estado, segue-se igualmente que a verdade de ambos, sua unidade, somente pode ser decorrência da ação dos indivíduos, que munidos de um “poderoso impulso” tornam a objetividade conforme o Conceito ao exteriorizarem suas marcas, de modo que o corolário de sua ação não lhes é algo estranho e muito menos oposto.

Hegel, situando-se criticamente no marco das conquistas modernas, distingue entre uma objetividade mecanicista, portanto determinada através de uma *Causis finalibus*, e aquele domínio peculiar da *Causis efficiens*. Não se define mais o conhecimento da *verdade* e do *bem* com uma correspondência a um fim pré-estabelecido, mas a partir do desdobramento do Conceito na realidade, que vai levando a um gradativo acesso ao conteúdo do *conhecimento* e do *bem*. Melhor dito, tanto o *conhecer* e o *bem* dependem de um desenrolar do Conceito na realidade. Tal inscrição na objetividade dá as condições exigidas para aferir as possibilidades para o Conceito reencontrar-se consigo mesmo na objetividade, portanto, aceder ao conhecimento, à Ideia, na medida em que essa se define precisamente em relação à congruência do Conceito com a realidade, da subjetividade com a objetividade. Igualmente a noção de *bem* é definida nesse embate entre o subjetivo e o objetivo, tendo sua definição atrelada à instauração das condições objetivas da realização daquele.

Primeiramente a Ideia subjetiva é impulso. Pois ela é a contradição do Conceito, de se ter por objeto e de ser a realidade, sem que o objeto, enquanto outro, seja algo independente contra ele, ou sem que a diferença de si mesmo de si tivesse de imediato a determinação essencial da diferença e do ser-aí indiferente. O impulso tem por isso a determinidade de suprasumir sua própria subjetividade, de fazer sua realidade primeira, abstrata, em uma realidade concreta, e de preencher ela com o conteúdo do mundo pressuposto de sua subjetividade. – De outro lado, ele se determina através disso assim: com efeito, o conceito é a certeza absoluta de si mesmo; mas, ao seu ser para si (*Für sich*) se opõe a sua pressuposição de um mundo sendo em si (*an sich*) (HEGEL, 1949b, p. 274-275).

O modelo teleológico que Hegel expôs até aqui continua atuante nos demais movimentos da Lógica até a Ideia absoluta, a saber, a Ideia do verdadeiro e a Ideia do bem, a Ideia teórica e a Ideia prática, cuja síntese é a própria Ideia absoluta. Tanto na conquista da verdade como no preparo prático do mundo para o Conceito, pressupõe-se duas atividades que fazem o *fim* sair de si mesmo: o conhecer (*erkennen*) e o agir (*handlen*). Pois, “na Ideia teórica, o conceito subjetivo está como o universal, em e para si livre de determinações, contraposto ao mundo objetivo. [...] Na Ideia prática, porém, ele está como o efetivo contraposto ao efetivo. [...] O sujeito reivindica para si mesmo a objetividade” (HEGEL, 1949b, p. 320). Isto é, a Ideia do verdadeiro se determina em função do objeto com o qual ela se defronta na objetividade, que é dado pela mesma, enquanto a Ideia prática determina o

mundo com o qual se defronta a partir do seu *fim*, ela não se conhece a si mesma em razão das determinações da objetividade, mas, ao contrário, determina a objetividade com suas determinações. Isso remete a uma estrutura que já se encontra desenvolvida na filosofia do espírito, na qual igualmente se encontra uma distinção entre espírito prático e espírito teórico, que serve de base para a passagem do Espírito Subjetivo ao Espírito Objetivo com base na categoria de vontade livre. E justamente tal transição é viável, pois o espírito quer mais do que simplesmente apreender teoricamente a totalidade, mas por ser um ser de vontade e desejos quer agir sobre ela, pois tem um arbítrio, um querer próprio⁴⁰.

O resultado, portanto, é que a objetividade perpassada pela subjetividade torna-se objeto de reivindicação do Conceito. É ele que se tem a si mesmo na objetividade, realizando, assim, “a unidade absoluta do Conceito e da objetividade”, a definição suprema da Ideia. Portanto, “o conceito como Ideia absoluta conhece a objetividade como o seu outro, como uma pressuposição prática posta por ele” (IBER, 2000, p. 30).

Todavia, há que se assinalar aqui, no contexto sistemático da filosofia de Hegel, uma questão fundamental: a objetividade tomada nela mesma não possui verdade? Ou seja, o objeto químico ou físico ou o sujeito destituído de espírito somente se tornam verdadeiros na medida em que são perpassados pela atividade do Conceito? O problema que se apresenta aqui é importantíssimo para a filosofia de Hegel, pois se a natureza tomada nela mesma não tem verdade ou não tem seu conceito existindo em si mesma, como pode se tornar objeto de apreensão da Ideia absoluta? No quadro de uma teleologia externa, essa questão torna-se irrespondível, porque o *fim desenvolvido*, no qual o Conceito se encontra nele mesmo, nada mais é que um “posto” pela sua atividade.

Para responder a essa questão, Hegel passa, então, da teleologia externa à teleologia interna. Na primeira, o fim transmutado para a objetividade é externo, isto é, não corresponde a um fim próprio da objetividade. Neste sentido, estar-se-ia próximo da concepção kantiana de teleologia exterior, na qual a objetividade é adequada a um parâmetro que lhe é externo: por exemplo, uma ideia da razão. Para Hegel, tal posição resulta inconsequente, pois justamente a lógica dialética não pode enformar o conteúdo empírico conforme uma forma, um fim *a priori*. Se conhecer a natureza se define pela exposição da unidade conceitual que apresenta a totalidade da mesma, isto é, do objeto em questão, a este deve ser ínsita uma estrutura racional. A realidade deve, portanto, corresponder às determinações do Conceito. Assim, Hegel vê-se instado a abandonar o quadro da teleologia externa e passar para o quadro

⁴⁰ Para uma articulação inicial entre a teleologia e a filosofia do espírito, ver Fulda (2002, p. 148-149).

de uma teleologia interna, na qual o fim seja interno à própria objetividade. Isso claramente implica num abandono do *trabalho* tal como foi explicitado até aqui e a passagem a uma nova estrutura conceitual.

A categoria de Vida (*das Leben*)⁴¹ torna-se um conceito chave para elucidar esse movimento de passagem da teleologia externa à teleologia interna⁴². O conceito de vida permite explicar a totalidade da objetividade como sendo articulada a partir de um fim interno, isto é, como uma objetividade na qual o Conceito se desenvolve internamente. Por isso, “a vida, considerada em sua ideia de forma mais precisa, é em e para si universalidade absoluta; a objetividade, a qual ela tem nela, é pura e simplesmente perpassada pelo Conceito, ela tem apenas ele por substância” (HEGEL, 1949b, p. 247).

É importante assinalar, portanto, que o conceito de vida permite a Hegel dar coerência ao seu sistema, pois é pressuposição básica do sistema que a Ideia absoluta da Lógica se desdobre na natureza e no espírito. Ora, isso demanda uma explicação satisfatória de como é possível que o real se articule numa teia conceitual consistente. Aliás, cabe aqui mencionar o exemplo que Hegel oferece ao leitor, no prefácio da sua *Fenomenologia do Espírito*, quando explica a contradição e a negação do movimento dialético. Hegel usa aqui o processo vital, a geração, o desenvolvimento e a morte da semente, da flor, do fruto, etc., para elucidar a totalidade que representa a árvore. Obviamente, há que se resguardar aqui a diferença da ideia de vida na Lógica e o conceito de vida biológico. Porém, no essencial, o que deve ser retido é justamente essa totalidade coerentemente organizada conforme o fim interno que caracteriza todo e qualquer processo vital.

Portanto, Hegel se vê forçado a abandonar o esquema da atividade teleológica, na qual é possível fundar uma teoria do *trabalho* e passar para o conceito de vida. Apenas ao dar à objetividade as determinações do pensamento é que o Conceito e a realidade podem convergir na Ideia absoluta. Em outras palavras, para não emperrar o progresso da Ideia até sua forma absoluta, Hegel é forçado a transitar do trabalho à vida. Ora, a questão que naturalmente se coloca aqui é, então, qual o estatuto do *trabalho* na *Ciência da Lógica*? É ele algo meramente instrumental para auxiliar na pavimentação da via pela qual se deve efetivar o primado da Ideia absoluta? A transição da teleologia externa à teleologia interna, para que o Conceito chegue até a Ideia absoluta, trará consequências importantes para o *trabalho* propriamente dito, pois, tal como na Lógica, o núcleo do sistema, também no seu desdobramento no

⁴¹ Para uma discussão mais aprofundada deste conceito, ver Rosenfield (2008).

⁴² Na presente pesquisa não interessa considerar se essa transição é correta ou não, mas somente afirmar que este é o modo de proceder de Hegel.

espírito o primado está antes na efetivação do *absoluto* do que na fundamentação de uma doutrina do *trabalho* propriamente dito.

2.2. A Dimensão Formadora do Trabalho no Espírito Subjetivo

Antes de analisar o que constitui o significado ontológico fundamental do conceito de *trabalho* em Hegel, especificamente em sua *Fenomenologia do Espírito*, há que se esboçar, de forma preliminar, qual a evolução que o mesmo tem na filosofia do autor, visto que não é de imediato que recebe tal definição. O filósofo espanhol radicado no México, Adolfo Sánchez Vázquez, em seu conhecido livro *Filosofia da Práxis*, indica ao menos três momentos cruciais da gênese e do desenvolvimento do conceito de *trabalho* na obra hegeliana precedente à *Fenomenologia do Espírito*. Diz o filósofo: “já encontramos o tema da prática, e concretamente do trabalho, em escritos anteriores à *Fenomenologia do Espírito*, obra que data de 1807; esses escritos são o *Fragmento de sistema* (1800), o *Sistema de Eticidade* (1802) e os cursos da *Realphilosophie* (1803-1804 e 1805-1806)” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 64-65). No que segue, apresentar-se-ão as linhas gerais da origem e do desenvolvimento da temática da prática, do *trabalho*, antes da *Fenomenologia do Espírito*, seguindo a interpretação de Sánchez Vázquez.

No *Fragmento de sistema*, diz Sánchez Vázquez,

Hegel se ocupa pela primeira vez do trabalho nos limites de uma problemática religiosa, característica das obras de juventude escritas no chamado período de Frankfurt (1797-1800) de sua atividade filosófica. Hegel vê na vida religiosa a superação do que na sua época ele chama de positividade ou objetividade morta, como passo necessário para que o homem se reintegre na totalidade ou unidade original da qual o pecado o afastou. Hegel examina sob esse prisma a relação do homem com os objetos. É preciso distinguir a relação normal que se estabelece na vida econômica quando o objeto é destruído para ser consumido, e a relação propriamente religiosa que se estabelece no ato do sacrifício em que o objeto é destruído sem que sua destruição corresponda a um fim determinado. No primeiro caso, trata-se de uma destruição útil; no segundo, de uma destruição sem finalidade alguma, inútil, ou destruição pela própria destruição. A destruição utilitária do objeto não significa uma destruição total deste, em virtude do que a objetividade não é negada totalmente. O sujeito não faz mais do que passar de uma objetividade a outra. Em contrapartida, no sacrifício como destruição não utilitária do objeto, o sujeito supera a objetividade morta e inerte, e aniquila assim o particular, integrando-se assim no movimento da vida infinita (1968, p. 65).

No contexto do *Sistema de Eticidade*, como o próprio título da obra já sugere, a preocupação teórica de Hegel transcende o âmbito de uma temática marcadamente religiosa, como era o caso do *Fragmento de sistema*, para uma discussão situada no contexto ético-político. Cumpre não olvidar que, para Hegel, a eticidade (*Sittlichkeit*) possui um conteúdo semântico peculiar, de modo que sua discussão não se resume a uma discussão de cunho

moral, como o nome pode, à primeira vista, sugerir. Resguardando o esquema categorial que Hegel utiliza, posteriormente, em sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, a Moralidade (*Moralität*) abrange a discussão moral desde o ponto de vista da subjetividade e a Eticidade discute o aspecto objetivo das relações sociais – moralidade social –, dos usos e costumes dentro dos quais o sujeito concretiza suas ações, leva a termo seus projetos. Assim, no *Sistema de Eticidade*, o *trabalho* é discutido não mais baseado no sentido religioso ou moral, mas sua reflexão se dá a partir do prisma da ética, da economia e da política, abarcados pela Eticidade. Neste contexto, segundo assevera Sánchez Vázquez,

[Hegel] Volta, por isso, a ocupar-se do trabalho. Hegel ainda não supera a definição de trabalho do Fragmento de sistema como *destruição utilitária de objetos* (grifo meu – M.S.), mas o trabalho se lhe apresenta aí ao mesmo tempo como uma relação peculiar entre os homens e os objetos, na qual se unem o subjetivo e o objetivo, o particular e o geral através da ferramenta. Esta é subjetiva na medida em que a utiliza o trabalhador e em que foi preparada por ele, e é objetiva por estar “objetivamente orientada em relação ao objeto do trabalho” (1968, p. 66-67).

Assim, para Hegel,

Na ferramenta, o sujeito faz um meio entre si e o objeto, e esse meio é a real racionalidade do trabalho; pois que o trabalho como tal e o objeto trabalhado são eles próprio meio, é uma mediedade formal na medida em que, para o qual eles são, é fora deles, portanto, a relação do subjetivo sobre o objetivo [é uma relação] completamente separada, permanece dentro apenas no subjetivo, no pensamento da inteligência (1974, p. 28).

Aqui se deixam captar alguns aspectos importantes da relação de Hegel com a economia britânica. Afirma ele que “a ferramenta está sob o domínio do conceito, e pertence, por isso, ao trabalho diferente ou mecânico” (HEGEL, 1974, p. 28). Ao vincular a natureza da ferramenta ao Conceito, Hegel extrai qualquer exclusividade inerente à ferramenta e ao seu possuidor. Ela é expressão de uma forma mediante a qual o sujeito quer e pode alterar a objetividade sem se submeter, ele mesmo, ao desgaste da atividade mediadora. A ferramenta torna-se, então, um auxiliar privilegiado para que o sujeito efetue a sua mediação com o objeto. Ela é uma das primeiras formas de materialização da racionalidade à medida que é a subsunção da intuição sob o conceito, diferentemente da fruição, que é a subsunção do conceito sob a intuição. Por isso, no dizer de Hegel, é *List der Vernunft*.⁴³ Por isso mesmo é a primeira forma de supressão do agora absoluto da imediatidade natural, ou seja, o primeiro passo da inscrição do *espírito* na temporalidade histórica.

O que merece uma ênfase especial é que o foco da ferramenta é exatamente o de viabilizar a mediação do sujeito com o objeto, seja qual for a determinação visada, seja ela

⁴³ Vide seção 2.1 do presente estudo.

utilitária ou não. Exatamente neste cenário a economia política entra em cena. Como foi mencionado precedentemente, para os economistas políticos, em especial Smith, o objetivo visado é o usufruto utilitário do objeto, portanto, há a predominância do aspecto econômico. Ou seja, a mediação do sujeito com o objeto se dá a partir do imperativo da satisfação das necessidades que lhe inerem. E as necessidades a serem satisfeitas sempre se ampliam mais, visto que paulatinamente o ser humano é arrancado de um estado natural, imediato, para incorporar-se num estado civilizado, encapsular-se no mundo da cultura, que é caracterizado, precisamente, pela criação de novas necessidades, não dadas pela imediatidade natural.

Um terceiro momento em que Hegel aborda a questão do trabalho antes da *Fenomenologia do Espírito* são os cursos da *Realphilosophie*. Para Sánchez Vázquez,

No primeiro curso da *Realphilosophie* estuda-se o trabalho em relação ao desejo e ao objeto do trabalho. No desejo animal, dirigido ao objeto no sentido de destruí-lo, são negados imediatamente tanto o desejo como o objeto desejado, o primeiro porque é satisfeito, e o segundo porque é destruído. Para que se mantenham os dois termos da relação, é necessário que seja suspendida a animalidade do desejo, e que um e outro deixem de estar numa vinculação imediata. É justamente o trabalho que introduz a mediação entre os dois termos opostos. Graças ao trabalho, o objeto se livra da destruição, ou, mais exatamente, é destruído e, ao mesmo tempo, se conserva. Por outro lado, ao tornar possível a relação entre os termos opostos que é negada no desejo animal, este se transforma em desejo humano. [...] No segundo curso da *Realphilosophie*, Hegel insiste na ideia básica exposta no curso anterior: o homem se eleva sobre uma vida meramente natural ao mediar o trabalho entre o desejo e a satisfação. Por sua vez, entre o homem e a coisa, a ação do homem se desenvolve mediante o instrumento, produzido também pelo trabalho (1968, p. 67-69).

A investigação hegeliana do *trabalho* nos textos que compõem a *Realphilosophie* traz aproximações importantes com seu respectivo tratamento na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, na definição do *trabalho* como a forma de mediação da subjetividade e da objetividade com a qual é possível explicar a autogênese do ser humano em geral. Nestes textos aparece, pela primeira vez, a inserção da ideia de desejo reprimido (*gehemmte Begierde*), a qual permite explicar como, através do *trabalho*, o ser humano instaura as condições para chegar à intuição de si. Pois diferentemente do puro desejo (*Begierde*), que literalmente devora seu objeto, sem deixar vestígios, sendo, portanto, um desejo circunscrito à animalidade, ao agora da naturalidade imediata, que evanesce assim que é satisfeito, o desejo reprimido, ao não devorar o objeto, mas ao transformá-lo, dando-lhe um feitio humano, o inscreve na temporalidade histórica.

Indubitavelmente, é no escrito da *Realphilosophie* que Hegel desenvolve mais detalhadamente sua doutrina do *trabalho*, com a vantagem de que este escrito, ao não fazer parte dos escritos sistemáticos de Hegel, está livre de uma metafísica do absoluto, a qual,

numa análise global da obra sistemática de Hegel, fornece elementos para as mais variadas críticas à sua filosofia, especialmente no cenário da discussão sobre o conceito de *trabalho*. Entretanto, por razões de pesquisa, o presente trabalho toma por referência os textos publicados por Hegel, portanto, os escritos sistemáticos sem, contudo, ignorar o caráter explicativo dos textos hegelianos pré-sistemáticos postumamente publicados.

Na investigação sobre o conceito do *trabalho* em Hegel, este procedimento torna-se deveras profícuo, pois não obstante sua reconhecida importância, seu tratamento nem sempre é tão delongado e minucioso nos escritos sistemáticos como nos escritos precedentes, de modo que, reiterando, essas fontes primeiras constituem um manancial valioso para iluminar a doutrina hegeliana do *trabalho*. Para a presente pesquisa, tal procedimento tem ainda outra justificação, pois boa parte da crítica radical que Hegel endereça à sociedade industrial, em que menciona com clareza cristalina os aspectos degradantes do trabalho na moderna sociedade industrial – o que Marx posteriormente põe sob a rubrica do *problema da alienação* – e que interessa sobremaneira à presente pesquisa, é feita nos escritos pré-sistemáticos, sendo que “apenas alguns ecos obscuros da mesma encontraram seu caminho na *Filosofia do Direito*” (AVINERI, 1972, p. 98), na qual o filósofo expõe seu pensamento sistemático sobre a filosofia política.

Ademais, cabe assinalar que os cursos da *Realphilosophie* II, que mais exaustivamente tratam do conceito de *trabalho*, foram proferidos no período letivo de 1805/1806, portanto, concomitantemente ao período em que Hegel está trabalhando com todo afinco na redação da *Fenomenologia do Espírito*, o que parece autorizar, no que concerne ao conceito de *trabalho*, uma aproximação entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Realphilosophie*, pois não parece haver razões para supor que as lições dadas por Hegel sejam absolutamente discrepantes com as reflexões que ele, simultaneamente, estava desenvolvendo em sua primeira grande obra, mesmo cientes de que, na *Fenomenologia*, Hegel está ancorando sua teoria no vir a ser do *espírito*. Ainda em relação à *Realphilosophie*, é importante caracterizar uma diferença profunda que marca este escrito com o *System de Sittlichkeit*, porque neste escrito ainda se está afastado de uma compreensão do trabalho como *ποίησις*, no sentido grego, retomado e valorizado pelos economistas políticos. Seguindo na esteira da interpretação de Sánchez Vázquez, no *System de Sittlichkeit*, o trabalho fica reduzido a uma destruição utilitária do objeto, sem propriamente produzir algo – com exceção, é claro, da ferramenta. Já na *Realphilosophie*, este cenário se altera significativamente, pois como diz Hegel, “o trabalho é o transformar-se do si em coisa” (1974, p. 219).

A explicitação da dimensão formadora do *trabalho*, estruturada a partir da forma lógica do trabalho, tal como ela pode ser exposta a partir da *Ciência da Lógica*, requer que se explicita a mediação entre sujeito e objeto não mais no âmbito do devir do Conceito, mas no percurso da consciência natural, inculta, ao saber absoluto. A consciência, para se elevar ao saber absoluto, defronta-se com uma objetividade a ser elaborada. É essa elaboração que é uma condição imprescindível para que a consciência se torne uma consciência científica.

A primeira consideração a ser feita decorre da própria formulação do problema, a saber, de que há uma “relação” fenomenológica entre sujeito e objeto ou, ao nível lógico, entre o Conceito e a realidade e que tal relação é a chave para se compreender a formação do ser humano. Presume-se aqui, à diferença do idealismo subjetivo de Fichte, por exemplo, que a atividade do sujeito não se concretiza somente na subjetividade incondicionada do Eu, chegando este à sua verdade tão somente a partir de uma relação egocêntrica, aonde o outro (não-Eu), o limite através do qual o Eu chega à sua verdade, é posto por ele mesmo, ou seja, é uma pura determinação do Eu. Isso indica, sem rodeios, a via de argumentação que Hegel vai seguir para mostrar como a consciência pode se desdobrar em consciência de si. Refutando o idealismo subjetivo de Fichte, do $\text{Eu}=\text{Eu}$, Hegel atrela a realização da verdade da consciência, de seu desdobramento como consciência de si, a uma relação com um não-Eu genuíno, portanto, não posto pelo Eu⁴⁴.

Em outras palavras, o que define a distinção entre o idealismo subjetivo de Fichte do idealismo objetivo ou absoluto, que, para Hegel, é o antídoto para as limitações teóricas decorrentes do idealismo subjetivo, é a independência do ser frente ao pensar. Ora, o problema nuclear de Hegel é justamente o de demonstrar, dada a independência entre ser e pensar, em que um não é redutível ao outro, como é possível o Conceito se exteriorizar na natureza e no espírito sem, contudo, perder-se numa ou noutra. Por esta razão, o que deve ser inquirido é como o Eu pode recobrar a Ideia que se desenrolou na natureza e no espírito desde uma perspectiva em que ser e pensar, sujeito e objeto não são absolutamente distintos – e essa identidade, como já foi referido, Hegel visa com a exposição do saber absoluto.

Contudo, o idealismo objetivo que Hegel defende não pode incorrer nos equívocos filosóficos de Schelling já salientados, que buscou, pela primeira vez, desdobrar o idealismo

⁴⁴ O conceito hegeliano de natureza se situa entre dois extremos. Por um lado, recusa que a natureza possa ser reduzida, tal como sucede na Ciência moderna, a uma matéria morta, que subsiste independentemente de qualquer ação humana, sendo somente objeto de formalização matemática e, de outro, uma concepção que nega à natureza uma existência autônoma, reduzindo-a ao espírito, como Fichte o faz. Uma concepção de natureza que a cliva em primeira natureza (*erste Natur*) e segunda natureza (*zweite Natur*) permite que se possa conceber a natureza – a primeira – como um substrato independente, uma objetividade independente, a qual, contudo, não é impermeável pela ação humana, pelo trabalho humano, que ao inscrever sua subjetividade na objetividade, sem negá-la, dá-lhe um novo estatuto – é a segunda natureza.

objetivo, isto é, uma mediação entre natureza e espírito, a unificação do diverso no absoluto, mas que fracassou em seu intento dado o ponto de partida incorreto de sua filosofia, conforme a crítica de Hegel. O saber absoluto, a identidade entre ser e pensar deve decorrer da atividade mediadora, do movimento de alienação do *espírito* e não imediatamente, como um tiro de pistola. Por isso, a filosofia especulativa de Hegel busca reconstituir a totalidade do movimento do devir do Conceito, desde a sua gênese, para evitar as insuficiências teóricas decorrentes de uma concepção subjetivista, formalista do conhecimento, que, ao fixar, pelo entendimento, oposições inconciliáveis entre sensível e inteligível, interior e exterior, finito e infinito, sujeito e objeto, acaba por liquidar aquilo que configura o saber filosófico ou o fundamenta numa base equivocada.

Neste sentido, a concepção hegeliana de *trabalho* deve ser investigada justamente no percurso da efetivação do saber absoluto, pois se se parte do pressuposto de que ele é inalcançável – recusa de Kant – e seu conhecimento não pode se assentar numa intuição intelectual – recusa de Schelling –, ele deve ser demonstrado a partir da relação dialética entre sujeito e objeto, entre finito e infinito. Precisamente por isso a doutrina hegeliana de *trabalho*, não mais como o *trabalho* do Conceito da Lógica, mas como *trabalho* propriamente dito, aparece no contexto dos escritos sistemáticos na *Fenomenologia do Espírito*, numa passagem conhecida como a dialética do senhor e do escravo. Pressuposto que a realização da verdade da consciência depende de sua relação com um objeto genuíno, há que se investigar como essa relação se efetiva. No momento da razão observadora, antes de chegar à razão ativa, assevera Hegel,

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 atividade mesma. A boca que fala, a mão que trabalha – e também as pernas, se quiserem – são os órgãos que efetivam e implementam, que tem neles o agir como o 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* (grifo meu – M.S.) 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 (1992, p. 198).⁴⁵

⁴⁵ Linguagem e trabalho são, portanto, as formas de mediação com as quais o sujeito se medeia com o objeto. Aliás, a linguagem é a forma mediante a qual o ser humano concretiza, pela primeira vez, seu domínio sobre o mundo através da nomeação dos objetos. Entretanto, não obstante esse papel central da linguagem, a forma de mediação, que é o cerne da presente investigação é o trabalho. O que implica, assim, no não tratamento do tema da linguagem. Apenas cabe sublinhar que, na *Realphilosophie* 1805/1806, Hegel, antes de se dedicar a deslindar o conceito de *trabalho*, se ocupa da linguagem, que ele define como “a força que nomeia” (1974, p. 206). E pela sua capacidade de dar nomes, de responder à pergunta: o que é isto? Dizendo que é uma pedra, uma ferramenta, é que o ser humano começa a estruturar um mundo que se lhe é peculiar, mediado pela linguagem. Aliás, “Adão deu a todas as coisas um nome. Este é o majestoso direito e a primeira tomada de posse de toda a natureza e o trabalho da mesma pelo espírito. λόγος [é] razão, essência da coisa e do discurso, coisa e dito, categoria. O ser humano se dirige à coisa como a sua [coisa] e vive num mundo natural, em seu mundo, e este é o ser do objeto” (HEGEL, 1974, p. 207). Da linguagem promana, portanto, a primeira articulação consistente entre espírito e

No desenvolvimento da dimensão formadora do trabalho, três conceitos são absolutamente centrais, quais sejam: *Äusserung*, *Entäusserung* e *Entfremdung*, cuja tradução corrente adotada na literatura filosófica hegeliana brasileira, a qual é adotada aqui, é externalização, exteriorização e alienação, respectivamente⁴⁶. A menção ao esquema conceitual é importante, porque permite aprofundar os alcances teóricos ínsitos ao problema do *trabalho*. Pois embora se esteja, num primeiro momento, realçando a dimensão formadora do trabalho, absolutamente central no percurso de exposição do *saber absoluto*, esta constitui somente uma das possibilidades intrínsecas ao *trabalho*, caracterizada pela *Entäusserung* (exteriorização), que constitui a exteriorização da subjetividade na objetividade, em que ao fim do movimento aquilo que foi exteriorizado retorna à consciência, podendo ela ver-se a si mesma neste seu ser outro gerado na esfera da objetividade – o que contrasta com a mera externalização, que é um simples sair de si, sem nenhum compromisso em retornar a si⁴⁷, na qual o externado se esvai na exterioridade.

Antes de avançar na argumentação, é importante se deter um pouco mais na tríade conceitual referida. Não obstante se atribua aqui um sentido preciso a esses três conceitos, seu uso filosófico nem por isso está livre de controvérsias. Em Hegel, esses conceitos aparecem em diversos contextos de sua obra, exigindo do intérprete um esforço exegético para compreender o sentido no qual está ocorrendo. Por exemplo, o conceito de *Entäusserung* aparece tanto na discussão hegeliana do Direito Abstrato, na *Filosofia do Direito*, em que Hegel trata da *Entäusserung* da propriedade, bem como numa passagem dos escritos de Nürenberg, em que Hegel, ao escrever sobre a relação senhor e escravo, no § 36, afirma que “seu trabalho a serviço de um outro é uma exteriorização de sua vontade [...] com a negação de seu desejo, a formação positiva das coisas exteriores através do trabalho, na medida em que por ele transforma as suas próprias determinações na forma das coisas e se intui na sua obra como um objetificado”. Importante sublinhar que é precisamente nesse sentido que se interpreta aqui o movimento de formação pelo trabalho expresso por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, na seção em que trata novamente o tema da dialética do senhor e do escravo.

natureza. A capacidade de dar nomes faz com que a natureza seja não mais uma natureza imediata, mas uma natureza configurada a partir da ação do espírito através da palavra. Mais do que um simples sopro, a palavra dita cria uma relação peculiar com o nomeado, porque este já não é mais um simples ser da natureza, mas é para alguém que nela se reconhece.

⁴⁶ Cabe não ignorar que tal opção terminológica da literatura filosófica sobre Hegel no Brasil se deve muito à tradição francesa. O uso desta terminologia torna-se também por essa razão difundida por pesquisadores brasileiros formados na escola francesa como é caso, por exemplo, de Denis Rosenfield, que em sua obra *Política e Liberdade em Hegel* usa a tradução aqui utilizada para os referido termos. Quanto a isso, ver também Jarczyk (1984, p. 118).

⁴⁷ O canto de um passarinho, por exemplo, é uma externalização dele sem, contudo, implicar na geração de algum elemento persistente na realidade onde o pássaro, se tivesse consciência, pudesse se reconhecer.

Também o conceito de *Entfremdung* aparece em distintos contextos da obra de Hegel. Mas, no sentido em que é relevante aqui, ele aparece particularmente na *Fenomenologia do Espírito*. Ou seja, para se autoconhecer, “o espírito tem que recorrer a um processo ao longo do qual se separa de si mesmo, se torna outro, vale dizer, cria objetos até que, ao chegar à fase final [de seu autoconhecimento], se dá conta de que aquilo que apresentava como objeto era ele mesmo, mas como se fosse alheio, alienado” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1983, p. 64). Ou seja, o espírito [vide, por exemplo, a seção VI, item B da *Fenomenologia do Espírito*, que tem por título O Espírito Alienado de Si Mesmo. A Cultura] se aliena de si mesmo para que no fim do processo se encontre a si mesmo no seu ser outro. Mas, quando ele se dá conta de que esse outro não é alheio, estranho, no fim do processo, no saber absoluto, Hegel, na seção III (que leva precisamente esse título: O Saber Absoluto), já no primeiro parágrafo, não fala mais de *Entfremdung*, mas de *Entäusserung*.

Em torno do uso desses conceitos se desdobram discussões importantes da filosofia alemã clássica pós-hegeliana, especialmente em Feuerbach e Marx. Enquanto para Hegel o conceito de alienação assume um sentido positivo, uma condição sem a qual o espírito não lograria êxito no seu percurso de autoconhecimento, para Feuerbach e Marx, o conceito de *Entfremdung* é eminentemente negativo: em Feuerbach, é a perda da subjetividade no produto da atividade da consciência e, em Marx, é a perda da subjetividade no produto da atividade do trabalho material-sensível⁴⁸. Precisamente na discussão dessa questão se desdobram as filosofias de Feuerbach e Marx. Em função de sua estrutura argumentativa na *Fenomenologia do Espírito*, Marx objeta Hegel de não distinguir adequadamente os conceitos de *Entäusserung* e *Entfremdung*, usando-os como equivalentes, mas adotando a carga semântica de *Entäusserung*, isto é, conferindo-lhe um significado positivo a partir do resultado do percurso fenomenológico, em que a alienação foi supprassumida, de modo que, agora, o outro não é mais estranho ao espírito, mas é sua própria *Entäusserung*.

Neste sentido, o *trabalho* é tomado numa acepção positiva, pois é a exteriorização, o tornar-se coisa da subjetividade, das potencialidades humanas, que servem de base para que o sujeito possa chegar à sua verdade, ao conhecimento de si. Analisando este movimento na análise do conceito de propriedade em Hegel, Rosenfield destaca-o nos seguintes termos:

O ato graças ao qual a vontade introduz as suas próprias determinações vem a ser, filosoficamente formulado, a base da refutação hegeliana do materialismo e do idealismo, pois esta ação transforma a objetividade natural das coisas, a sua independência, em um momento do processo pelo qual a vontade começa a ser ela

⁴⁸ Cf. Sánchez Vázquez (1983, p. 70). Aqui o autor também desenvolve um quadro comparativo muito sugestivo das diferenças existentes no uso que cada autor faz do referido conceito.

mesma na exterioridade do ser-outro; a subjetividade, por sua vez, concretiza-se, torna-se finita, sai das nuvens da pura abstração interior e desse modo “supera a oposição entre uma “coisa-em-si” e um “sujeito transcendental”, ou entre um mundo de objetos “completamente independentes” da consciência e a sua “representação” intelectual. Ambas tornam-se momentos, “seres-postos”, de uma mesma relação de efetividade (1995, p. 79-80).

Precisamente este aspecto é que expressa a dimensão formadora do *trabalho* tal como é formulada por Hegel na dialética do senhor e do escravo, em que a consciência escrava conquista sua verdade pelo refreamento do desejo, que derrotando a imediatidade do desejo desenfreado inscreve, pela ação mediadora do *trabalho*, os vestígios de sua subjetividade na exterioridade, podendo, destarte, o escravo reconhecer-se a si mesmo na exterioridade do ser-outro. Assim, é pelo elemento da permanência, pela inscrição da subjetividade na objetividade não destruída, mas elaborada, que a consciência de si escrava chega à sua verdade. Cabe aqui destacar, uma vez mais, a profunda agudeza com que Hegel resolve a questão do *trabalho* em sua filosofia, pois diferentemente de Aristóteles, para o qual a negação da verdade do escravo, seu rebaixamento à categoria de instrumento se dava pela sua vinculação ao *trabalho*, uma vez que pelo *trabalho* se negava a realização daqueles atributos indispensáveis à realização do ser humano livre, o escravo chega à sua verdade exatamente pelo *trabalho*.

Obviamente, há que se considerar aqui que a subjetividade, tal como é compreendida pelos modernos⁴⁹, não era compartilhada pelos gregos, logo, por Aristóteles. Desse modo, a possibilidade de compreender a dimensão formadora do *trabalho* se tornava limitada, na medida em que tal mediação exige-se dois polos, a subjetividade e a objetividade, e, no contexto grego, não existia um dos polos, a saber, a subjetividade⁵⁰. Ferrarin aponta a questão do trabalho em Hegel, contraposto à Antiguidade, nos seguintes termos:

Porque o trabalho é negatividade e *Bildung*, a formação da objetividade e a humanização da natureza, ele é a auto objetificação do espírito e, eventualmente, o escravo consegue o reconhecimento do senhor como sendo consciência de si. Todo o trabalho do espírito é autoafirmação; ele tem uma dignidade que não lhe era reconhecido em Aristóteles ou nos gregos em conjunto, para os quais a produção, no melhor dos casos, era incompleta, e estava em forte oposição com a ação, a qual somente podia ser um fim em si mesmo. Apenas com Lutero e Calvino toda

⁴⁹ A subjetividade, para Hegel, veio à luz com o devir do mundo cristão. Por isso, a razão dela ser algo alheia ao mundo grego.

⁵⁰ Aliás, o reconhecimento da subjetividade viabilizou a resolução de um problema central na Modernidade, mais precisamente, na economia política, qual seja: o problema da determinação do valor. Na medida em que não se reconhecia a dimensão subjetiva, desconhecia-se, igualmente, a igualdade entre os seres humanos, sendo, aliás, a desigualdade natural entre os seres humanos era um preconceito popular comum à época de Aristóteles. Assim, o valor tinha que ser determinado com base em algo exterior, que era o dinheiro. Centrada na igualdade jurídica entre os seres humanos, graças ao reconhecimento da subjetividade, a Modernidade pode determinar o valor com base no trabalho humano (trabalho abstrato), despendido na confecção de cada produto. Isso era inviável na economia aristotélica, pois como colocar como padrão de medida algo profundamente desigual? Como comensurar o trabalho de um escravo com o de um meteco, se estes ocupavam posições distintas na hierarquia social?

distinção natural na atividade desaparece, deixando espaço para a noção de que todo o trabalho humano é igual no serviço a Deus, desta maneira igualmente merecedor de respeito. O trabalho adquire uma relevância ética para Hegel e reflete o entendimento moderno da superioridade da liberdade sobre a natureza (2001, p. 353).

Se é verdade que o trabalho possui uma relevância ética para Hegel, à medida que expressa a liberdade humana frente ao determinismo mecanicista da natureza na acepção moderna, tal não é o caso na tradição moderna liberal bem como na filosofia alemã pós-hegeliana, como em Schopenhauer e Nietzsche⁵¹. Nessas vertentes, é o *otium* que é pressuposto para a liberdade, para o mundo da cultura ao invés do trabalho. Mas, “essa celebração do *otium* como pressuposto indispensável é um motivo que, ao contrário, está completamente ausente em Hegel”. E prossegue: “Não por acaso, um celeberrimo capítulo da *Fenomenologia* demonstra a superioridade até mesmo cultural do trabalho dos escravos com respeito ao *otium* dos senhores” (LOSURDO, 1998, p. 210).

A interpretação de Losurdo da articulação entre *trabalho e liberdade*, a qual opõe Hegel – e também Marx – a uma larga tradição que contrapõe a liberdade, o mundo da cultura ao trabalho, tratando-o como algo servil, oferece uma rica porta de entrada à *Fenomenologia do Espírito* e ao conceito de *trabalho* tal como ele aparece aí.

Na primeira parte desta pesquisa⁵², buscou-se demonstrar que o autor da *Fenomenologia do Espírito* tem um modo peculiar de defender a possibilidade do conhecimento sem se enredar pelas contradições insolúveis nas quais adentraram as teorias filosóficas modernas, quando estas, cegadas pela busca de um fundamento último e seguro do conhecimento, acabaram por cair em dualismos profundos, tais como, por exemplo, sujeito e objeto, finito e infinito, natureza e liberdade. Esses dualismos implicam no abandono do propósito de explicar a realidade como uma totalidade organicamente articulada, o que precisamente define a atividade filosófica na acepção hegeliana.

A alternativa vislumbrada por Hegel passa necessariamente por uma inversão significativa no modo de conceber o sujeito. Falar em sujeito sem mergulhar no percurso de seu próprio vir a ser é, para Hegel, um *nonsense*. Por isso, Hegel define a consciência de si como desejo, pois é no seu intercâmbio permanente com a realidade que ela concretiza seu devir. Porém, para suprassumir (*aufheben*) a animalidade contida no desejo, a consciência de si precisa buscar um objeto peculiar de satisfação para um tipo específico de desejo. E, como diz Hegel, a consciência de si quer ser reconhecida. Ora, mas como ela pode ser reconhecida? Quem a reconhece? Isso evoca novamente a definição hegeliana da consciência como desejo.

⁵¹ Cf. Losurdo (1998, p. 226).

⁵² Particularmente a parte final da seção 1.1.

Ao ser desejante, ela é impelida a entabular uma intensa relação com a exterioridade, que leva à transformação do objeto, o qual, inversamente, conduz igualmente à própria transformação do sujeito. Ou seja, o resultado da mediação do *trabalho*, pelo qual se dá a mediação entre sujeito e objeto não é assimétrico, em que somente o objeto é modificado, mas é simétrico: tanto sujeito e objeto se transformam no fim da relação de mediação⁵³. Mas a satisfação visada ganha novas conotações no estágio da consciência de si, porque a própria consciência, ao se tornar o outro dela mesmo (ser-para-outro), isto é, como objeto, cria uma duplicação na categoria de objeto. Pois,

A consciência tem de agora em diante, como consciência de si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual, porém, é marcado com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição do primeiro objeto. [...] para nós, ou em si, o objeto que para a consciência de si é o negativo, retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência também. Mediante essa reflexão sobre si, o objeto veio a ser vida. O que a consciência de si diferencia de si como essente não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo (HEGEL, 1992, p. 120-121).

Ora, se há uma duplicação no que concerne ao objeto, há também uma gradação nos níveis de desejo e sua respectiva satisfação. Decerto, o desejo que é satisfeito por um objeto inanimado não é o mesmo que aquele satisfeito por um objeto animado. Da mesma forma, também há uma distinção no que tange ao desejo satisfeito mediante a destruição do objeto e aquele mediante a conservação do mesmo. Essa diferenciação é perceptível nas várias formas de vida natural, seja essa uma vida meramente orgânica, seja ela uma vida que reflete sobre si mesma, isto é, na distinção entre aqueles seres que alcançam um simples sentimento de si (*Selbstgefühl*) e aqueles que se tornam conscientes de si (*Selbstbewusstsein*). Contudo, no percurso argumentativo da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel concede um espaço privilegiado para aquelas formas de desejo que correspondem às da vida refletida sobre si mesma, isto é, da consciência de si. Essa questão fica particularmente interessante quando uma consciência de si se torna objeto de satisfação para outra consciência de si.

Evidentemente, a satisfação do desejo que uma consciência de si A pode obter a partir de uma consciência de si B se inclui naquele grau de satisfação em que o objeto é um objeto animado e que não pode ser destruído, mas preservado, para satisfazer o desejo – o que, aliás, evoca certa paradoxalidade na dialética do senhor e do escravo. Neste sentido, há que se perguntar o alvo que Hegel intenta alvejar quando ele enquadra a consciência de si no nível de “objeto” de satisfação do desejo. É útil, neste contexto, remeter à passagem da

⁵³ Para uma explicação mais detalhada, ver Lange (1980, p. 46).

Fenomenologia do Espírito na qual Hegel escreve que “a consciência de si é em si e para si quando e porque é em si para outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (1992, p. 126).⁵⁴ Bem entendido, a consciência de si, para se realizar enquanto tal, precisa tanto ser reconhecida por outra consciência de si bem como reconhecer outra consciência de si. Contudo,

Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim a sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como um objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto fosse [apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito de reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro. [...] Esta apresentação é o agir duplicado: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do outro. Mas aí está presente também o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências é determinada de tal modo que elas provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte (HEGEL, 1992, p. 128).

Em última instância, portanto, a dialética do reconhecimento desemboca numa luta de vida ou morte, onde os desafiantes ainda não levaram a cabo “o movimento da abstração absoluta”. Vale dizer, não abandonaram todo o conteúdo imediato para se colocarem numa posição de iguais a si mesmo. Pela luta de vida ou morte tal abstração se realiza. Através da luta pelo reconhecimento a consciência de si prescindirá do conteúdo imediato que é a própria vida. Ser reconhecido, elevar-se à verdade, conquistar a liberdade são os movimentos que impelem a consciência a não temer a morte, isto é, desvencilhar-se do imediato. Ou seja,

Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência de si não é o ser, nem o modo imediato como ele surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência de si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência de si independente (HEGEL, 1992, p. 128-129).

A luta de vida ou morte engendra uma situação paradoxal. Por um lado, é necessário que cada consciência de si arrisque sua própria vida, pois a luta é de vida ou morte; por outro, a preservação da vida é um pressuposto para a efetivação do reconhecimento. Isso porque para assegurar a finalidade da luta, o próprio reconhecimento, é necessário que A e B, se

⁵⁴ Cumpre assinalar, rapidamente, uma breve passagem da *Grundlage des Naturrechts* de Fichte, onde o autor desenvolve os contornos dessa discussão acerca da noção de reconhecimento. Afirma Fichte: “o ser humano (e assim em geral todos os seres finitos) somente se torna humano entre seres humanos. E porque ele não pode ser nada outro, e não seria nada, assim devem existir mais [humanos]” (FICHTE, 1971, p. 3). Adiante, afirma: “a relação de seres livres um em relação ao outro é por isso uma relação de uma reciprocidade através de inteligência e liberdade. Nenhum pode reconhecer o outro se ambos não se reconhecem mutuamente: e nenhum pode tratar o outro como um ser livre se ambos não se tratam assim mutuamente” (FICHTE, 1971, p. 44).

quiserem o reconhecimento um de outro, não levem a luta às últimas consequências. Mas, essa situação não está dada no início do movimento. Ela se resolve ao longo da luta, onde uma consciência de si teme a morte, isto é, quer um conteúdo imediato, a vida e, portanto, aceita cessar a luta, subjugando-se ao vencedor. Deste modo, Hegel extrai os dois antagonistas da luta de vida ou morte, a saber, senhor e escravo. O senhor, aquele que se libertou de toda a imediatez, não temeu a morte, garante agora o reconhecimento do escravo. Este, por sua vez, submete-se ao senhor, sendo o elemento que assegura a satisfação dos desejos deste. Assim, agora o escravo é o instrumento (literalmente aquilo que o escravo era na concepção aristotélica) de satisfação dos desejos do senhor, que não estabelece nenhum vínculo com a objetividade do mundo, restringindo sua existência a um gozo desenfreado dos produtos elaborados pelo escravo.

Entretanto, ao assumir uma posição de subordinação, ao escravo é vedada a possibilidade de satisfazer os seus desejos através daquilo que ele engendra pelo seu *trabalho*. Isso implica numa inibição do gozo, um refreamento do desejo, que assegura que aquilo que é elaborado pelo escravo assume, frente a ele, uma existência independente, permanente, visto que não pode ser destruída pelo seu gozo. Desta forma, Hegel argumenta por um caminho diverso que não o da luta para demonstrar a via através do qual o escravo chega à sua verdade, elevando-se sobre a imediatidade do desejo. Assim,

O sentimento da potência absoluta em geral, e em particular o do serviço, é apenas a dissolução em si; e embora o temor 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. No momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor, parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém a sua independência. O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso sentimento de si mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo ou o subsistir. O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. [...] esse meio termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou a puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer (HEGEL, 1992, p. 132).

Pelo *trabalho* o escravo chega à verdade de si, se liberta de toda imediatez. Inibindo seu desejo, não estando dominado pela pura naturalidade da vida ou, se assim se quiser, não mais determinado tão-somente pelos impulsos naturais. O escravo elabora um mundo com uma face peculiar, no qual ele pode se reconhecer como autor, isto é, sai do em-si, abandona-se ao outro, reconhecendo-se a si mesmo neste seu ser para outro, isto é, torna-se um em-si e para-si. E isso pela sua capacidade de agir sobre a objetividade dada, mas não com vistas à satisfação de seus desejos imediatos. Assim, o fruto de sua ação responde não ao desejo imediato, mas ao elemento da permanência, que assegura o reconhecimento do escravo a

partir daquele seu ser outro engendrado na exterioridade. Disso resulta, então, que não persiste mais uma subjetividade abstrata nem uma objetividade pura, mas ambas se condicionam reciprocamente até chegarem ao ápice no saber absoluto.

Resta, contudo, destacar que não obstante este seja o quadro que se desenhou após a luta de vida ou morte, esse movimento ajuda a sustentar aquilo que Hegel busca destacar na passagem da consciência para a consciência de si, qual seja: da solução do problema do dualismo entre sujeito e objeto. Pois seja a verdade do senhor, seja a verdade do servo, as duas foram conquistadas não a partir de um sujeito separado do objeto, duma separação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, mas a partir de uma mútua determinação, em que o sujeito atuando sobre o objeto e o objeto condicionando o sujeito instauram um cenário de mútua determinação, no qual a verdade não pode ser alcançada desde um ponto de vista de uma exterioridade, do entendimento, mas exige a objetificação da consciência na sua passagem à consciência de si, de modo que ela estando agora imersa no mundo, tendo transmutado o ser no pensar e o pensar no ser, pode se desdobrar no momento Razão até alcançar o saber absoluto.⁵⁵

Deste modo, é na interdição do gozo absoluto, refreando seu desejo de destruição do objeto, característica da consciência natural, que o escravo chega à sua verdade, conquista sua liberdade⁵⁶. Assim, pelo trabalho, “o subjetivo se torna objetivo no produto e, desse modo, cria um mundo próprio. O produto de seu trabalho já não é um em si, mas um para si. É possível reconhecer-se nos produtos que criou. Transformado a natureza, o escravo reconhece a sua própria natureza” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 75). É o trabalho que sanciona a efetivação do movimento do em-si, para-si e do em-si e para-si, pois leva a termo a passagem do subjetivo ao objetivo, instaurando as condições objetivas requeridas para que a consciência

⁵⁵ Esse é um aspecto importante a ser salientado, enfatizado, porque o propósito visado aqui foi muito específico. Por isso é crucial não perder de vista que o segundo grande bloco da *Fenomenologia do Espírito*, que se ocupa do espírito, trata de aspectos centrais para o desdobramento do tratamento hegeliano do trabalho, pois trata do desenvolvimento não da consciência compreendida individualmente, mas enquanto espírito universal, que diz respeito ao desenvolvimento do gênero humano, que pode ser posta sob a rubrica de *povo*, pois é sempre num povo específico que a *eticidade* (*Sittlichkeit*) se desdobra. Este aspecto é tratado com mais vagar na seção 2.3 deste trabalho.

⁵⁶ Porém, há que se ter muita atenção quanto ao desdobramento da questão da liberdade neste estágio de argumentação da *Fenomenologia do Espírito*. Pois, “enquanto o senhor, por não criar, por não transformar coisas, não se transforma a si mesmo e não se eleva, portanto, como ser humano, o escravo se eleva como tal e adquire consciência de sua liberdade no processo do trabalho. Mas apenas eleva-se à consciência de sua liberdade, não à realização desta. O escravo só se liberta idealmente, e as filosofias que vêm depois da derrocada do mundo antigo são a expressão dessa consciência da liberdade que só se realiza no plano do espírito” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 75). Com efeito, não é por acaso que, nas páginas subsequentes à dialética do senhor e do escravo, Hegel analise a filosofia estoíca, cética e da consciência infeliz, da religião cristã. Pois ao serem expressões de uma liberdade ideal, comportam potencialmente as contradições mais extremas do mundo real.

de si possa chegar à sua verdade. Santos desdobra essa dimensão formadora do trabalho da seguinte forma:

A formação tem uma significação positiva que transforma o ser-para-si puro em ser existente, mas possui também a significação negativa voltada contra seu primeiro momento, o medo. Deste modo, a negatividade da formação da coisa torna-se negatividade própria, isto é, o ser-para-si de quem trabalha suprime e sublima o que existia como algo autônomo e contraposto. Assim ela destrói esse negativo estranho e se põe como tal no elemento da permanência, tornando-se ela mesma o próprio ser-para-si. A gênese desse ser-para-si é diferente daquela que o senhor experimentou na luta. Neste, o ser-para-si é um outro tornado escravo, ou é apenas para a consciência, mas nada a equipara a consciência de si do escravo, que conquistou a própria independência com o próprio trabalho. Por isso, o ser-para-si lhe pertence como algo que ele arrancou à natureza e elevou à verdade do espírito. Desta maneira ele encontra através do trabalho o sentido próprio que antes lhe parecia ser apenas um sentido estranho (2007, p. 203).

Hyppolite, outro comentador importante da *Fenomenologia do Espírito*, coloca a relação senhor e escravo, e a centralidade do *trabalho*, nos seguintes termos:

O senhor chegava a satisfazer completamente o 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 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 ele encontra em sua obra é ele mesmo. O gozo do senhor só ativa um estado evanescente. O trabalho escravo atinge a contemplação do ser independente como sendo de si mesmo (1999, p. 190-191).

Conquistando sua verdade, a consciência de si ingressa num novo patamar no processo do autoconhecimento do absoluto. Ela deixa de ser uma consciência que observa o mundo, buscando apreender suas leis e fenômenos, mas que o molda com seu próprio trabalho, inserindo nele sua subjetividade, podendo se conhecer e reconhecer a si mesma ao conhecer o mundo. Aliás, se anteriormente se acenou para a importância de Locke para a formação de uma carga semântica positiva em torno do conceito de trabalho, a dimensão formadora do *trabalho* ressaltada até aqui mostra o quão longe Hegel está de Locke no que concerne a um conceito positivo do trabalho, pois “Locke está meridianamente longe de dizer que no objeto trabalhado e adquirido como propriedade o trabalhador se exteriorizou e, por isso, chega à intuição do ser independente como sendo seu próprio” (LANGE, 1980, p. 26).

Mas, aqui já se começa a sair da esfera da consciência de si e ingressar no domínio da Razão. Completa-se, assim, a tríade do movimento fenomenológico do espírito, que passou da consciência, da busca pela verdade do objeto nas determinações imediatas para consciência de si, que é a verdade da consciência, onde a própria consciência de si é ativa, que chega à sua

verdade atuando sobre o mundo sensível e transformando-o.⁵⁷ Os dois momentos referidos são, agora, suprassumidos no momento da Razão, em que, pela unidade entre consciência e consciência de si, o espírito avança no processo de seu autoconhecimento, rumo à conquista da identidade entre sujeito e objeto no saber absoluto. Meneses resume de forma precisa o percurso da razão observadora para a razão ativa:

No termo da razão observadora, vimos a consciência de si encontrar a coisa como a si mesma; e encontrar a si como coisa. Já não era a certeza imediata de ser toda a realidade: o imediato fora suprassumido, a objetividade tornara-se uma tênue superfície que abrigava a consciência de si. O objeto então é outra consciência de si, sob forma de coisidade (ou seja, independente), mas a consciência de si sabe que não lhe é algo estranho; e sabe que ele a reconhece. Quer dizer que esta certeza de ter a unidade no desdobramento de duas consciências de si já é espírito? Sem dúvida. Mas falta elevar esta certeza a verdade. O que a consciência de si é em-si, precisa devir para ela. É esse o movimento dialético da Razão que opera (1992, p. 97-98).

Ainda no capítulo sobre a Razão, Hegel desenvolve outros aspectos concernentes ao *trabalho*, à atividade mediadora entre subjetividade e objetividade. Aliás, estas características são novamente retomadas na sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, especialmente na seção sobre a Moralidade. Faz menção a discussão crítica que Hegel estabelece com as pseudociências como a Frenologia e a Fisiognomia. A Frenologia tinha a pretensão de, ao analisar a estrutura do crânio, determinar o caráter do agente. Criticando essas pseudociências, diz Hegel: “a caixa craniana não é nenhum órgão de atividade, nem tampouco um movimento que seja linguagem. Não se furta, nem se assassina com a caixa craniana etc.; [...] O crânio é um essente que não tem valor de signo” (1992, p. 211). Ora, por que o crânio não é portador de um valor de signo? Não possui valor de signo pela simples razão de carecer da atividade mediadora do *trabalho* ou da *linguagem*, de modo que a exterioridade do crânio não corresponde à subjetividade da consciência. Desta forma, o crânio, o osso, não pode ser caracterizado como sendo a efetividade da consciência.⁵⁸ Se

⁵⁷ O próprio Hegel dá uma síntese magistral destes momentos em sua *Fenomenologia do Espírito*, onde afirma que “aqui onde se põe o espírito, – ou a reflexão dos momentos sobre si mesmos, – pode nossa reflexão a seu respeito brevemente recordar que, por esse lado, eram eles: consciência, consciência de si e razão. [1] O espírito é, pois, consciência em geral, – que em si compreende a certeza sensível, percepção e o entendimento, – quando na análise de si mesmo retém o momento segundo o qual é a efetividade essente objetiva, e abstrai de que essa efetividade seja seu próprio ser para-si. [2] Ao contrário, quando fixa o outro momento da análise, segundo o qual seu objeto é seu ser para-si, então o espírito é consciência de si. [3] Mas como consciência imediata do ser-em-si-e-para-si, – o espírito é a consciência que tem razão; que, como o ter indica, possui o objeto como determinado em si racionalmente, ou seja, pelo valor da categoria; porém de tal modo que o objeto ainda não tem para a consciência o valor de categoria. O espírito é a consciência tal como acabamos de considerar. [4] Essa razão, que o espírito tem, é enfim intuída por ele como razão que é; ou como a razão que no espírito é efetiva, e que é seu mundo, assim o espírito é em sua verdade; ele é o espírito; é a essência ética efetiva” (1992, p. 9).

⁵⁸ A ideia de mediação entre subjetividade e objetividade possui um papel central na filosofia moral de Hegel. Pois se na investigação moral a pergunta pelas condições pelas quais podemos responsabilizar moralmente a consciência moral pelos seus atos, há que se perguntar se ela pode ser consciente de todos eles. E esse ser

fosse, imputar-se-ia responsabilidade ao agente acerca de algo sobre o qual ele não pode exercer sua liberdade subjetiva, isto é, de se determinar por x e não por não x. Deste modo, não plasmar sua ação na sua subjetividade antes de exteriorizá-la impede que a consciência possa se ver a si mesma no ato gerado. Mas exatamente isso que se sucede na razão ativa, pois aí,

A consciência de si encontra a coisa como a si, e a si como a coisa, quer dizer: é para ela que essa consciência é em si efetividade objetiva. Não é mais a certeza imediata de ser toda a realidade; mas é uma certeza tal, que o imediato tem para ela a forma de um suprassumido, de modo que sua objetividade só vale como superfície, cujo interior e essência é a própria consciência de si (HEGEL, 1992, p. 221).

A categoria de mediação exprime aqui, uma vez mais, a quintessência que assume na filosofia hegeliana. Já foi sublinhado seu caráter distintivo no processo de formação do ser humano como tal, enquanto que pelo *trabalho*, sendo este uma categoria de mediação *par excellence*, o próprio ser humano se forma mediante a humanização da natureza, podendo, agora, nela reconhecer a si mesmo. Igualmente no domínio da ação moral, o aspecto da mediação entre o sujeito e o objeto se sobressai, porque permite clivar a objetividade alterada conscientemente, alteração perante a qual o agente há de responder, daquela da qual não é consciente e, portanto, não responsável.⁵⁹

A concepção de que o ser humano pode reconhecer a si mesmo nas transformações por ele operadas na objetividade, seja sua ação determinada por um cunho econômico ou moral, é o primeiro grande passo para compreender a formação do conceito de *segunda natureza* (*zweite Natur*), porque aí é que ele pode distinguir com nitidez aquilo que da objetividade corresponde a uma natureza imediata – *erste Natur* –, daquilo que corresponde às determinações genuinamente humanas⁶⁰. Com isso, o sujeito começa a sair de uma vida

consciente implica, por definição, que a consciência pode ser responsabilizada pelos atos que concretizou na exterioridade, mas que foram plasmados, primeiramente, na sua subjetividade. Com isso, Hegel abre espaço para que o agente moral realize atos dos quais não seja consciente, ou seja, o agente moral não tem consciência de todos os seus atos. Hegel se expressa, no § 107 da *Filosofia do Direito*, nos seguintes termos: “A *autodeterminação* da vontade é, ao mesmo tempo, um momento de seu conceito e a subjetividade não é apenas o aspecto de seu ser-aí, porém sua determinação própria (§ 104). A vontade livre para si, determinada como subjetiva, inicialmente enquanto conceito, ela mesma tem *ser-aí*, a fim de ser enquanto *ideia*. Por isso o ponto de vista moral é, em sua figura, o *direito da vontade subjetiva*. Segundo esse direito, a vontade apenas *reconhece* e é algo na medida em que ele é *seu*, em que ela é para si enquanto algo subjetivo”.

⁵⁹ Não é objeto de estudo aqui a filosofia moral de Hegel, mas a título de informação cabe salientar que com isso Hegel não exime totalmente a responsabilidade do agente pelos atos não queridos por ele de maneira consciente, mas decorrem das contingências do mundo na qual ele age. O impasse é resolvido instituindo uma distinção entre consequências necessárias e contingentes de um ato qualquer, por exemplo, do ato x. Se y e z são consequências necessárias de x, cabe ao agente conhecer tais consequências. Assim, ao fazer x, o agente é responsável por y e z, não sendo a ignorância pretexto para não responsabilizar o agente.

⁶⁰ O que não deixa de ter proximidade com a tão discutida questão grega entre φύσις e νόμος, pois aquela corresponde às determinações do mundo físico e esta àquelas que procedem da atividade humana sendo, portanto, artificiais, frutos de uma convenção.

concebida somente em sua individualidade, pois aquelas determinações da segunda natureza são compartilhadas por inúmeras outras individualidades, que compartilham um mesmo $\eta\theta\omicron\varsigma$. Desta forma, aquilo que acaba por ser compartilhado intersubjetivamente passa a corresponder à substância universal (*allgemeine Substanz*). Hegel refere-se a esse conceito e sua articulação com o conceito de trabalho numa passagem lapidar da *Fenomenologia do Espírito*, na qual afirma que:

O agir e o atarefar-se puramente singulares do indivíduo referem-se às necessidades que possui como ser-natural, quer dizer, como singularmente essente. Graças ao meio universal que sustém o indivíduo, graças à força de todo o povo, sucede que suas funções inferiores não sejam anuladas, mas tenha efetividade. Na substância universal, porém, o indivíduo não só tem essa forma de subsistência de seu agir em geral, mas também seu conteúdo. O que ele faz é o gênio universal, o etos de todos. Esse conteúdo, enquanto se singulariza completamente, está em sua efetividade encerrada nos limites do agir de todos. O trabalho do indivíduo para [prover] 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. [...] Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva – a do ser para si – na dissolução do seu ser-para-si e na negação de si mesmo. Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de um povo (1992, p. 223).

Com a entrada em cena da eticidade, é chegada a hora de passar para a análise da *dimensão formadora do trabalho* no Espírito Objetivo. Porém, antes de dar esse passo, é oportuno efetuar um breve inventário da dimensão formadora do trabalho no âmbito do Espírito Subjetivo, em que é fecundo indicar duas características que, na opinião de Sánchez Vázquez, caracterizam a contribuição da *Fenomenologia do Espírito* para a referida discussão, a saber: “a) um enriquecimento e aprofundamento do conceito de trabalho, mas acentuando principalmente seu aspecto positivo; isto é, seu papel na formação do homem” (1968, p. 71); e “b) sua integração no processo universal de autoconhecimento do Absoluto, com o que o trabalho humano, como atividade prática material se transforma numa manifestação do desenvolvimento do Espírito que se conhece a si mesmo. A práxis material fica reduzida, definitivamente, a uma atividade espiritual” (1968, p. 72). Pela característica (a), Hegel dá um salto significativo, definitivo, irreversível no processo de evolução do conceito de *trabalho* como portando um sentido ontológico fundamental, alargando seu conteúdo semântico, de tal modo que ele não é redutível somente a uma categoria econômica, que produz a riqueza, tal como é na economia política, onde o ser humano é reduzido a um

mero *homo oeconomicos*, desconsiderando outros aspectos que perfazem a totalidade da vida humana.⁶¹

Ao conceber a verdade do sujeito e do objeto entrelaçadas, Hegel precisa responder como essas duas esferas podem se mediar com vistas à realização de sua verdade. O *trabalho*, tão vilipendiado na tradição greco-romana assume, pela primeira vez, um papel precipuamente positivo, porque ele é, em última instância, um elemento imprescindível para que o sujeito possa chegar a sua verdade. Esse é um resultado cabal da filosofia de Hegel. Porém, quanto ao item (b), Hegel receberá críticas importantes, especialmente de Marx, que vê a concepção de trabalho de Hegel como sendo, ao fim e ao cabo, uma concepção de trabalho espiritual, do trabalho do espírito. Ou seja, o trabalho material-concreto é reduzido, por Hegel, ao *trabalho do espírito*. Isso se deve ao fato de a *Fenomenologia do Espírito* estar orientada por uma metafísica do espírito, cujo fim é a demonstração do percurso de ascensão da consciência empírica ao saber absoluto, no qual todas as formas anteriores são negadas e guardadas. Esse seria o caso do trabalho material-concreto, redutível, portanto, ao trabalho do espírito, que se serve do trabalho material tão somente para construir os degraus necessários para alcançar seu apogeu, o conhecimento de si mesmo no fim do processo, no saber absoluto. Ou seja, os sujeitos reais, concretos, são transformados em predicados do verdadeiro sujeito, isto é, em predicados do *espírito*, do *absoluto*. Por isso, como afirma Bourgeois, se sucede “o rebaixamento do estatuto do trabalho no desenvolvimento do absoluto, tal como o concebe o sistema constituído por Hegel” (2004, p. 76).

Como foi mencionado, nos cursos da *Realphilosophie*, redigidos já na época em que o filósofo se encontrava em Jena, pouco antes de publicar a *Fenomenologia do Espírito*, Hegel tinha uma concepção de trabalho bastante próxima daquela desenvolvida na própria *Fenomenologia do Espírito*. Ou seja, nestes cursos já transparecia uma compreensão de trabalho como sendo a autoprodução do ser humano pelo ser humano, pela exteriorização da interioridade através do trabalho; mas com a diferença substancial de que nestes cursos, que foram editados postumamente, Hegel não está trabalhando com uma metafísica do espírito ou do absoluto, como ocorre no caso dos escritos sistemáticos, como a *Fenomenologia do Espírito* ou a *Ciência da Lógica*. Isto significa que o *trabalho* é analisado pelo viés de uma categoria filosófica, econômica, sem estar atrelado ao movimento de autoconhecimento do espírito. Deste modo, o trabalho é tratado como uma categoria desvencilhada de um movimento maior, do *espírito*, ficando restrito ao trabalho humano tal como ele se dá no

⁶¹ Marx, no terceiro Manuscrito, vai afirmar que é exatamente nessa concepção de ser humano que os economistas políticas assentam seu cinismo com que tratam as consequências contraditórias da sociedade civil.

contexto das inter-relações sociais. Mas não obstante este conjunto de objeções que se pode erguer contra a doutrina hegeliana do *trabalho*, é inegável que “Hegel levou mais longe do que ninguém a concepção de práxis material produtiva, do trabalho humano, ao relacioná-la, como assinala Marx nos *Manuscritos* de 1844, com o processo de formação do homem e de sua libertação” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 78).

2.3. A Dimensão Formadora do Trabalho no Espírito Objetivo

O conceito de *trabalho* ocupa um papel central na constituição do sujeito humano. Isto se buscou realçar na seção precedente. E quando se toma o ser humano enquanto gênero, o trabalho também exerce semelhante grau de importância? Na argumentação que segue, o foco da análise tentará lançar luz sobre esta questão, buscando destrinchar como o *trabalho* preenche uma função seminal para que se possa, inclusive, falar em gênero humano contraposto a outros gêneros.

Múltiplas podem ser as formas de abordagem dessa dimensão. Um prisma fecundo para analisar este problema em Hegel é, inegavelmente, a sua *Filosofia da História*, esboçada em suas *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Nelas, Hegel desdobra uma tese muito importante da dimensão formadora do trabalho, que é exposta no § 197 da *Filosofia do Direito*, quando afirma que,

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

Na formação de uma *cultura teórica* própria pelo *trabalho* é que se inscreve a possibilidade da investigação da própria história humana, contraposta à história natural. E, com Vico, define-se a primeira como sendo feita pelas mãos humanas e a segunda não. Formulado numa terminologia hegeliana mais precisa, deve-se afirmar que a história universal é fruto do grandioso *trabalho do espírito*, que Hegel menciona no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. Ou seja, o ser humano, enquanto expresso no *espírito*, na razão supra-individual, pode refletir sobre si mesmo a partir daqueles elementos que sua ação mediadora criou no mundo, isto é, é um ser autoreflexivo. Mas, uma primeira dificuldade se

levanta a partir da asserção hegeliana segundo a qual há povos históricos e povos a-históricos ou sem história. Qual o critério para classificar um povo como sendo histórico ou a-histórico?

Afirma Hegel que “o povo é ético, virtuoso, forte, na medida em que *produz o que quer* [grifo meu – M.S.] e defende sua obra contra a força externa no trabalho de sua objetivação” (1949a, p. 114). Portanto, a inscrição de um povo no cenário da História Mundial se dá na medida em que ele inscreve, na objetividade, um querer próprio, que faz frente à força da imediatidade. Essa história exige um querer próprio da comunidade humana, que luta para se tornar uma comunidade ética, essa que tem e produz na objetividade seu querer próprio. E aquele povo que leva a termo seu querer e molda a exterioridade conforme seu arbítrio, de modo a se ver a si mesmo nesta exterioridade transformada, nela se reconhecendo, é o que se inscreve no limiar da história universal. Portanto, para Hegel, “tudo o que permanece na forma indeterminada do em-si e da imediação, no estado de inconsciência, de simples possibilidade abstrata, de envolvimento, tudo isto é colocado à margem do curso da história” (ARANTES, 1981, p. 149).

É nítido como Hegel guarda a estrutura desenvolvida na articulação da dimensão formadora do trabalho no Espírito Subjetivo, quando da formação do sujeito, ao tratar da formação do gênero humano, no Espírito Objetivo, representado aqui pela categoria “povo”. E cabe sublinhar que “povo”, para Hegel, é muito mais que um simples conglomerado de indivíduos. O que configura um povo é exatamente o compartilhamento de um conjunto de usos e costumes (a *Sittlichkeit*), que foram se moldando na história de um povo, desde as gerações pregressas e que passam por atualizações constantes a partir da vida consciente, racional, sobre o conteúdo que se lhe apresenta. A *Sittlichkeit*, portanto, responde a uma crosta de determinações que um povo adquiriu ao longo de sua história e que lhe dão sua identidade.

É bem saliente como nos dois momentos indivíduo/gênero a estrutura *natureza – trabalho – desejo reprimido* – é simétrica. Tal como a consciência é arrancada da imediatidade do desejo, do agora puro, quando supera a fruição desenfreada e se inscreve no elemento da permanência, consoante ao que foi exposto quando da análise da formação do sujeito pelo *trabalho*, assim um povo, para entrar na esteira da história, precisa superar a natureza imediata, as determinações naturais e passar para o domínio das determinações mediadas, dadas a si mesmo pela razão. Assim, é *conditio sine qua non*, para que um povo se torne um povo histórico, a superação da fruição imediata e a inscrição do objeto de sua ação no mundo da permanência. À semelhança do sujeito, um povo somente pode se reconhecer como tal se transcender o agora puro da naturalidade imediata e inscrever seu ser no mundo,

na história e, ulteriormente, olhar para o produto de sua ação, incrustada no passado, e nele reconhecer sua autoria, ver-se a si mesmo nas determinações históricas. Enfim, a história é viabilizada quando um povo deixa suas marcas na objetividade de tal modo que nas marcas acumuladas no decorrer da história pode encontrar sua própria gênese.

Arantes, quanto a essa passagem, afirma que “é só, pois, na ruptura com a vida imediata que o objeto da História especulativa começa a desenhar-se. A relação entre um povo e sua História só pode estabelecer-se à luz da clareza e da distinção da consciência” (ARANTES, 1981, p. 149).

Portanto, a estrutura do argumento hegeliano na esfera do Espírito Objetivo, que articula a formação de um povo histórico, isto é, um povo que acedeu ao mundo da cultura, é simétrico à estrutura argumentativa do Espírito Subjetivo, quando Hegel desenvolve sua teoria do *trabalho* concatenada à formação do sujeito. Nos dois casos, tem-se que a formação é levada a termo quando a imediatidade do desejo, a fruição do objeto é retardada. O *espírito* pode somente reconhecer seus vestígios na história quando estes efetivamente existem. E eles existem na exata medida em que os povos avançam para além dos desejos imediatos da primeira natureza e ingressam nas determinações espirituais da segunda natureza. Segundo Arantes,

É o espírito, é claro, que desencadeia a história, mas só pode fazê-lo à condição de quebrar a carapaça do em-si, ao instalar-se na primeira evidência da para-si; numa palavra. O Espírito só desencadeia a História ao atingir a etapa do desdobramento reflexivo. Daí Hegel estabelecer, como fundamento do critério de inclusão na História, a incompatibilidade entre a estruturação ético-política e a errância do desejo, que flutua ao sabor do instante (1981, p. 149-150).

De modo sintético, quando um povo supera o nível da imediatidade, do desejo desenfreado, não mais dominado pelo “sabor do instante”, ele começa a fazer parte do processo de desenvolvimento do *espírito*, partícipe da história. Com efeito, somente então é que se lhe abre a perspectiva do universal, ao qual gradativamente vai acedendo o espírito do povo. A cada determinação histórica que o povo incorpora, ele galga mais um degrau na superação das determinações naturais para ingressar nas determinações espirituais, no reino da liberdade.

Incorporando um elemento externo à teoria hegeliana, pode-se asseverar que Marx fornece uma formulação peculiar para principiar a análise da formação do mundo da cultura, em sua *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, quando afirma que:

Porém, a produção não fornece apenas um objeto de consumo; dá-lhe também o seu caráter específico e determinado, dá-lhe o toque final – tal como o consumo dá ao produto o toque final que converte uma vez por todas em produto. Em suma, o

objeto não é um objeto em geral, mas sim, um objeto bem determinado e que tem de ser consumido de uma maneira determinada, a qual, por sua vez, tem que ser mediada pela própria produção. A fome é a fome, mas a fome que é saciada com carne cozida e consumida com faca e garfo é diferente da fome do que devora carne crua e a come com a mão, com unhas e dentes. Por conseguinte, o que a produção produz objetiva e subjetivamente não é só o objeto do consumo; é também o modo de consumo. A produção cria, pois, o consumidor (1990, p. 23-24).

O que permite diferenciar o desejo imediato, natural, de um desejo mediado é, para Marx, num primeiro momento, o modo como cada um é satisfeito, o qual é, por sua vez, uma nova necessidade. A satisfação de um desejo genuinamente humano envolve mais do que a simples satisfação física do desejo. Importa, também, o modo mediante o qual tal desejo é satisfeito. Num sentido restrito, pode-se ver aqui algo parecido com a ferramenta no sentido hegeliano, tal como desdobrada no *System der Sittlichkeit*, porque a ferramenta instaura uma nova forma de mediação entre o sujeito e objeto, protegendo aquele do desgaste decorrente desta mediação, o que instaura um modo peculiar de mediação. Assim, os instrumentos que servem para instaurar um modo peculiar de satisfação do desejo são uma forma primeira de o trabalho humano criar algo que não é destruído pelo gozo, mas que se torna uma ferramenta, um meio, para mediar à satisfação do gozo. E como Hegel afirmou, conforme foi exposto na seção anterior, enquanto o desejo e sua satisfação têm seu fim em si mesmo, de modo que evanescem quando são levados a termo, a ferramenta persiste em sua existência após ter concretizado sua finalidade, tornando-se, com isso, na *List der Vernunft*.

É pertinente afirmar que estes objetos são valiosos para mapear, para fazer uma arqueologia de um determinado povo, pois expressam a primeira forma de superação do desejo imediato para ingressar no reino dos desejos mediados. No linguajar de Marx, esse primeiro passo é que marca a saída do ser humano do reino da necessidade e seu ingresso no reino da liberdade, porque, como já se mencionou, a satisfação do desejo à moda humana torna-se, agora, um critério decisivo para a fruição. Portanto, o ser humano elabora agora formas originais para satisfazer seus desejos, quando esses já não são completamente inéditos.⁶²

O trabalho é o que, em larga medida, propicia este novo patamar no qual entra a fruição humana. Suprassumindo a naturalidade, eleva-se o gozo a assumir um feitiço cultural. E neste contexto é que se pode acentuar, de modo cristalino, a concatenação presente na relação cultura/trabalho. O trabalho desnatura o tempo – na expressão precisa de Arantes –, posto que o arranca do Agora e o inscreve no tempo histórico. Cito o autor:

⁶² Marx, na *Ideologia Alemã*, afirma que o primeiro ato histórico é justamente a criação do meio de satisfação dos seus carecimentos naturais (Cf. MARX, 1990, p. 28).

Pode-se, portanto, discernir no desnaturamento do tempo traços da constituição do mundo histórico. Inversamente, é no teor desse domínio que é preciso situar a origem da inflexão do sentido da experiência do tempo. Em outros termos, a naturalidade negada do tempo tornou-se concomitantemente efeito e fator de referência do mundo da cultura, mais precisamente do *Bildungsprozess*. Efetivamente, podemos inscrever a desnaturação do tempo, esse estilhaçamento do imediato que acabamos de colocar sob o signo do trabalho, entre os componentes elementares que marcam o “início da cultura” – esse processo de liberação (*Herausarbeiten*) em relação à imediatez da vida substancial (1981, p. 201).

A relação entre *trabalho* e mundo da cultura, conforme constata Arantes, é uma relação intrínseca. Não se pode falar em cultura senão pelo trabalho. Somente o trabalho, ao estilhaçar o Agora, ao elaborar o mundo exterior, torna viável a instauração de um mundo genuinamente humano, em que as carências e os desejos não se restringem à naturalidade, mas ao engenho, à criatividade e inventividade humana.

Sob este viés, a afirmação de Marx é bastante próxima da ideia de Smith já citada no presente estudo, segundo a qual há uma distinção substancial no modo como as carências são satisfeitas no âmbito do mundo civilizado, da *societas civilis*, comparado com o mundo “inculto” preso à naturalidade imediata. Nota Smith que o trabalhador, para satisfazer suas necessidades no mundo civilizado, está atrelado a um vasto número de outros trabalhadores dos quais depende, por exemplo, a confecção de casaco com o qual há de enfrentar o frio. Na perspectiva levantada por Marx, pode-se dizer, neste sentido, que o frio enfrentado com uma pele de ovelha e um casaco de lã elaborado com o trabalho humano, melhor dito, com o trabalho de muitos seres humanos, não é o mesmo frio. E onde está a diferença? Da mesma forma que garfos e facas não são encontrados na natureza imediata, na *erste Natur*, assim também nela não se encontram casacos de lã, que são um artefato cultural. Este aspecto é crucial para compreender a passagem de um estado inculto para o mundo civilizado, como em Smith, que Hegel conceitualiza como o mundo da cultura. Pois, o que importa agora não é a satisfação imediata do desejo, mas o “como” ele é satisfeito. E aí que se estilhaça o tempo, desnaturando o mesmo, porque o modo como se satisfaz o desejo não é encontrado na natureza imediata; vem à existência através da elaboração humana, com a superação da imediatidade, concretizada pelo trabalho. Santos comenta este movimento da passagem da primeira à segunda natureza afirmando que:

Se é verdade que o palco da política ocupou o lugar da antiga tragédia, podemos supor que à dialética do trabalho se acrescente um elemento que não havia sido considerado até então. Trata-se, com efeito, de fazer a experiência de uma segunda natureza, produzida pelo trabalho, e que resulta da transformação da natureza em cultura. Assim, a consciência de si não mais se confronta à natureza bruta em cujo extremo se prendia o escravo, mas à natureza que o homem criou para si e na qual se empenha em agir. O trabalho gerou a riqueza da obra comum, onde o eu se encontra

mediado por todos os outros eus, por isso ele se julga dispor da riqueza e dizer-se um eu que é nós (2007, p. 289).

E, prossegue:

A natureza é o meio universal de todo o ser vivo, onde se satisfazem as necessidades vitais. Mas a cultura é a “segunda natureza” do homem, o meio no qual ele se aliena da “primeira natureza” para dar-se a realidade espiritual que o define em-si e para-si. Sua natureza verdadeira é, pois, a alienação do ser natural, que fica mantido, mas ao mesmo tempo suprimido e elevado no mundo cultivado que o trabalho comum proporciona. [...] O termo cultura não se refere, por conseguinte, à cultura individual desta ou daquela pessoa, ainda que obtida com grande esforço. Se há de ser um meio, a cultura só pode ser universal, do contrário não poderia ser apropriada por qualquer um (2007, p. 289).

Contudo, a análise desenvolvida até aqui deixou intocado um ponto absolutamente central do mundo da cultura. Já se assinalou que Hegel está profundamente imbuído com a problemática central da economia política moderna, especialmente no que tange à questão da sociedade civil desenvolvida pelos autores do *scottish enlightenment*. Isto remete à consideração de outro aspecto bastante robusto da discussão em questão, a saber, do paulatino incremento das necessidades a serem satisfeitas com o advento do mundo da cultura. Deste modo, se até agora os esforços estavam concentrados na análise do modo como os seres humanos satisfazem suas necessidades, doravante há que se esmiuçar o problema do mundo da cultura num novo patamar, qual seja, não mais com a elaboração de meios mediante os quais as necessidades são satisfeitas, isto é, quanto ao modo de satisfação, mas na própria criação de necessidades no mundo da cultura; portanto, como, mediante a criação de necessidades artificiais, o ser humano forma um mundo à sua maneira.

E, é claro, o trabalho contribui substancialmente na efetivação deste movimento. Pois, pela mediação do *trabalho* é que o mundo exterior, sendo amalgamado com as determinações da subjetividade humana, passa a responder às novas necessidades postas. É conveniente salientar que isso leva a outra questão não menos importante da filosofia hegeliana, qual seja a discussão sobre a liberdade. É evidente que a liberdade não é encontrável enquanto a humanidade permanece num vínculo indissolúvel com as determinações postas pela natureza, pela primeira natureza. Neste nível, é equivocado falar em liberdade, porque o ser humano ainda não se dá a si mesmo suas determinações. Isto é, sequer há um modo mais refinado de satisfação das necessidades naturais e, muito menos, a instauração de novas necessidades, hauridas da fantasia. Neste nível, as regras são ditadas pela realidade natural e não espiritual.

É importante assinalar que a dimensão artificial das necessidades é um ponto de absoluta relevância na economia política moderna, na medida em que toca no ponto nevrálgico da sociedade capitalista, baseada na troca de mercadorias. Todos os autores foram

unânicos em lhe reconhecer esta importância, seja Hume, Smith, Ricardo etc. e sendo Hegel, como nota Marx, um autor cujo ponto de vista epistemológico se situa no horizonte dos economistas modernos, não podia desconhecer tal problema. O que se quer chamar atenção é o fato da artificialidade das carências a serem satisfeitas serem uma espécie de solucionador dos problemas decorrentes de uma sociedade, cuja economia se centra na troca de mercadorias com vistas à acumulação do capital. Ora, como pode ser possível manter semelhante economia livre das crises? Como afirma Hume, num registro que justifica sua citação aqui, para evitar a lassidão dos trabalhadores, o que ocorreria se suas necessidades fossem restritas àsquelas naturais, físicas, há que se valorizar o luxo. Conforme Hume:

O aumento e o consumo de todos os artigos que servem ao ornamento e prazer da vida são vantajosos para a sociedade porque, ao mesmo tempo em que multiplicam aquelas inocentes satisfações entre os indivíduos, constituem uma espécie de armazém de mão-de-obra, que, se o Estado assim exigir, pode ser colocada à disposição do serviço público. Numa nação em que não há demanda por tais supérfluos, os homens mergulham na indolência, perdem toda a alegria de viver e são inúteis para a coletividade, que não pode manter suas frotas e exércitos com a indústria de membros tão indolentes (1983, p. 195).

Simplificando, as necessidades não são mais orientadas por desejos genuinamente humanos – não que o luxo não possa ser um desejo humano –, mas em função da manutenção de uma economia que prioriza o acúmulo de capital pelo intercâmbio de mercadorias. Marx afirma, nos *Grundrisse*, que precisamente “essa transformação do que aparece supérfluo em necessário, em necessidade historicamente formada, é a tendência do capital” (MARX, 1983, p. 434). Assim, quanto maiores forem as necessidades, por mais superficiais que sejam, tanto mais a economia moderna superará seu medo maior, a iminência da crise. Por isso, é pela criação incessante de novos desejos, que é a destruição do valor de uso que as mercadorias possuem, que o capital intenta sair do laço que lhe está armado, qual seja, o estágio estacionário, como Mill e Ricardo o conceberam.⁶³

Hegel destrincha o referido problema na sua obra intitulada *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, em que trata do sistema de carecimentos (*System der Bedürfnisse*), quando da análise das relações econômicas que se levam a termo na *bürgerliche Gesellschaft*. É instrutivo observar os termos com os quais Hegel inicia sua análise. No § 190 da obra, afirma Hegel: “o animal possui um círculo limitado de meios e de modos de satisfação de

⁶³ No último capítulo, tratar-se-á da atualidade da discussão do trabalho e de sua relação com o sistema de reprodução social vigente desde a Modernidade, o capital. Mas, como a discussão aqui propicia, já se pode adiantar um ponto específico da atualidade desta discussão. É sabido que atualmente os produtos fabricados são parcamente usados, isto é, são descartados sem sequer terem esgotado suas possibilidades de uso. Mészáros nomeia este aspecto de “taxa decrescente de uso”, pois o que deve ser valorizado é a acumulação do capital, mesmo se isto deve ser feito desde um consumo perdulário. Mas isto coloca um problema extremamente atual, a saber, a discussão ambiental.

seus carecimentos igualmente limitados”. Por que essa formulação é peculiar? Ela retoma quase que de forma literal o problema que Hume formulou numa citação que se fez na seção 1.2 do presente trabalho, em que ele apresenta o *trabalho de todos por todos* como o antídoto para sanar o descompasso entre necessidades e seus carecimentos. Como a economia política, Hegel concebe o *trabalho*, mais precisamente o *trabalho abstrato*, como solucionador deste impasse natural. Pelo *trabalho abstrato*, o ser humano, de forma organizada, medeia o dado empírico de tal modo a elevá-lo à condição de satisfazer seus carecimentos.

Porém, o problema ainda não cessa aqui. Adiante, no § 191, nota Hegel:

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

A ideia de refinamento (*Verfeinerung*) evoca a lembrança da tese dos autores do *scottish enlightenment*, segundo a qual se pode compreender a história humana como o devir da civilização. Da mesma forma que, para Smith, civilização era sinônimo de uma forma cada vez mais artificial de mediar a satisfação dos carecimentos, o refinamento implica na elaboração de produtos cada vez mais mediados, distantes da imediatidade natural. Ademais, como já foi asseverado, o refinamento não se restringe apenas ao modo de satisfazer as necessidades naturais, mas também, e sobretudo, à criação de novos carecimentos. Rosenfield comenta este movimento asseverando que:

A atividade econômica forma o homem e o diferencia do animal, operando uma reprodução das relações econômicas e criando novas modalidades de satisfação dos carecimentos gerais do homem. [...] O homem, dado o seu caráter inacabado, multiplica os seus carecimentos, os transforma e satisfaz produzindo novos instrumentos de trabalho a partir de uma atividade produtiva também diferenciada. Um carecimento divide-se em vários outros, diferencia-se incessantemente e torna-se o outro de si: o ato de alimentar-se, por exemplo, transforma-se na arte da cozinha. Hegel ressalta que a atividade econômica torna-se uma atividade cultural cada vez mais aperfeiçoada, que consiste em trabalhar os objetos da natureza, em criar novos produtos gerando novas determinações sociais. Esse processo de transformação profunda da cultura humana se expressa então, no nível dos carecimentos, por estes se tornarem cada vez mais abstratos à medida que respondem a uma maior exigência cultural (1995, p. 184).

À semelhança da economia política, em especial na lapidar formulação de Smith, segundo a qual a divisão do trabalho responde às inconveniências oriundas dos carecimentos humanos, particularmente no mundo civilizado, Hegel concebe a divisão do trabalho como uma nova forma de sociabilidade que emerge destas novas circunstâncias. Aliás, ela constitui uma necessidade que dela decorre. Quanto a isso, no § 192, da *Philosophie des Rechts*, afirma Hegel:

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.

Ou no § 199, no qual Hegel cita de maneira explícita o famoso adágio do *trabalho de todos por todos*:

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.

Ora, sobre isso, comenta Rosenfield:

À medida que os carecimentos afastam-se da vida natural e mais imediata dos homens, desenvolve-se uma nova forma de relação humana, da qual a divisão do trabalho vem a ser uma expressão. Isto se manifesta no cotidiano pelo fato de os indivíduos exigirem novos produtos para satisfazerem um único carecimento, isto é, novos produtos são criados para responder a novos carecimentos: por exemplo, o carecimento de um livro, o carecimento de uma obra de arte (1995, p. 184).

O *trabalho*, portanto, é uma categoria central no desdobramento do *sistema de carecimentos*. Isso em pelo menos dois sentidos fundamentais, a saber: (a) enquanto a categoria mediadora entre sujeito e objeto, é o trabalho que viabiliza a exteriorização da interioridade humana, culminando na confecção de uma objetividade com feições humanas, e (b) o trabalho abstrato, concretizado na *civil society*, é uma categoria central para resolver a contradição fundamental que surge entre produção e consumo.

Portanto, na edificação do mundo da cultura, cuja mola propulsora é o *trabalho*⁶⁴, entra-se no reino da liberdade contraposto ao reino da necessidade.⁶⁵ Por isso, Rosenfield assevera que “a liberdade segundo Hegel passa necessariamente pelo trabalho, pela transformação da exterioridade natural em interioridade humana” (1995, p. 186). Assim, as categorias de *societas civilis* e de *trabalho* concatenam-se para perfazer uma totalidade teórica, que concede a Hegel um lugar único da filosofia política ocidental.

Diferentemente dos filósofos gregos, Hegel concede ao conceito de *trabalho* um *status* teórico privilegiado. O trabalho não nega a humanidade do trabalhador, cuja determinação

⁶⁴ Engels sintetiza esta discussão nos seguintes termos: “a sociedade humana começa a se desenvolver sobre a fase selvagem, animal, quando o trabalho da família cria mais produtos do que os necessários para o sustento, desde o dia em que uma parte do trabalho já não se destina mais a produzir simples meios de vida, mas a produzir meios de produção. O fundamento de todo o desenvolvimento social, político e intelectual ulterior e o excedente do produto do trabalho sobre os custos de sustentação deste” (ENGELS, 1986, p. 169).

⁶⁵ Também Marx trata essa relação nesses termos: reino da necessidade *versus* reino da liberdade.

mais alta é a liberdade; ao contrário, o trabalho é a forma de realização da liberdade *par excellence*. Somente ao trabalhar a imediatidade natural é que o ser humano pode aceder do reino da necessidade, inerente à primeira natureza, ao reino da liberdade, que perfaz as determinações da *zweite Natur*. Ainda mais: Hegel, ao concatenar a liberdade ao trabalho, à edificação do mundo da cultura, concretizada pela humanização da natureza, se afasta significativamente dos nostálgicos autores modernos que, como Rousseau, compreenderam a liberdade genuína como sendo possível somente no *status naturalis*, portanto, na primeira natureza, na *φύσις*. Igualmente a teoria da liberdade moral kantiana, delineada na seção 1.1 é criticada, pois a liberdade não se dá na recusa da primeira natureza e sua inscrição numa temporalidade ideal, mas na mediação desta, rompendo o agora imediato, inscrevendo-a no espaço e no tempo, na temporalidade histórica.

Hegel nega veementemente a tese rousseauiana, pois o que é a liberdade senão o dar-se a si mesmo suas determinações? Obviamente, isto é possível somente e tão somente quando o ser humano se liberta das determinações heterônomas da *erste Natur*, das determinações empíricas, e se dá efetivamente a si mesmo suas determinações no âmbito da *νόμος*. Aliás, não é à toa que a palavra autonomia procede etimologicamente da palavra grega *αὐτονομία*, que significa dar a si mesmo sua lei. A palavra procede, assim, de *αὐτός*, si, e de *νόμος*, lei. O oposto da autonomia é a heteronomia, onde a lei é dada por outro. Ou seja, se a liberdade é dar-se a si mesmo sua lei, o ser humano há que transcender a *erste Natur*, pois nela ele fica sujeito ao outro, sendo permanentemente acossado pelas determinações da natureza a ingressar no reino da *νόμος*. Mas há que se ter atenção. Não se está afirmando que Hegel renega a natureza. Nega, isto sim, que a liberdade possa ser encontrada na natureza bruta, não mediada. Portanto, trata-se é de moldar a natureza de acordo com os desígnios da subjetividade através da atividade mediadora do trabalho. Assim, evita-se recair no idealismo subjetivo, onde a mediação do Eu com o Outro fracassa, pois o Outro é um simples posto pelo Eu. Ou seja, a história, o mundo da cultura, não é uma criação *ex nihilo*, mas proveniente da atividade humana sobre o dado imediato.

Ponderados até aqui os aspectos positivos do trabalho no âmbito do Espírito Subjetivo e do Espírito Objetivo urge perguntar sobre os aspectos negativos do trabalho, conceitualizado pela *Entfremdung*⁶⁶. Como Hegel os tratou em sua filosofia? Não resta dúvida quanto ao fato

⁶⁶ É importante enfatizar que ao se usar o termo *Entfremdung* para exprimir a *face negativa* do trabalho, está-se fazendo uso deste termo em sua acepção marxiana. Isto é conceitualmente relevante, porque, segundo Marx, Hegel não faz distinção entre *Vergegenständlichung* e *Entfremdung*. Ou seja, ele reconhece somente que toda a *Vergegenständlichung* é positiva, é a autoposição, alienação do espírito, pressuposto para que ele chegue ao conhecimento do si (*a Entfremdung* de Hegel), não atinando ao fato de que a *Vergegenständlichung* pode

de que Hegel notou a dupla determinação que se origina do movimento da sociedade civil-burguesa. Pois, por um lado, é inegável que o *trabalho*, enquanto desnaturamento do tempo implica num enriquecimento por parte do gênero humano, seja prático, seja teórico, pois abre um mundo até então inacessível ao ser humano. Por outro, implica determinações amplamente negativas, na medida em que a criação do sistema de trabalho, com a divisão e especialização do trabalho, conduz à instauração de um estado de coisas no qual o trabalhador não mais controla o processo de produção. Ao contrário, é ele que se torna refém do mesmo, sendo conduzido pelas determinações do mundo das mercadorias, portanto, por outro, do que se segue a heteronomia e não a autonomia. Do que se segue que “a cultura prática não só produz uma divisão aperfeiçoada do trabalho, mas termina por mecanizar a subjetividade dos indivíduos que se dedicam a ela” (ROSENFELD, 1995, p. 188).

Nota-se, então, que Hegel não ignora que, no âmbito da sociedade civil-burguesa, emerge uma contradição no tocante ao conceito de *trabalho*, pois ele é a pedra fundamental para se compreender a formação do ser humano, seja enquanto indivíduo ou gênero. Mas, em última instância, com o advento da moderna sociedade industrial, ele pode mecanizar a subjetividade. Ora, “se a máquina pode tomar o lugar do homem, é porque o trabalho já se converteu em uma necessidade puramente mecânica, não livre, e a liberdade da cultura não reside apenas, de modo positivo, no florescimento da subjetividade, mas também em sua parcialização” (ROSENFELD, 1995, p. 188). Resta, agora, esmiuçar a compreensão da análise hegeliana do problema da face negativa do trabalho, concebida classicamente como o problema da alienação (*Entfremdung*).

3. O TRABALHO COMO ATIVIDADE “DEFORMADORA” DO SER HUMANO

3.1. O Que é Trabalho Alienado?

O *locus classicus* para a análise do problema da *face negativa do trabalho*, isto é, o *problema da alienação*, é a crítica que Marx, em seus *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, endereça à filosofia hegeliana em geral, mas, em particular, à doutrina hegeliana do trabalho. Afirma Marx:

Hegel coloca-se do ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o trabalho como a essência, como a essência verdadeira do homem: ele vê somente o lado positivo do trabalho e não seu lado negativo. O trabalho é o vir a ser para-si do homem dentro da exteriorização ou enquanto homem exteriorizado. O trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho espiritual (2005, p. 133).

A elucidação da temática da *alienação* demanda uma demarcação mais precisa de como é possível articular a concepção hegeliana do trabalho com sua respectiva crítica marxiana. Assim, antes de precisar o que seja *trabalho alienado*, é premente que se explicitem as implicações que subjazem à formulação marxiana de que Hegel reconhece somente a *face positiva* do trabalho, malgrado o fato deste, ao fim e ao cabo, ser o trabalho do espírito, desatinando para a sua *face negativa*.

Precisamente, a tarefa que se apresenta é, de um lado, a elucidação dos resultados das investigações de Hegel que efetivamente contribuem para a evolução do conceito de *trabalho* e, por outro, daqueles aspectos em que Hegel permanece vinculado ao idealismo. Quanto ao primeiro ponto, espera-se que tenha ficado suficientemente clara a importância que Hegel concede ao *trabalho* propriamente dito como categoria filosófica fundamental, como dimensão constitutiva da formação do ser humano, visto que pelo *trabalho*, ao transformar o mundo, ao elaborar a objetividade, ele vem a formar-se a si mesmo. E para que essa autoprodução ou autogênese seja viável, Hegel toma o *trabalho* como uma forma de mediação da subjetividade com a objetividade, com o que ele se afasta significativamente de uma posição idealista, como a de Fichte, por exemplo.

Desta maneira, Hegel dá um passo significativo em relação ao idealismo que o precedeu, que limitou a atividade a uma mera atividade da consciência sobre si, reduzindo seu escopo à atividade moral ou metafísica (Kant, Fichte). Porém, no contexto de seus escritos sistemáticos, quando Hegel ancora sua teoria no vir a ser do *espírito* ou da *Ideia* no quadro de

uma metafísica do absoluto, ele transforma os sujeitos concretos em veículos do *espírito*, do *absoluto*. Ou seja, o sujeito real do *trabalho* não é mais o ser humano histórico-real, mas o *espírito*. Por isso advertiu-se, anteriormente, que as contribuições hegelianas sobre o problema do trabalho talvez estivessem menos propensas à crítica contumaz se não tivessem recebido a mistificação que receberam com a metafísica do *espírito*, do *absoluto*, marca do discurso hegeliano nos seus escritos sistemáticos. E é exatamente com a sua metafísica do *espírito*, do *absoluto*, que Hegel se mantém preso à tradição idealista, pois, em última instância, o *trabalho* que Hegel reconhece não é, para Marx, a atividade sensível, material, executada pelos sujeitos históricos, mas a atividade ideal, levada a termo pela astúcia da razão, que se serve dos indivíduos concretos para efetivar seus desígnios. Ora, para arrancar o trabalho das névoas do idealismo, duas tarefas se impõem, a saber: (i) fazer com que o sujeito do trabalho seja o ser humano histórico, sensível-concreto, e não o *espírito* ou o *absoluto*, e (ii) carregar o *trabalho*, uma vez que seu sujeito é o sujeito humano real, com um conteúdo igualmente material, sensível. “O primeiro passo é dado por Feuerbach; o segundo por Marx” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 89).

Feuerbach contribui substancialmente para a virada definitiva da concepção de *trabalho* ideal para a do trabalho material, sensível. Mas há que se ter atenção ao fazer tal asserção. Ela pode induzir a equívocos. Feuerbach, em última instância, não considera o trabalho como trabalho material, sensível. A sua contribuição se localiza, antes, em ter antropologizado o sujeito do *trabalho*. O que fica patente em sua crítica à filosofia especulativa de Hegel, que concebeu o *espírito*, o *absoluto*, como sendo o sujeito do trabalho, da atividade.

Inegavelmente, o tratamento feuerbachiano desse problema se dá na sua investigação da alienação religiosa. Tendo por meta compreender a origem da alienação religiosa, Feuerbach investiga qual a origem daquele ser todo poderoso, onipotente, que contém todas aquelas perfeições das quais o próprio ser humano se encontra destituído. Em termos gerais, a conclusão feuerbachiana constitui-se na afirmação de que Deus nada mais é do que a projeção que o ser humano faz, num outro ser, daqueles atributos que lhe aparecem como sendo indispensáveis para a constituição de um ser perfeito, atributos esses dos quais ele, na sua existência terrena, se sente desprovido. Deus surge, neste contexto, como o ser no qual todos esses atributos se encontram.

Assim, o sujeito torna-se o ser humano, que existe *per se* e o predicado, o produto da ação do sujeito, é Deus, que existe *ab alio*. Porém, exatamente quanto ao produto, ao conteúdo do trabalho, da atividade, é que o filósofo de Landshut permanece preso à teia idealista, pois este nada mais é do que um conteúdo ideal. Não obstante essa faceta crítica

dirigida contra Feuerbach, a estrutura da alienação econômica se assemelha àquela da alienação religiosa. Tanto numa quanto noutra sucede que: (i) o sujeito do trabalho assume uma função ativa, criadora, com a qual traz à luz o objeto, (ii) apesar do objeto, o produto, da atividade dever sua existência ao sujeito, este não se reconhece a si mesmo no produto de seu trabalho, isto é, este lhe é estranho, e (iii) o sujeito não somente não se reconhece frente ao produto do seu trabalho, mas esse assume um poder independente frente ao produtor, inclusive dominando-o. Subverte-se, assim, a relação antes mencionada segundo a qual é o sujeito que controla o predicado. Com a *alienação* instaura-se um estado de coisas em que se sucede exatamente o inverso.

Marx obviamente não está focado numa crítica da religião, na auto-alienação religiosa do ser humano, como deixa a entender na seguinte passagem: “primeiramente é tarefa da filosofia, *daquela que se encontra a serviço da história* [grifo meu – M.S.], depois de ter desvelado a forma religiosa da auto-alienação, desmascarar a auto-alienação em suas formas profanas” (MARX, 1988, p. 379). Portanto, subscrevendo a estrutura geral da análise feuerbachiana da religião, a qual teve por resultado a antropologização do sujeito, Marx parte, agora, para a investigação das formas “profanas” de alienação, as quais têm por fundamento uma atividade igualmente material. Eis a contribuição de Marx. Em Marx, a atividade é de um sujeito humano, um ser concreto sobre um conteúdo igualmente concreto. Desta maneira, Marx recusa o ressaibo idealista que perpassou as filosofias de Hegel e Feuerbach, particularmente em torno do conceito de *trabalho*.

Hegel, que, num primeiro instante, sob a influência do pensamento econômico inglês, extraiu o trabalho do véu idealista ao inscrevê-lo na temporalidade histórica, superando a atividade abstrata, moral do idealismo precedente, não conseguiu levá-lo às últimas consequências, à medida que pôs como sujeito do trabalho o *espírito* ou o *absoluto*. Já para o autor d’*O Capital*, ao assumir a conclusão de Feuerbach acerca da antropologização do sujeito e de conceber o trabalho como tendo um conteúdo material, a análise do conceito do *trabalho* assume uma face inteiramente nova. Com efeito, agora, “o homem é um ser que produz socialmente, e que nesse processo se produz a si mesmo. Esse autoproduzir-se – como processo no tempo – faz dele um ser histórico” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, 423). Eis que, portanto, o *trabalho* como problema filosófico apeia definitivamente das nevas do idealismo.

Antes de examinar a veracidade da crítica marxiana é necessário compreender como Marx define a *face negativa* do trabalho, posta sob a rubrica do *problema da alienação*, que tem sua raiz na esfera econômica e não na esfera da religião, não obstante esta seja o pressuposto daquela, pois, como afirma Marx: “Para a Alemanha a crítica da religião está, no

essencial, concluída, e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica” (MARX, 1976, p. 378).

Na esteira da filosofia hegeliana, Marx não concebe um sujeito dissociado do objeto, nem um objeto independente do sujeito. Assim, tanto o sujeito percipiente quanto o objeto percebido se constituem a partir de uma série de determinações recíprocas. Com isso, Marx, na esteira de Hegel, se distancia tanto do materialismo metafísico quanto do idealismo kantiano-fichteano. E no que toca ao sujeito, este só vem a desenvolver suas determinações na medida em que leva a termo sua ação mediadora com o objeto. A esse propósito, é esclarecedor o comentário de Sánchez Vázquez quando afirma que:

É preciso observar que Marx utiliza duas palavras para designar objeto: na primeira vez diz *Gegenstand*; na segunda, *Objekt*. Com essa designação diferente, Marx quer distinguir o objeto como objetivação não só teórica como também prática, e o objeto em si, que é o que entra na relação cognoscitiva segundo o materialismo. *Objekt* é o objeto em si, exterior ao homem e a sua atividade; o objeto é aqui o que se opõe ao sujeito; algo dado, existente em si e por si, não um produto humano (1968, p. 151).

A consideração epistemológica dessa relação contribui para extrair algumas premissas centrais para desdobrar *o problema da alienação*. Tal concepção realça a dimensão ativa da consciência no processo de sua efetivação. Aliás, isto permite inferir que Marx está muito mais próximo do idealismo do que do materialismo – se é que se pode fazer tal comparação –, pois o idealismo reconhece a dimensão ativa do sujeito, embora esta seja uma atividade ideal. Obviamente, a filosofia de Marx é uma *Aufhebung* tanto do idealismo quanto do materialismo. É oportuno salientar aqui que se Hegel de certa maneira superou o ponto de vista empirista do conhecimento – rompendo, por exemplo, com a posição clássica de Locke segundo a qual a consciência é uma folha em branco, que deve ser carimbada pela experiência, portanto, reserva uma função passiva ao sujeito – afundou-se, ao fim e ao cabo, numa metafísica do *absoluto*, que, como se esboçou anteriormente, torna a teoria hegeliana objeto de crítica, pois acabou por lhe conferir um papel meramente instrumental no movimento dialético do desenvolvimento do absoluto.

Também Marx, na esteira de Hegel, acentua o papel ativo da consciência na formação de uma objetividade na qual ela reconhece a si mesma. Ora, se na análise de Hegel destrinchou-se justamente essa dimensão formadora do trabalho, a ênfase recairá, agora, sobre o delineamento mais preciso do que constitua a face *negativa do trabalho*. Antes, contudo, cumpre fazer uma resolução metodológica importante para a análise do complexo *problema da alienação*. Pois, “o conceito de alienação é um conceito eminentemente sintético. Isso significa, entre outras coisas, que a palavra “alienação” não é necessária quando a complexa

problemática por ela encoberta é apresentada e desenvolvida de forma detalhada” (MÉSZÁROS, 2009, p. 218)⁶⁷. Assim, o conceito de alienação pode ser abordado tanto quando se faz menção explícita ao mesmo ou, no linguajar de Mészáros, quando se apresenta minuciosamente as propriedades desse conceito. Assumindo essa resolução, demarcam-se os contornos para averiguar se em Hegel pode-se falar em algo como o “*problema da alienação*” ou não, mesmo considerando o uso problemático de tal conceito pelo filósofo.

A temática de alienação acompanha a obra inteira de Marx⁶⁸. Não é o propósito desta investigação, e completamente inviável no quadro da mesma, discutir em seus mínimos detalhes o problema da *alienação* na filosofia de Marx. Importa tão somente esboçar um quadro geral do mesmo para, subsequentemente, investigar se Hegel o antecipou em sua exposição sistemática da sociedade moderna. Isso implica em analisar a condição ontológica fundamental do ser humano. Como compreender que o ser humano é um *naturalmente humano e humanamente natural*? Implica em compreender o ser humano como um ser da natureza, mas um ser específico da mesma. E o que caracteriza essa especificidade? O fato de o ser humano poder criar uma história própria, não restrita ao escopo da história puramente natural. E o mecanismo que permite com que ele saia do leque da pura naturalidade é a capacidade que o ser humano tem de ser um ser automegador da natureza, ou seja, é um ser capaz de trabalhar.

Assim, o ser humano pode libertar-se do domínio do *Objekt*, em que a objetividade dada determina a consciência e passar para um estágio em que se institui uma relação recíproca entre o ser humano e o *objeto* enquanto *Gegenstand*, que já não mais é encontrado de forma acabada, como um dado natural, mas que corresponde à objetivação teórico-prática do ser humano. Ora, essa objetivação se dá exatamente através da moldagem da objetividade natural pelo *trabalho*, através do qual se exterioriza a subjetividade. Cumpre salientar que essa objetividade natural é o substrato pressuposto da ação. Isto implica numa distinção importante

⁶⁷ Para iluminar o ponto em questão, na mesma passagem, afirma Mészáros: “Tomando um exemplo, vejamos o trecho seguinte de *Trabalho assalariado e capital*: mas a manifestação da força de trabalho, o trabalho mesmo é a atividade vital própria do operário, a sua maneira específica de manifestar a vida. E é essa atividade vital que ele vende a um terceiro para conseguir os necessários meios de subsistência. Quer isto dizer que a sua atividade vital não é mais do que um meio para poder existir. Trabalha para viver. Para ele, o trabalho não é uma parte de sua vida, é antes um sacrifício de sua vida. É uma mercadoria que outros utilizarão. Por isso também, o produto de sua atividade não é o objetivo da sua atividade. O que o operário produz para si não é a seda que tece, não é o ouro que extrai das minas, não é o palácio que constrói. O que ele produz para si é o salário; e a seda, o ouro e o palácio, reduzem-se para ele a uma certa quantidade de meios de subsistência, talvez uma camisola de algodão, a uns cobses, a um barraco na favela. E o operário, que durante doze horas tece, fia, perfura, torneia, constrói, cava, talha a pedra e a transporta, etc., considerará essas doze horas de tecelagem, de fiação, de trabalho de torno, ou de pedreiro, de cavador ou entalhador, como uma manifestação de sua vida, como sua vida? Muito pelo contrário. Para ele, quando terminam essas atividades é que começa a sua vida, à mesa, no boteco, na cama”.

⁶⁸ Cf. Mészáros (2009, p. 201s).

introduzida por Marx no que tange à relação sujeito e objeto tal qual Hegel a concebera, pois para conceitualizar o objeto ele joga com o par conceitual *Gegenstand* e *Objekt*, de modo a evitar a unificação formal entre sujeito e objeto buscada por Hegel, no saber absoluto, sem, no entanto, abdicar da edificação de uma objetividade conforme a subjetividade, que corresponda à objetivação teórico-prática do sujeito (*Gegenstand*). Mas, conforme um modo de produção vigente, a possibilidade de interditar essa objetivação teórico-prática se torna concreta. Assim, ao invés de o sujeito se conhecer na objetividade produzida acaba por ser dominado por ela. Marx, quanto a isso, afirma que:

No que se constitui a alienação do trabalho? Em primeiro lugar, que o trabalho é externo ao trabalhador, isto é, não pertence a sua essência, de modo que por isso ele não se afirma em seu trabalho, mas se nega, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente suas energias físicas e espirituais, mas desgasta seu físico e arruína o espírito. O trabalhador se sente, por isso, em si fora do trabalho e fora de si no trabalho. Ele está em casa quando não trabalha e quando ele trabalha, não está em casa. Seu trabalho não é por isso um trabalho livre, mas coagido, trabalho forçado. Ele não é por isso a satisfação de uma necessidade, mas ele é somente um meio de satisfazer necessidades que lhe são externas (2005, p. 59-60).⁶⁹

Neste caso, aquilo que deveria ser a realização do ser humano *par excellence* torna-se sua negação⁷⁰. E para Marx isso corresponde a um período específico da história humana que

⁶⁹ A presente passagem fornece a possibilidade de se retomar uma discussão acerca dos conceitos de *Entäusserung* e *Entfremdung* já travada quando de sua análise em Hegel. No original alemão, o termo aqui traduzido por alienação é *Entäusserung*. Aliás, essa é só uma ocorrência das muitas em que se traduz *Entäusserung* por alienação nos *Manuscritos*. Se em Hegel a referida terminologia gerou viva polêmica, em Marx não é diferente. A questão é: o que explica esse uso por vezes indistinto de *Entäusserung* e *Entfremdung* por Marx? Não se olvide aqui que Marx critica a Hegel por esse não distinguir ambos na *Fenomenologia*. É fato que toda *Entfremdung* é *Entäusserung*; mas, o inverso é verdadeiro? Em Hegel, buscou-se destacar que não. Há uma distinção, como se viu, absolutamente fundamental. Marx, quando concede ao conceito de trabalho, não de trabalho alienado, um papel central para o processo de formação e liberdade do ser humano, assimila essa distinção já proposta por Hegel, mesmo criticando o uso inapropriado pelo autor. Uma explicação bastante interessante desta questão é desenvolvida por Rosenfield, quando afirma que “assim, quando Marx, nos *Manuscritos de 1844*, tenta mostrar que todo movimento de saída de si do indivíduo, nas condições concretas da produção capitalista, desemboca necessariamente em um processo de “alienação”, ele joga conscientemente com as palavras *Entäusserung* e *Entfremdung* com o intuito de ressaltar, à maneira de uma refutação de Hegel, a identidade entre ambos os termos” (1995, p. 79). Por isso, como já foi salientado, sempre quando Marx fala em *Entäusserung* como *Entfremdung*, na autoalienação do trabalhador pelo seu trabalho, o problema que se apresenta é o de buscar novamente instaurar as condições pelas quais a subjetividade, ao se exteriorizar, possa se reconciliar com a objetividade transformada pelo trabalho, que é a subjetividade *entäusserte* pelo trabalho. Aliás, é nisso que se desdobra o grande projeto crítico de Marx. Neste sentido, parece que a posição de Meneses (2001, p. 27), segundo a qual, para Marx, toda a *Entäusserung* é *Entfremdung* é falha, pois justamente o ponto de Marx é o de pensar meios para que na mediação entre sujeito e objeto, os seres humanos possam chegar ao reino da liberdade e não a um reino de dominação e opressão com a superação da autoalienação pelo trabalho, o que precisamente leva à autoafirmação do sujeito.

⁷⁰ Mészáros faz uma distinção muito profícua entre a mediação genuína – *de primeira ordem* – dessas mediações que cancelam a dimensão da autotranscendência da natureza pelo trabalho – *de segunda ordem*. “Uma rejeição de toda mediação estaria perigosamente próxima de um simples misticismo, em sua idealização da “identidade entre sujeito e objeto”. O que Marx combate como alienação não é a mediação em geral, mas uma série de mediações de segunda ordem (**propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho**), uma “mediação da mediação”, isto é, uma mediação *historicamente específica* da automediação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza. Essa “mediação de segunda ordem” só pode nascer com base na ontologicamente necessária “mediação

se caracteriza pela produção voltada não para a satisfação das necessidades humanas, na produção de *valor de uso*, mas para a produção do *valor de troca* com vistas à autovalorização do capital⁷¹. Ou seja, nestas circunstâncias, o trabalho perde sua dimensão formadora primigênia, deixa de ser trabalho útil e se transforma em trabalho abstrato, tornando-se redutível a um meio da valorização do capital. Com isso, valoriza-se o trabalho, mas de forma perversa, pois o trabalho em questão não é compreendido como sendo responsável pela autogênese do ser humano, mas como criador de valor. E precisamente de mais-valia. Se for gerada a valorização do capital pelo trabalho, pouco importa se o trabalhador desgastou seu corpo e arruinou seu espírito, pois o *finis ultimos* foi realizado. É baseado nisso que Marx afirma categoricamente que o trabalho deixa de ser uma satisfação para o trabalhador, mas um meio para satisfazer “necessidades que lhe são externas”. Por isso, a ciência que procura desvelar esse modo de produção, isto é,

A economia Política obscurece a alienação na natureza do trabalho por não observar a relação direta entre o trabalhador (trabalho) e a produção. Por certo, o trabalho humano produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Ele produz palácios, porém choupanas é o que toca ao trabalhador. Ele produz beleza, porém para o trabalhador só fealdade. Ele substitui o trabalho humano por máquinas, mas atira alguns dos trabalhadores a um gênero bárbaro de trabalho e converte outros em máquinas. Ele produz inteligência, porém também estupidez e cretinice para os trabalhadores (MARX, 2005, p. 58-59).

Percebe-se, assim, uma dupla determinação que o *trabalho* pode produzir. Ou bem ele responde ao sentido primeiro que Marx lhe atribui e, por isso, faz o ser humano aceder ao domínio da liberdade, à medida que sai do domínio do *Objekt*, do substrato natural, e passa para o domínio do *Gegenstand*, onde faz valer as determinações dadas por ele mesmo à objetividade, pela mediação do trabalho, ou bem assume um vetor que cancela essas determinações, dando-lhe determinações estranhas. Precisamente esse é o caso com a instauração do capital como forma hegemônica de reprodução social. Assim,

Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como um objeto estranho repousam todas essas consequências. Pois conforme essa pressuposição é claro: quanto mais o trabalhador se desgasta no trabalho, tanto mais poderoso se torna o mundo dos objetos por ele criado sobre si mesmo, tanto mais pobre se torna a sua vida interior, e tanto menos ele se pertence a si próprio. Quanto mais de si mesmo o homem atribui a Deus, tanto menos ele retém para si mesmo. O trabalhador põe a sua vida no objeto, e sua vida, então, não mais lhe pertence, mas, ao objeto. Portanto, quanto maior for sua atividade, tanto menos ele possuirá. O que

de primeira ordem” – como a *forma* específica, *alienada*, desta última. Mas a própria “mediação de primeira ordem” – a atividade produtiva como tal – é um fator absoluto da condição humana” (2009, p. 78).

⁷¹ Cumpre observar que os conceitos de *valor de uso*, *valor de troca*, não são desenvolvidos nos *Manuscritos*, mas sim encontram um desenvolvimento mais acabado no contexto do desenvolvimento da *Crítica da Economia Política*. Mas, seu uso talvez anacrônico é legítimo, na medida em que se parte do pressuposto de que os problemas dos quais Marx está no encaixe nos *Manuscritos* tem um núcleo comum, aos quais a terminologia mais desenvolvida do Marx tardio pretende responder de modo mais adequado.

é o produto de seu trabalho, ele não é. Quanto maior este produto, tanto menos é ele mesmo. A *alienação* do trabalhador em seu produto tem apenas a significação de que o trabalho dele se converte em objeto, assumindo uma existência *externa*, mas ainda que exista independentemente, *fora dele mesmo*, e a ele estranho, e que com ele se defronta como uma força autônoma. A vida que ele emprestou ao objeto volta-se contra ele como uma força estranha e hostil (MARX, 2005, p. 57).

Portanto, seguindo a crítica de Marx, é num sistema de reprodução social histórico que se cristaliza a cisão entre o trabalhador e seu produto, culminando na completa dominação deste por aquele. Quanto maior é a riqueza produzida pelo *trabalho*, tanto maior se torna a miséria do trabalhador. Ele se defronta, agora, com um mundo por ele engendrado, mas que se volta contra ele, que lhe é “estranho e hostil”, tendo por resultado sua ruína física e espiritual. Aliás, esse problema não era de todo desconhecido pelos economistas clássicos⁷².

Delineados os aspectos gerais daquilo que se pretende desdobrar aqui como a *face negativa do trabalho* ou o *problema da alienação*, tal como Mézáros sugere, pode-se perceber que há uma proximidade subjacente à sua formulação, seja nos economistas políticos, seja em Marx. Mas por que ambos sustentam posições prático-teóricas antagônicas? Antes de responder essa questão, ainda que indiretamente, cabe perguntar, agora, sobre como Hegel assimila essa temática em sua obra. Está Marx inteiramente correto quando declara que Hegel não reconheceu a *face negativa do trabalho*?

Georg Lukács, em seu livro *O Jovem Hegel*, sustenta a posição de que de fato Hegel se deu conta da *face negativa* do trabalho. Aliás, isso faria jus ao pensamento hegeliano à medida que se situa do “ponto de vista epistemológico da economia política”, como Marx acentua corretamente, pois também os economistas políticos não desconsideraram esse problema. Entretanto, aqui uma observação preliminar se torna absolutamente fundamental. Se autores como Smith prognosticaram a miséria crescente do trabalhador, isto era ainda

⁷² Veja-se, por exemplo, o que Say e Smith dizem a respeito. “Um homem que durante a toda a sua vida executa uma única operação chega certamente a executá-la melhor e mais rapidamente do que um outro; ao mesmo tempo, porém, torna-se menos apto a qualquer outra ocupação, quer física, quer moral. Suas outras faculdades se apagam, daí resultando uma degenerescência do homem tomado individualmente. É triste dar-se conta de nunca ter feito mais que a décima oitava parte de um alfinete; e não se deve pensar que o operário, aquele que durante toda a sua vida maneja uma lima ou um martelo, é o único que vê assim degenerada a dignidade da sua natureza: o mesmo ocorre com quem, por profissão, exerce as mais puras profissões do espírito” (SAY, 1983, p. 102). Ou: “Na situação em que a divisão do trabalho é levada até a perfeição, todo homem tem apenas uma operação simples para realizar; a isso limita toda a sua atenção, e poucas ideias passam pela sua cabeça, com exceção daquelas que com ela têm ligação imediata. Quando a mente é empregada numa diversidade de assuntos, ela é de certa forma ampliada e aumentada, e com isso se reconhece que um artista do campo tem uma variedade de pensamentos bem superior à de um cidadão. Aquele talvez seja simultaneamente um carpinteiro e um marceneiro, e sua atenção certamente deve estar voltada para uma série de objetos. Este talvez apenas seja um marceneiro. Este tipo específico de trabalho ocupa todos os seus pensamentos, e como ele não teve a oportunidade de comparar vários objetos sua visão das coisas que não estejam relacionadas com seu trabalho jamais será tão ampla como a do artista. Deverá ser esse o caso sobretudo quando toda a atenção de uma pessoa é dedicada a uma dentre dezessete partes de um alfinete ou a uma dentre oitenta partes de um botão. [...] Essas são as desvantagens de um espírito comercial. As mentes dos homens ficam limitadas, tornam-se incapazes de se elevar” (SMITH apud MÉZÁROS, 2009, p. 267).

compreensível à medida que “a riqueza da nação” crescia. Isso se justifica na medida em que a economia clássica dissocia o ser humano do trabalhador, concebendo este como meio de autovalorização do capital, de modo que a condição degradante do trabalho não era propriamente um problema à medida que produzia mais-valia. Já Hegel, ao ir além da economia política, ao transcender este conteúdo puramente econômico, associando o trabalho à autogênese do ser humano em geral, não pode operar nessa dissociação radical entre ser humano e trabalhador. Ora, como Hegel lida com a dimensão degradante que o *trabalho* assume na moderna sociedade industrial, posto que lhe conferiu um papel central na formação do ser humano?

3.2. Hegel e as Contradições do Trabalho na Sociedade Civil-burguesa

Bernard Bourgeois expõe de forma precisa como Hegel captou as profundas tensões que marcam a sociedade moderna, especialmente no que concerne à relação entre economia e política ou, em termos mais específicos, entre sociedade civil-burguesa e Estado. Esse é um problema que permeia todos os grandes filósofos modernos, encontrando em Hegel uma tentativa de síntese genial, mas não por isso menos problemática⁷³. Afirmo o referido autor que:

[...] no que se refere ao estudo do primeiro sistema, o único desenvolvimento aqui, Hegel toma de Adam Smith o tema do todo da vida econômica nacional e internacional que nasce espontaneamente das necessidades individuais variadas, equilibrando-se elas próprias, mas, descobrindo o abandono do indivíduo face a esse poder alheio abstrato contra o qual nada pode. Hegel atribui ao governo a tarefa circunstanciada de controlar “esse destino cego, inconsciente” (*System der Sittlichkeit*, Hamburgo, F. Meiner, 1967, p. 81), de regularizar por intervenções limitadas o devir da vida econômica. Uma tarefa constante compete também ao Estado: diante do afastamento crescente na indústria entre ricos e pobres, da condenação de massas numerosas, pelo maquinismo inorgânico, à bestialidade que despreza o que há de mais elevado, do risco de dissolução do corpo social, o governo deve suscitar no interior da classe industrial a constituição de corporações que unam, segundo relações pessoais, humanas, empresários e trabalhadores. O difícil problema das relações entre o político e o econômico determina de forma mais precisa o problema hegeliano fundamental, que é sempre construir e manter a totalidade orgânica do povo no seio de uma vida moderna ameaçada pelo dilaceramento e deformidade (2000, p. 75-76).

⁷³ Quanto a essa complexa relação, Mészáros afirma: “Já num estágio relativamente precoce do desenvolvimento da teoria burguesa, um dos modos mais reveladores de tentar superar as deficiências das mediações antagônicas de segunda ordem era a franca separação da “*sociedade civil*” do *Estado político*. Essa separação era vislumbrada como uma maneira de encontrar soluções para os antagonismos materiais dos indivíduos na dita sociedade civil por meio das postuladas funções reconciliadoras abrangentes de Estado. Contudo, a solução teórica vislumbrada de simplesmente presumir a relação reclamada entre a “*sociedade civil*” – dilacerada por seus antagonismos – e o Estado político (que se supunha superá-las, ou ao menos mantê-las em indefinido equilíbrio) era problemática ao extremo, para falar de modo brando. A concepção hegeliana ocupa um lugar privilegiado nesse aspecto” (2009, p. 279).

Sendo a sociedade civil-burguesa uma das formas mais cristalinas do processo de produção do *espírito*, do desenvolvimento da Ideia de liberdade na história, não é menos verdade que em seu âmago efervesçam circunstâncias que interditam a efetivação da liberdade genuína para uma parcela significativa da população, à medida que a liberdade não prescinde de conteúdo econômico. Esse é, aliás, um aspecto notável da filosofia de Hegel, pois reconhece que a liberdade, para poder ser efetivada, exige condições materiais adequadas. Isso contém, *in nuce*, o núcleo da crítica de Marx às teorias sociais e políticas modernas, que teriam desconsiderado o conteúdo material para a efetivação da liberdade substancial. Adiante, ver-se-á com mais vagar o que mesmo assim leva Marx a criticar a posição hegeliana.

O problema central que se coloca agora é: como conciliar a saída da naturalidade imediata, da primeira natureza, para o domínio da segunda natureza com um estado de coisas em que o indivíduo é dominado e determinado por forças estranhas? É necessário, pois, investigar mais detalhadamente quais as premissas das quais se segue essa contradição e como Hegel objetiva mediá-la em sua filosofia política.

O gradativo içamento do ser humano de um estágio imediato, no qual suas demandas não se expandem para além daquilo que é necessário para sua sobrevivência – em que ele pode obter os meios para satisfazer suas demandas com seu *trabalho*, concretizado com ferramentas rudes e de forma desorganizada – a um estágio de plena emancipação destas necessidades imediatas implicou em consequências bastante complexas. Se ele não mais está sujeito às determinações imediatas, mas mediadas, o repertório de carecimentos a serem satisfeitos expandiu-se vertiginosamente. Como é possível, neste novo cenário, satisfazer a ampla gama de carecimentos? Exige-se um incremento significativo no processo de produção, sem o qual tais carências ficam no mero desejo. O desenvolvimento de novas formas de mediação torna-se inadiável.

Uma alternativa é apontada pelos economistas políticos, especialmente por Smith, como a *conditio per quam* se pode superar esta contradição inconveniente que emana da passagem de um estado de rudeza à civilização: *a divisão do trabalho*. Pela divisão do trabalho é que se aperfeiçoa a produção, elevando-a para a demanda exigida, pois pela sucessiva repetição de seus movimentos aumenta a destreza do trabalhador, o que naturalmente leva a um aumento da produtividade do trabalho. Porém, já está implícito na divisão do trabalho, que a *civil society* possui uma certa organicidade, pois se o trabalhador executa um único trabalho, que, em muitos casos, corresponde somente a uma parcela extremamente pequena de um produto, como, por exemplo, o trabalho de polir a cabeça de um alfinete, a satisfação de seus

carecimentos depende do trabalho alheio. A resposta a esse problema é dada com base no trabalho universal, apelando ao adágio do *trabalho de todos para todos*. Neste contexto de desejos que devem ser satisfeitos a partir do *trabalho de todos por todos*, Hegel, na sua *Filosofia Real*, afirma:

O Eu-para-si essente é abstrato. É com efeito trabalhador, mas seu trabalho é igualmente abstrato. A carência em geral é analisada em seus muitos lados. O abstrato em seu movimento é o ser-para-si, o fazer, trabalhar. Porque somente se trabalha para a carência enquanto ser-para-si abstrato, também somente se trabalha de modo abstrato. [...] trabalho universal é assim divisão do trabalho. Dez podem fazer tantos alfinetes como cem. Portanto, cada particular, porque é aqui particular, trabalha para uma carência (1974, p. 234).

Contudo, sub-repticiamente a esse movimento de abstração, segue-se outra consequência, a qual implica em novos problemas do ponto de vista da mediação entre subjetividade e objetividade, pois,

Seu trabalhar se torna completamente mecânico ou pertence a uma determinidade simples. Mas quanto mais abstrata ele se torna, tanto mais ela é somente atividade abstrata e por isso se encontra num estado em que o trabalho pode ser retirado de sua função e ser substituído pela natureza exterior. Ele precisa do simples movimento e este ele encontra na natureza exterior, ou o puro movimento é antes a relação das formas abstratas do espaço e do tempo – a atividade exterior abstrata, a máquina (HEGEL, 1974, p. 235).

À medida que a produção de mercadorias requer um simples movimento, visto que a divisão do trabalho seccionou a confecção do produto em inúmeras partes, de modo que cada parte perfaz uma totalidade em si, a qual é, posteriormente, acoplada ao todo verdadeiro, ao produto final, igualmente requer-se um movimento simples, que pode ser conseguido utilizando as forças naturais, não humanas, que podem colocar a ferramenta em ação. A rigor, as faculdades subjetivas do trabalhador tornam-se dispensáveis, pois sua função se reduz a exercer um movimento simples, que repetido a exaustão torna-se puramente mecânico.

De fato, quem primeiramente padece deste novo estágio produtivo é o trabalhador, pois sua participação no processo produtivo em sua totalidade, que expressa a riqueza haurida pelo mundo da cultura, é limitada, tornando sua atividade extremamente parcial, obstaculizando o seu livre desenvolvimento, seja no âmbito prático, seja no domínio teórico. Desta forma, preludia-se “a contradição de uma sociedade que, tornando possível as condições materiais de emancipação do homem em relação à natureza, transforma os seus trabalhadores em apêndices das máquinas” (ROSENFELD, 1995, p. 189). Assim, o trabalho universal da *societas civilis* é comentado por Hegel, numa passagem monumental de seu primeiro esboço de uma *Filosofia do Espírito*, nos seguintes termos:

O universal é [a] a necessidade de trabalhar num único trabalho. Ele tem sua existência inconsciente no universal; a sociedade é sua natureza, de cujo movimento cego e elementar ele depende, que o conserva ou suprassume espiritualmente ou fisicamente. [b] Ele é, através disso, posse imediata, [ou] herança: completo acaso. Ele executa um trabalho abstrato; tanto mais ele ganha da natureza. Mas isto apenas se inverte noutra forma do acaso. A) ele pode trabalhar mais, mas isto reduz o valor de seu trabalho; com isso ele não sai [da] relação universal. B) As carências se tornam, por isso, diversificadas. Cada singular é subdividido em outros. O gosto é refinado, ele faz mais distinções. É requerido um preparo, que torna o objeto do consumo sempre mais próximo do uso e protege o mesmo de suas disfunções. Ele é formado como um fruidor natural. Mas igualmente ele se torna por meio da abstração do trabalho mecânico, embrutecido e sem espírito. O espiritual, essa vida completa, autoconsciente, torna-se um fazer vazio. A força do Si subsiste num rico abarcar. Essa se perde. Ele pode liberar algum trabalho para a máquina. Mas tanto mais formal se torna seu próprio agir. Seu trabalho embrutecido o limita a um único ponto, e o trabalho é tanto mais perfeito quanto mais unilateral ele for. Mas esta multiplicidade forma a moda, a mutabilidade, a liberdade no uso das formas destas coisas. O corte de roupa, o estilo de mobília não são nada constantes. Sua mudança é algo essencial e racional, mais racional do que ficar numa moda, em querer em tais formas particulares afirmar algo de fixo. O belo não é subordinado a nenhuma moda (1974, p. 250).

Na medida em que avança a análise da *face negativa* do trabalho em Hegel, mais saliente se torna a contradição fundamental da sociedade civil-burguesa, a qual Hegel genericamente conceitua com o par conceitual ricos/pobres. Não obstante as considerações críticas e precisas que Hegel desfere contra a forma como o *trabalho* é concretizado na sociedade industrial moderna, como parcialização da subjetividade ou como trabalho embrutecido, há ainda outro fenômeno mais cruel decorrente das circunstâncias em que o trabalho é exercido na sociedade civil-burguesa, a saber, a exclusão do trabalhador do processo produtivo. Nota Hegel:

A habilidade do particular é a possibilidade da obtenção de sua existência. Essa é subordinada ao completo emaranhado do acaso do todo. Portanto, uma multidão é condenada a trabalhos totalmente embrutecidos, insalubres e inseguros, que limitam a habilidade como os trabalhos da fábrica, da manufatura e das minas etc. e ramos da indústria, que ocupam uma grande classe de pessoas, vão à falência com o barateamento da moda ou por meio de descobertas realizadas em outros países. Essa multidão que não pode se ajudar é entregue à completa miséria (1974, p. 251).

Hegel, não obstante a agudeza e perspicácia com que se posiciona quanto à exclusão do trabalhador no processo de produção, no escrito da *Realphilosophie*, – atentando inclusive para aspectos que Marx⁷⁴ retomará posteriormente, especialmente no que concerne à universalização do mercado e sua respectiva incidência sobre a vida do trabalhador – desdobra este problema de forma mais definitiva em sua *Philosophie des Rechts*, conquanto se tenha considerado anteriormente que, em muitos outros aspectos, a crítica social de Hegel

⁷⁴ Na *Ideologia Alemã*, lê-se que “se se descobre uma máquina na Inglaterra que na Índia ou na China deixa uma multidão de trabalhadores sem pão e inverte todas as formas de existência desses reinos, essa descoberta se torna num fato histórico mundial” (MARX, K. e ENGELS, F., 1990, p. 46).

nos escritos pré-sistemáticos seja mais incisiva. O conceito de “miséria”, que aqui deve ser considerado sobre os dois vetores já mencionados, a saber, (i) a condição miserável à qual o trabalhador é abandonado nas circunstâncias em que exerce seu trabalho no seio da sociedade burguesa, e (ii) sua radicalização com a substituição do trabalhador humano pela máquina, é central para compreender como Hegel intenta desdobrar o *problema da face negativa do trabalho*. Ele apresenta de forma acurada o estágio da produção capitalista em que se interrompe o reconhecimento do trabalhador frente ao produto do seu trabalho, isto é, sujeito e objeto acabam por se oporem numa cisão infranqueável. E é importante sublinhar que “esse elemento da alienação no processo do trabalho não é, para Hegel, um aspecto marginal do trabalho que pode ser reformado ou retificado; ele é fundamental e imanente à estrutura da sociedade humana e é uma característica da sociedade moderna [...] intensificá-lo continuamente” (AVINERI, 1972, p. 90).

À primeira vista, este problema constitui o núcleo daquilo que constitui a *face negativa* do trabalho tal como ele decorre da sociedade civil-burguesa. Segue-se aqui uma reversão de expectativas. A mediação das determinações da primeira natureza, ao invés de conduzir à liberdade, faz com que a objetividade moldada pelo trabalho humano assuma um poder autônomo, estranho, que acaba por dominar os sujeitos. Dito em outros termos, aquilo que é gerado para calhar, para catalisar o vir a ser da liberdade, acaba por ser uma forma inaudita e radical de dominação, por conseguinte, de negação radical da liberdade. Mas, de acordo com Avineri, tal consequência não é de todo acidental, pois “a condição de miséria, na qual essa massa encontra a si mesma é endêmica numa sociedade produtora de mercadorias: ‘essa desigualdade de riqueza é em e para si necessária’, porque a riqueza tem a tendência necessária, imanente de se acumular e multiplicar a si mesma” (1972, p. 96). É inegável que este comentário de Avineri acerca do texto hegeliano confirma que o autor da *Filosofia do Direito* antecipa alguns tópicos cruciais da filosofia de Marx, como, por exemplo, a associação do problema da *alienação* a um tipo específico de sociedade, qual seja: a sociedade produtora de mercadorias com ênfase no *valor de troca*.

Além disso, na sociedade produtora de mercadorias não com vistas ao *valor de uso*, mas ao *valor de troca*, a situação miserável do trabalhador não é um mero epifenômeno. Obviamente, Marx vai fazer uma análise acurada sobre esta sociedade, investigando as categorias econômicas que conquanto gerem uma riqueza nunca dantes vista, abandona a uma vida miserável parcela significativa de sua população. Uma citação de Marx se torna importante para começar a delinear a crítica à concepção hegeliana do trabalho.

O reino da liberdade só começa realmente quando cessa o trabalho que é determinado pela necessidade e pelas considerações mundanas; assim, pela natureza mesma das coisas, ele está além da esfera da produção material real. Tal como o selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir a vida, também o homem civilizado precisa travar essa luta em todas as formações sociais e em todos os modos possíveis de produção. Como o desenvolvimento da produção, essa esfera da necessidade física se expande, em consequência de suas necessidades; mas, ao mesmo tempo, as forças produtivas que satisfazem essas necessidades igualmente aumentam. A liberdade nesse campo só pode consistir no homem socializado, nos produtores associados, regulando racionalmente seu intercâmbio com a natureza, colocando-a sob seu controle comum, em lugar de serem dominados por ela como que por forças cegas; e realizando isso com o mínimo de dispêndio de energia possível e nas condições mais favoráveis à sua natureza, e dignas dela. Não obstante, ela continua pertencendo à esfera da necessidade (1988, p. 828)⁷⁵.

O reino da liberdade, a emancipação humana é, neste caso, viável somente se a produção, no dizer de Marx, for controlada pelos produtores livremente associados e não o contrário. Mas, como Hegel compreendeu com bastante lucidez, no embate entre capital e trabalho na sociedade civil-burguesa, a autodeterminação é negada ao trabalho. Sendo o trabalho – o trabalhador – determinado por outro que não ele, uma consequência irremediável deste processo é o incessante abandono de uma massa significativa da população trabalhadora à miséria absoluta. Isso leva Hegel a afirmar, no adendo ao § 244 da *Filosofia do Direito*, que “a importante questão de saber como eliminar a pobreza tornou-se uma questão que atormenta e agita de modo particular as sociedades modernas”. A preocupação de Hegel repousa no estado de degenerescência do tecido ético, que pode suceder em uma determinada sociedade que deixa crescer de forma generalizada a pobreza em seu seio. Por isso, nota Rosenfield:

Se o Estado e a sociedade tentam remediá-lo sem considerar a razão de ser da pobreza, o resultado não é necessariamente melhor: os homens que ganham sem trabalhar perdem o sentimento de pertencer a uma totalidade, pois sem o trabalho rompe-se a mediação social. Trata-se então de produzir uma universalidade ética no seio desse estado de pobreza (1995, p. 207).

Hegel, ciente das graves tensões e limites que perpassam a economia moderna toma distância da tese de Smith, segundo a qual a *mão invisível* dá conta de mediar as contradições sociais que emanam do moderno modo de produção capitalista. A razão é, neste sentido, abandonada a si mesma na história, devendo encontrar as soluções necessárias para as eventuais instabilidades que instaura no seu devir histórico. Para tanto, quando na esfera das atividades econômicas se instaura o desequilíbrio e a desarmonia, ameaçando a unidade da vida ética, urge pensar alternativas que alavanquem a passagem da razão para um patamar superior de realização, suprassumindo as contradições que ameaçam dilacerá-la. Se “a sociedade civil-burguesa “põe” simultaneamente, como suas próprias determinações, a

⁷⁵ A tradução da presente passagem foi extraída de Mészáros, 2009, p. 195.

riqueza e a miséria” (ROSENFELD, 1995. p. 208), é ela que deve criar os mecanismos necessários para elidir esta contradição. Neste sentido, a “*Polizei*” hegeliana, longe do sentido que o termo pode ter com aquilo que hodiernamente se entende por polícia, assumia a função de intervir nas relações do mercado, buscando equilibrar a oferta e a procura, buscando garantir aos cidadãos o acesso aos bens de primeira necessidade. Aliás, isso implicava justamente em negar a tese central dos economistas clássicos, para os quais a procura e a oferta se equilibravam por si só, na medida em que a *Polizei* tinha o poder de taxar os artigos de primeira necessidade, fazendo seu valor depender não do mercado, mas de uma determinação racional de uma instância política, como a *Polizei*.

Hegel é peremptório quando se posiciona quanto à solução do problema da miséria. No § 245 da *Filosofia do Direito*, Hegel dá uma resposta clara para a questão que se lhe pôs. Diz ele:

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 a oportunidade desse), assim seria aumentada a quantidade dos produtos, em cujo excesso e em cuja falta de um número de consumidores eles próprios produtivos consiste precisamente o mal, o qual de ambos os modos apenas se amplia. 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.

Portanto, não é mediante aquilo que hodiernamente se classifica de assistencialismo que o problema da miséria deve ser sanado. Buscar nos encargos à classe rica ou ao Estado provisões para a subsistência imediata daquelas pessoas que caíram na miséria é uma afronta àquilo que constitui a essência da sociedade civil-burguesa. Ela busca justamente dar aos indivíduos as condições necessárias de realizar os seus projetos, de satisfazer suas carências e desejos mediante seu *trabalho*. Ora, o assistencialismo é justamente a satisfação das carências sem a mediação do *trabalho*, que, como nota Hegel, implica na negação da honra e da autonomia do indivíduo.

Com efeito, se a produção já colapsou a mesma, isto é, se ela já está abarrotada de produtos, como dar mais trabalho para que os agentes econômicos possam autonomamente satisfazer suas carências, preservando, assim, sua honra e autonomia? Oportunizar mais trabalho significa que se vai aumentar a produção, o que vai levar ao efeito contrário do que almejado, porque se vai aumentar e agudizar a miséria em vez de amenizá-la. De fato, esta é uma leitura peculiar da economia moderna, porque aponta divergências importantes de Hegel

em relação à mesma. A diferença mais sensível está em torno daquilo que classicamente ficou conhecido por lei de Say. Segundo tal lei, nas sociedades capitalistas, regidas pelo livre mercado, a produção cria sua demanda, ou seja, jamais haverá uma superprodução, isto é, crise. Ou a mão invisível de Smith, que, se deixada à revelia, se encarrega de equilibrar produção e consumo. Mas, isso não é o que Hegel pensa, pois para ele o mal da miséria reside justamente no excesso de produtos e a falta de consumidores, portanto, na crise. Ou seja, a miséria pode vir à baila pelo incremento da produção, que saturando o mercado, colapsando a sociedade civil-burguesa, lança parcela da classe trabalhadora à miséria. Por isso, o excesso de riqueza da sociedade civil-burguesa é insuficiente para sanar a miséria que é uma consequência que lhe é inerente.

Hegel também valoriza *as corporações* como instâncias sócio-políticas de mediação das contradições da *bürgerliche Gesellschaft*. Isso fica explícito no adendo ao § 245 da *Filosofia do Direito*, em que critica acerbamente a supressão das corporações no contexto inglês. Bem entendido, é um equívoco suprassumir as corporações, porque exatamente nelas se dá a identificação, a vinculação do indivíduo com o todo. É nela que se forma a identidade do indivíduo; por ela, o indivíduo alcança sua representatividade política, saindo de um estado de atomização para um estado de participação orgânica na vida política.

Precisamente por isso é na corporação que o indivíduo deve receber a solidariedade necessária para superar a miséria, na qual pode se encontrar abandonado num período histórico determinado. Pois, “a solidariedade das corporações em relação aos seus membros significa que elas se encarregam da pobreza de modo efetivo, recusando-se a tratar o indivíduo como objeto de mera doação” (ROSENFELD, 1995, p. 211) ou, ainda, “na corporação, a ajuda recebida pela pobreza perde seu caráter contingente, assim como o seu caráter injustamente humilhante” (HEGEL, § 253 Ad.). Logo, é do amparo da corporação que o indivíduo deve viver quando de sua queda numa situação de miséria, pois ao ter um sentimento de identificação com a corporação, a dependência de outrem para sobreviver não é totalmente contingente, de modo que não fere a dignidade do trabalhador, pois ao se reconhecer como partícipe da mesma mantém o elo entre o trabalho, a honra e autonomia do trabalhador, e a satisfação dos carecimentos.

Hegel analisa ainda as contradições da sociedade civil-burguesa num outro registro. Trata-se da averiguação das possibilidades que cada sociedade, ao ingressar na contradição entre produção e consumo e, com isso, lançar parcela de sua população à miséria, tem de sair da mesma. No § 246 da sua *Filosofia do Direito*, Hegel expõe esta questão nos seguintes termos:

Por essa sua dialética, a sociedade civil-burguesa é impelida além de si mesma, inicialmente *essa* sociedade *determinada*, a fim de procurar fora dela consumidores, em outros povos, que lhes são inferiores em meios, que ela tem em excesso, ou em geral no engenho técnico etc., e com isso os meios necessários de subsistência.

E no § 248, continua:

Essa conexão mais ampliada oferece também o meio da *colonização*, para a qual – [seja ela] esporádica ou sistemática – a sociedade civil-burguesa culta é impulsionada e pela qual ela, em parte, proporciona a uma parte da sua população o retorno ao princípio familiar num novo solo, em parte, proporciona a si mesmo, com isso, novos carecimentos e campos para o seu trabalho diligente.

Assim, é no seu além-histórico que cada sociedade, quando enredada em contradições que não consegue mediar internamente, deve buscar a panaceia requerida para curar seu mal, que, precisamente, na época moderna, como notou o próprio Hegel, é a miséria. Rosenfield, comentado os §§ 246-48, afirma que:

A sociedade civil-burguesa é impulsionada para além de si. A sua interioridade incita-a a sair de si à procura de seu lugar, situado além de si, que possa dar razão à sua razão de ser. [...] o além histórico é uma saída provisória encontrada por uma sociedade que não suporta mais a sua tensão. Uma sociedade determinada, com um maior espírito industrial, procura fora de si os consumidores que lhe faltam ao mesmo tempo em que esses procuram nela os produtos que lhe são necessários. [...] segundo Hegel, toda a sociedade desenvolvida tende à colonização como meio de exportar uma parte da sua população a outros povos e territórios onde o princípio da vida familiar é restabelecido. Se a sociedade não pode encarregar-se dos seus próprios filhos, eles tornar-se-ão em outro lugar filhos de novas famílias. Deste ponto de vista, a colonização dá vazão a uma mão de obra não empregada – e que não pôde sê-lo – na atividade econômica da sociedade em questão. A ameaça de uma explosão social foi postergada, mas ela volta com nova força quando os novos indivíduos desempregados chegam ao mercado (1995, p. 211-212).

À guisa de conclusão, pode-se afirmar que em Hegel não é possível localizar uma resposta consistente, que responda de forma satisfatória à pergunta pela superação das contradições que constantemente colocam em risco a unidade ética, pela qual Hegel tanto preza. Mas, Hegel não obnubila a *face negativa do trabalho*, chegando, inclusive, a criticá-la insistentemente. Porém, embora Hegel não trate “cinicamente” as consequências degradantes que o *trabalho* tal como exercido na moderna sociedade industrial tem sobre o trabalhador, não apresenta uma forma satisfatória de superá-las. Isso está em concordância integral com Sánchez Vázquez, quando assevera que:

Em *Realphilosophie II*, Hegel enumera uma série de consequências negativas que se incluem no quadro do trabalho alienado que Marx traçará nitidamente nos *Manuscritos* de 1844. [...] Hegel, como vemos, já aponta os aspectos positivos e negativos do trabalho, se bem que não consiga descobrir a raiz última de sua negatividade nem o caminho para devolver-lhe seu alto valor na formação do homem. Nesse sentido, move-se dentro dos limites – os da economia política moderna, como acentuará Marx – que nem mais tarde poderá superar (1968, p. 71).

Também Avineri chega à semelhante conclusão:

Assim, depois de descartar a várias alternativas possíveis para a eliminação da pobreza, Hegel abatidamente observa que ela permanece inerente e endêmica à sociedade moderna. O verdadeiro texto que atesta a profundidade de seu pessimismo: ‘contra a natureza o homem não pode reivindicar nenhum direito, mas uma vez que a sociedade é estabelecida, a pobreza imediatamente toma a forma de um mal feito por uma classe à outra. A importante questão de como a pobreza pode ser abolida é um dos problemas mais perturbantes que agitam a moderna sociedade’. Contudo, nenhuma solução é dada pelo próprio Hegel (1972, p. 153).

3.3. Os Limites da Resposta de Hegel

Hegel foi o filósofo moderno que se notabilizou pelo projeto de reconciliar a subjetividade com a objetividade. Contudo, como efetivar tal reconciliação no plano *ideal-especulativo* se a realidade material insiste em manter a cisão entre sujeito e objeto e, pior ainda, cinde o sujeito, o trabalhador de seu próprio produto conferindo a esse um poder independente? Isto é, a subjetividade externada (*geäußerte*) não avança para a exteriorização (*Entäußerung*), de modo que o sujeito nela se reconheça. A indicação de uma resposta a essa questão não parece poder ser restrita somente ao domínio da teoria, mas requer uma unificação da própria teoria com a prática. Hegel, segundo Marx, ao reduzir a atividade humana à ação do *espírito*, portanto, ideal, reconhece como a única atividade legítima a teoria, pois “a coruja de Minerva só alça voo ao cair o crepúsculo”. Ora, se Hegel tencionou solucionar cabalmente o problema dos dualismos da filosofia moderna, é legítimo perguntar se ele se equivocou ao deixar persistir uma forma tão radical de dualismo, como o expresso pela alienação do produtor frente a seu produto?

Hegel buscou desenredar-se das limitações teóricas das principais correntes teóricas da filosofia moderna, seja o idealismo/racionalismo ou o materialismo vulgar/empirismo. Tal propósito Hegel concretizou meritoriamente ao desarticular as velhas querelas entre sujeito *versus* objeto das referidas teorias e assentar sua epistemologia num vir a ser do *espírito*, cujo ápice é o saber absoluto, no qual se dá a unificação entre sujeito e objeto. Esta identificação que é alcançada no final do percurso fenomenológico provém de um longo trajeto de mediações, nas quais sujeito e objeto vão dando reciprocamente a si suas determinações. Em outros termos, tanto o sujeito como o objeto vão se constituindo ao longo da cadeia de mediações que leva ao saber absoluto, de tal modo que ambos não são concebidos como polos já dados em sua completude antes do início do processo. Nem a subjetividade se configura sem a mediação com a objetividade, nem a objetividade se formata conforme o racional sem a mediação com o sujeito.

Ora, aparentemente a argumentação hegeliana está na direção certa, pois suprassume tanto o idealismo como o materialismo. Mas, se não se chega ao resultado desejado, isto é, de superar a cisão entre sujeito e objeto, onde a argumentação desanda? Compreender a limitação hegeliana quanto a essa suprassunção do idealismo e do materialismo exige que se retome a própria tentativa de Marx de superar criticamente estes dois pontos de vista, a fim de demarcar as condições de possibilidade do lugar do trabalho não alienado, portanto, da genuína suprassunção da cisão entre sujeito e objeto.⁷⁶

Antes, contudo, é oportuno destacar que, mesmo antes de Hegel, outros filósofos vislumbraram o problema da alienação, da cisão entre sujeito e objeto engendrado pelo modo de produção capitalista, no qual o trabalhador, aquele que produz a riqueza, é abandonado na mais abjeta miséria. A título de mera ilustração, cabe mencionar autores como Diderot e Rousseau⁷⁷, que perspicazmente perceberam as mazelas nas quais se encontrava parcela gigantesca da população com o advento da sociedade industrial moderna. A degradação do trabalhador, o gradativo aumento da miséria entre a população trabalhadora era uma consequência visível do modo de produção capitalista. Diderot e Rousseau foram vozes que se sobressaíram na denúncia desse estado de miséria, haurido com a instauração do capital como poder soberano de reprodução social. Porém, as alternativas teórico-práticas dadas por esses autores para superar o estado de miséria crescente é proporcionalmente inverso à grandeza de sua crítica e formulação dos problemas decorrentes da sociedade burguesa. Por isso, há que se concordar que

⁷⁶ Com isto, fica evidente a direção tomada por este trabalho no que concerne à relação Hegel-Marx. Diferente de Schmidt am Busch (2002), para o qual “a posição de Marx é problemática tanto econômica como filosoficamente, e no todo não apresenta nenhum progresso frente à crítica hegeliana da sociedade-civil”, a filosofia/economia de Marx, munida do potencial crítico da dialética hegeliana e aplicada às estruturas sociais, econômicas e políticas do capital, põe à nu a raiz das mazelas nas quais se encontra a classe trabalhadora e, igualmente, indica o ponto preciso a ser atacado para subverter esse estado de exploração do trabalho pelo capital. Infelizmente não há espaço aqui para um exame mais detido da argumentação do autor, por isso vai aqui somente a indicação onde tal discussão é estabelecida, a saber, na parte 7.2 (p. 104-123) do livro *Hegels Begriff der Arbeit*. Isso não implica em negar, por exemplo, teses como a de Henrich que, ao comentar a análise da crítica que Hegel endereçou à sociedade civil-burguesa, afirmou que “nela já estão formadas as principais linhas da crítica social marxista” (HENRICH, 1975, 202-203), pois uma coisa é reconhecer o problema da alienação, mas bem outra é se engajar em revolucionar o estado de coisas que calha no problema da alienação, o que exige antes buscar conhecer suas raízes com vistas à sua transformação. Isto exige a compreensão de que a alienação é uma determinação social sofrida pelo trabalho e não fruto do desenvolvimento histórico inelutável da sociedade, cuja mola propulsora é o dever do espírito, de modo que é um problema extirpável.

⁷⁷ No *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, Rousseau afirma que “assim foi, ou pode ter sido, a origem da sociedade e da lei, a qual colocou novos grilhões sobre os pobres e deu novos poderes aos ricos” (1952, p. 355). Essa breve passagem elucida bem a crítica acerba que Rousseau endereça à política moderna, que visa fundar a lei civil num suposto contrato. Ao menos no *Discurso*, Rousseau ataca esse ponto de vista, pois a instituição da sociedade, ao invés de aperfeiçoar a situação da humanidade, implica na degradação da mesma, pois a política se torna instrumento de dominação do ser humano pelo ser humano, ou, nos termos do autor, da dominação dos pobres pelos ricos. Este estado de dominação, da qual a política é um instrumento importante, leva ao aumento “do trabalho excessivo com o qual os pobres são sobrecarregados” (Idem, p. 364).

A superioridade radical de Marx sobre todos os que o precederam é evidente na historicidade dialética coerente de sua teoria, em contraste com as debilidades de seus predecessores, que, em um ou outro momento, foram todos obrigados a abandonar o terreno real da história em favor de alguma solução imaginária das contradições que possam ter percebido, mas que não podiam dominar ideológica e intelectualmente (MÉSZAROS, 2009, p. 45).

Hegel, na esteira destes autores, igualmente atenta para as mazelas que afligem a população trabalhadora com o devir do capital como modo soberano de reprodução social (conforme a seção anterior). Mas, da mesma maneira que Hegel detectou a *face negativa do trabalho* no modo capitalista de reprodução social, tal como Diderot e Rousseau, suas tentativas para superar a mesma foram bastante limitadas. E em Hegel tem-se ainda o agravante de ter uma tentativa de racionalização do moderno modo de produção, de tal modo a conciliar, no plano conceitual, as contradições que dele emergem. Obviamente, a conciliação proposta por Hegel é no nível teórico, concretizada pelo devir do *espírito*, do *absoluto*, que permeia a totalidade da história e, com isso, o mundo moderno com uma estrutura racional. Isso significa, concretamente, que as contradições sociais, a miséria engendrada no capitalismo possui uma face racional.

Ora, se Hegel reconciliou as contradições no plano teórico, torna-se desnecessário superá-las na prática. Com esta nota característica, Hegel se torna a expressão mais perfeita e cabal do idealismo alemão, pois, “em última instância, Hegel permanece um quietista, pesquisando por uma solução que poderia incorporar esta realidade horrível [a alienação] num sistema que pudesse integrá-la e acomodá-la. A filosofia só pode interpretar o mundo, não transformá-lo” (AVINERI, 1972, p. 99).

Contra essa posição teórica, Marx, na undécima das *Teses ad Feuerbach*, vai afirmar que “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo, cabe agora transformá-lo”. Ou seja, a tarefa da filosofia não se restringe a interpretar o mundo enquanto uma totalidade coerente, mas há de levar à sua transformação. Isso significa que, no transcurso de suas investigações, Marx está meridianamente longe de desenvolver uma crítica meramente moral da degenerescência do trabalhador na sociedade produtora de mercadorias com vistas à autoexpansão do capital.

Diferente de Hegel, Marx recusa que as mediações para as contradições que grassam na sociedade moderna possam ser forjadas pura e simplesmente no âmbito teórico. Embora aceite integralmente o desenvolvimento do método dialético tal como efetuado por Hegel, sua aplicação não há de ser concretizada no âmbito *ideal-especulativo*, mas na realidade *histórico-concreta*. Ora, para concretizar este intento, Marx se serve da concepção de ser humano como prático, no sentido de que se produz a si mesmo pela sua *ποιήσις*, isto é, na medida em que

produzindo produtos, transformando e elaborando o mundo se produz a si mesmo. Porém, destitui o trabalho do ressaibo idealista com o qual Hegel o investiu, na medida em que é concebido como o *trabalho do espírito*. Para tanto, Marx se serve da crítica à religião de Feuerbach, que contribui para essa inversão de modo substancial ao antropologizar o sujeito do trabalho. Restou, assim, a Marx libertar o trabalho de um conteúdo ideal, tal qual existe ainda em Feuerbach.

Ora, destituindo o trabalho de toda e qualquer mistificação teórica, igualmente as contradições que dele emergem não podem ser suprassumidas na teoria. O projeto filosófico de Marx se define exatamente na teorização da totalidade social com vistas à superação prático-revolucionária da sociedade capitalista que engendra essas contradições. A *alienação* do trabalhador pelo seu trabalho deve ser superada revolucionando a anatomia da sociedade civil-burguesa que a engendra, ou seja, o objeto da teoria deve ser a tematização crítica da economia política, a qual dá conta de destrinchar a estrutura de funcionamento da sociedade civil-burguesa e suas contradições não com vistas a mitigá-las no Estado, mas para revolucioná-las⁷⁸. Aliás, Hegel, ao querer mediar as contradições da sociedade civil-burguesa nesses moldes, não as medeia em absoluto, pois “o verdadeiro é precisamente que a sociedade civil determina o Estado” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1980, p. 15) e não o contrário, de modo que está fora do escopo de ação do Estado mediar genuinamente as tensões da sociedade civil.

Ora, como conceitualizar a novidade filosófica de Marx em relação aos seus predecessores críticos da sociedade capitalista? Essa conceitualização pode ser dividida em dois níveis: (i) a carência de um instrumental metodológico adequado para tematizar a sociedade moderna como uma totalidade articulada, como em Diderot ou Rousseau, o que os impediu de teorizar num nível histórico a origem das contradições sociais, de modo que as soluções por eles apresentadas não podiam passar de postulados morais abstratos deshistoricizados, e (ii), mesmo de posse de um método adequado para executar uma totalização reflexiva da sociedade, mistificar esse método, como em Hegel, que propugna uma solução para as contradições somente no nível *ideal-especulativo*.

É desnecessário muito esforço para compreender qual a originalidade marxiana no trato do problema da *alienação*, decorrente das contradições sociais da sociedade capitalista. Imbuído do potencial crítico da filosofia hegeliana, com o método dialético, Marx pôde,

⁷⁸ Isso define basicamente todo o projeto teórico-prático de Marx. A *Crítica da Economia Política*, que igualmente abrange a crítica da política, é o objeto das investigações marxianas a partir do conjunto de questões que as teorias sociais e políticas modernas não conseguiram responder. Por isso, não há como querer explicitar aqui todas as implicações da relação entre economia e política em Marx, restringindo-se a afirmar a recusa de Marx de tratar essa questão nos moldes hegelianos, ou seja, de mediar as contradições da sociedade civil-burguesa numa esfera exterior, qual seja: o Estado.

finalmente, demonstrar o caráter histórico do modo de produção capitalista, indicando, portanto, a necessidade de transcender historicamente as contradições sociais que implicam na *alienação*. Isso, contudo, exige uma inversão radical quanto ao domínio de aplicação da dialética.

Desvelada a estrutura “mística” da dialética em Hegel, Marx pensa ter demonstrado o caráter histórico da moderna sociedade capitalista e, com isso, a contingência das contradições sociais, cujo ponto de culminância é o problema da *alienação*. A tarefa que se apresenta, agora, é a de encontrar o sujeito que pode levar a termo a superação das contradições sociais capitalistas e, por conseguinte, a alienação do trabalhador. A dialética especulativa de Hegel transforma-se, assim, num pressuposto básico para a transformação revolucionária da sociedade capitalista. Isso autoriza a afirmação segundo a qual Marx, não obstante a centralidade de Feuerbach na passagem do trabalho do espírito ao trabalho humano na filosofia alemã clássica, isto é, da antropologização do sujeito do trabalho, permanece, apesar do ajuste de contas crítico com o método hegeliano, um seguidor desse. Pois, em última instância, Feuerbach se enreda no dualismo teoria/prática, com o qual restringe sua compreensão da realidade como uma totalidade racionalmente estruturada. Isso só é possível com a concepção monista de Hegel⁷⁹.

Todavia, a desmistificação proposta por Marx não desmerece teoricamente os avanços que Hegel proporcionou para o tratamento crítico da economia política. Afinal, a dialética é o instrumento mais propício para submeter à crítica as concepções empiristas de explicação das relações econômicas, que, ao invés de demonstrar racionalmente seu objeto, o supõem como “dado”. Cabe notar que tanto na Epistemologia como na Filosofia Política, Hegel perpetra severos ataques contra os teóricos que pretendem extrair suas conclusões teóricas baseadas no “dado”. Sejam os teóricos empiristas ingleses, que assentam suas conclusões no objeto dos sentidos, evocando a autoridade da natureza para fundamentar suas conclusões, sejam os teóricos da escola histórica do direito, que ousam extrair as leis de sua objetividade dada historicamente, ambos fracassam por não captarem a estrutura racional que subjaz aos fenômenos que aparecem na superfície.

E essa estrutura racional só pode ser captada caso se estiver munido com um aparato lógico que concatene de modo articulado os fenômenos da superfície, desvelando como neles o Conceito se reflete em si mesmo. Por isso, a Lógica de Hegel (uma lógica dialética e não formal) apresenta justamente o pensamento puro que se pensa a si mesmo (e não se ocupa em

⁷⁹ Para um maior detalhamento dessa questão, ver Mészáros (2009, p. 82 s.).

formular uma teoria de conceitos e proposições conforme a qual pode organizar os fenômenos empíricos), pois, uma vez articulada essa rede de categorias do pensamento, pode-se compreender a filosofia do real, pois as categorias do real correspondem às categorias do pensar – o que obviamente não significa uma homologia direta das categorias da Lógica com o domínio da natureza ou do espírito, pois a razão precisa primeiramente se desenvolver na natureza e no espírito, como Hegel mesmo afirma no § 477 da *Enzyklopädie*: “esses fenômenos são suprassumidos na Ideia da filosofia, a qual a razão sapiente de si, o absoluto universal tem por seu meio, a qual se cinde em natureza e espírito, que transforma aquele em pressuposição e esse no extremo universal”.

Assim, recorrendo ao aparato conceitual da Lógica, pode-se dizer que aquilo que aparece é um *aparecer* (*erscheinen*) de uma essência. Assim, no § 139 da *Enzyklopädie*, assevera Hegel, “o fenômeno (*Erscheinung*) não mostra nada que não está na essência (*Wesen*), e na essência não está nada que não se manifeste”. Neste sentido, para apreender a totalidade de um ser qualquer, por exemplo, da sociedade moderna, não se pode querer apresentá-lo racionalmente tomando como ponto de partida a sua aparição no mundo dos fenômenos, mas a partir do fundamento que elas exprimem. Isto é, suas determinações essenciais. Portanto, qualquer tentativa de expor numa teoria racional a totalidade da sociedade moderna, deve libertar-se das determinações empíricas, dos fenômenos da superfície e captar a estrutura racional que subjaz a esses fenômenos. A dialética se define exatamente por isso: captar a atividade do Conceito, que conquanto se manifeste no território do empírico, manifesta sempre determinações do pensamento que estão para além do “dado”.

Exatamente essa é a crítica de Marx à economia política clássica. Em vez de provar seu objeto, o assenta na natureza, no “dado”⁸⁰. Contudo, a compreensão da dialética em Marx, mesmo ponderando o seu débito para com Hegel, requer as devidas diferenciações. Pois, se em Hegel as determinações do pensamento têm proeminência, em Marx as determinações do real devem prevalecer.⁸¹ A esse propósito, afirma Marx:

Meu método dialético não é somente diferente do hegeliano, mas lhe é diretamente oposto. Para Hegel, o processo vital do cérebro humano, isto é, o processo do pensamento, o qual, sob o nome de Ideia, que ele antes transforma num sujeito

⁸⁰ Smith, na sua *Wealth of Nations*, fornece uma caracterização exata do que está em questão. Afirma ele que “essa divisão do trabalho, da qual derivam tantas vantagens, não é originalmente efeito da sabedoria do homem, que prevê e intenta a opulência, a qual ela dá ocasião. Ela é consequência necessária, embora lenta e gradual, de certa propensão na natureza humana, a qual não tem em vista tal utilidade prolongada; a propensão para transportar, negociar e trocar uma coisa por outra” (1952, p. 6).

⁸¹ Deve ser notado que, em última instância, o núcleo da crítica de Marx à economia política vale também para Hegel, pois da mesma forma que para autores como Smith a explicação das relações econômicas se assenta na natureza, portanto é deshistoricizada, isso também é o caso em Hegel, na medida em que as determinações do real são subordinadas, ao fim e ao cabo, às determinações do Conceito. Para isso, ver Arndt (2003, p. 62).

independente, é o demiurgo do mundo real, e o mundo real é apenas a forma externa, fenomenal da Ideia. Para mim, ao contrário, o ideal não é nada mais do que o mundo material refletido pelo cérebro humano, é traduzido em forma de pensamento. O lado mistificante da dialética hegeliana eu critiquei há aproximadamente trinta anos atrás, no momento quando ela ainda era a moda... A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel de modo nenhum o previne de ser o primeiro a apresentar sua forma geral, operando de um modo compreensivo e consciente. Com ele, ela está repousando sobre a cabeça. Ela precisa ser invertida, se você quer descobrir o caroço racional dentro da concha mística (1993, p. 27).

Efetuada essa inversão, isto é, a dialética não mais apresentando as determinações do pensamento, a totalidade *ideal-especulativa*, mas a totalidade do real, as determinações históricas, é possível asseverar categoricamente que “é este o modelo dialético que Marx adotou de Hegel” (IBER, 2000, p. 20). A mudança central para que essa efetivação seja possível há de ocorrer no “motor” que impele a dialética a progredir no seu desenvolvimento. Contrapondo-se à posição hegeliana do que seja o sujeito do trabalho, especialmente nos escritos sistemáticos, o *espírito* ou o *absoluto*, Marx assenta o sujeito do movimento no(s) trabalhador(es) concreto(s), incrustado(s) na história. Assim, as contradições sociais que tem por consequência o *problema da alienação* não podem ser suprassumidas apenas no plano da teoria. Aqui aparece um aspecto importante da obra marxiana, especialmente o problema que diz respeito ao “sujeito” na obra marxiana, em que não raro se acusa Marx de ter esquecido o mesmo em suas investigações econômicas⁸². O ponto crucial é que, para Marx, o significado ontológico fundamental do *trabalho*, a sua função na efetivação das potências subjetivas, não pode ser concretizada sem uma estrutura social favorável. Por isso, quando se percebe que a sociedade burguesa, regida pela autovalorização do valor, implica numa negação desse significado ontológico fundamental, é ela – a estrutura social – que deve ser tematizada com vistas à sua suprassunção.

E é *conditio sine qua non* para a transformação prática da sociedade burguesa que faz com que o *trabalho* assuma uma *face negativa*, da práxis revolucionária, o desvelamento das estruturas econômicas que engendram a *alienação*. Por isso, ela não pode ser tematizada no nível do “Eu”, do trabalho do indivíduo, mas deve passar obrigatoriamente pela tematização da estrutura global do capital, que opõe *trabalho* e *capital*, de modo que ao se querer compreender o sujeito, o trabalhador, cinicamente cindidos na economia política clássica, há que se apresentar as circunstâncias históricas nas quais ele realiza suas potências subjetivas.

Isso ajuda a explicar a inversão que o pensamento de Marx teve com a passagem às investigações históricas de *A ideologia alemã* ou às investigações econômicas, que ocupam Marx por quase toda sua produção teórica desde a década de 1850. É evidente que há uma

⁸² Para essa discussão, ver Flickinger (1984).

mudança significativa na passagem dos *Manuscritos* à *Ideologia Alemã* e ao *Capital*. Na *Ideologia*, Marx e Engels formulam os pressupostos gerais do materialismo histórico, assentando sua teoria da história na evolução dos modos de produção. Embora isto ateste para a transformação temática na referida passagem, não leva a uma mudança, a uma cisão em relação à temática dos *Manuscritos*, da concepção do ser humano como um ser que tem como essência o trabalho, categoria mediante a qual pode se autoproduzir, ou seja, o significado ontológico fundamental do *trabalho*.

Nos próprios *Manuscritos* Marx já deixa entrever aspectos sociais da autoprodução do homem, o que justifica uma não cesura.⁸³ Em segundo lugar, ao ancorar sua teoria da história na evolução dos modos de produção, Marx está ratificando a tese central presente nos *Manuscritos*, pois os modos de produção evoluem baseados na evolução que os seres humanos têm em suas formas de se mediar com a natureza. Ou seja, tal qual nos *Manuscritos*, *A Ideologia Alemã* também se assenta numa concepção de trabalho material, sensível, tal como foi esboçado naquele. Neste sentido, o conceito de trabalho se enriquece na *Ideologia Alemã*, ao ser enfatizada a estrutura social em que ele é executado, com o que igualmente é realçada a dimensão social do ser humano, isto é, sua compreensão como um ζῷον πολιτικόν⁸⁴, que aperfeiçoa seu ser à medida que evoluem as formas de mediações sociais de sua reprodução. Desta forma, Marx desenvolve uma concepção peculiar de ser humano, pois prescinde de uma essência humana metafísica, essencialista-abstrata. O ser humano tem por essência o *trabalho*, mas não é uma essência que deve ser simplesmente efetivada na realidade, exteriorizada. É antes uma capacidade de vir a ser o que ele é pela capacidade mediadora do *trabalho*. A propósito, a discussão da essência humana, do sujeito, coloca outra interrogação importante acerca da unidade da obra de Marx, pois enquanto nos *Manuscritos* o sujeito do trabalho é claramente definido, tal não se sucede n' *O Capital*. Isso pode induzir o pensamento a inferir como se Marx abandonasse a temática daquele escrito. Mas, de fato, não é isso que sucede. Nas investigações econômicas, quem assume o papel de sujeito é o proletariado. Com isso, Marx dá uma guinada vertiginosa na concepção do sujeito

⁸³ Basta prestar atenção às primeiras páginas do primeiro *Manuscrito*, em que Marx analisa em suas linhas gerais a oposição entre capitalista e produtor, demonstrando como o modo de produção assentado na autoexpansão do capital sempre tem efeitos perversos sobre os trabalhadores, sendo que o único estágio em que essas consequências são menos deletérias é o momento em que o capital consegue se autoexpandir. Somente neste caso os trabalhadores terão uma situação favorável no mercado, pois neste caso o capital estará interessado em adquirir a única mercadoria que os trabalhadores têm: a força de trabalho.

⁸⁴ Aliás, é interessante observar que a negação dessa dimensão social do trabalhador é negada pela sua auto-alienação no trabalho, como Marx deixa entrever ao elencar os quatro níveis em que se dá a alienação, a saber: (a) a alienação do ser humano da natureza, (b) a alienação de si mesmo, da sua própria atividade, (c) do seu ser genérico, isto é, como membro da espécie humana e (d) a alienação do ser humano do próprio ser humano.

do *trabalho* e, por conseguinte, do “motor” que propulsiona o movimento dialético. Doravante, não é mais o *espírito*, o *absoluto*, mas o sujeito histórico, real, que tem por essência a capacidade de se mediar com o “dado” imediato, que impulsiona a história.

Isso tem profundas consequências para o tratamento que Hegel e Marx dão ao *problema da alienação* ou *à face negativa* do trabalho. Hegel, ao reconhecer o único trabalho legítimo o trabalho do *espírito*, portanto, uma concepção mistificada ou logicificada do *trabalho*, é forçado a enquadrar esse problema no esquema das determinações do pensamento, na totalidade do pensamento. Aliás, isso fica sobejamente claro se notar os termos com os quais Hegel opera quando trata desse problema. Na sua filosofia, o máximo que se encontra são expressões do tipo pobres/ricos, que tentam conceitualizar as contradições que emergem da sociedade moderna. Elas são encaixadas na totalidade levada a termo pelo pensamento, recebendo seus respectivos paliativos num estágio superior do desenvolvimento do *espírito*, do *absoluto*.

Para Marx, isso equivale a afirmar que Hegel não consegue indicar o procedimento necessário para erradicar o *problema da alienação*, a oposição do trabalhador e o produto do seu trabalho. Munido, em parte, com o aparato conceitual da economia política e da dialética hegeliana, esta aplicada à totalidade do real, Marx analisa o capital e suas consequências sobre o trabalhador não com base em conceitos abstratos como ricos/pobres, mas entre trabalho/capital, entre trabalhadores/capitalistas.

Obviamente foge completamente às pretensões e às possibilidades da presente investigação analisar em seus detalhes a teoria marxiana do capitalismo. Para o que interessa, basta mencionar que a análise marxiana do capital expõe em seus detalhes a natureza da reprodução do capital, demonstrando: (i) a sua origem histórica, o que o leva a divergir da economia política clássica – e de Hegel –, que fundamenta as categorias centrais do capital, como, por exemplo, a troca, a propriedade privada, a divisão do trabalho, na natureza. Ora, se elas são determinações naturais, nada há o que se possa fazer frente a elas, pois como bem observa Aristóteles, por mais que se jogue a pedra para o alto, jamais se conseguirá incutir nela o hábito de não cair, e (ii) sendo elas não mais determinações naturais, mas sociais e históricas, justifica-se a sua possibilidade de transformação.

Extraídas essas duas consequências do tratamento crítico da economia política, Marx avança para a desmistificação das categorias econômicas do capital que engendram a auto-alienação do trabalhador. E ela não é nenhuma causa abscondita. Baseia-se na cisão entre trabalho e capital, em que aquele tem tão somente a mercadoria força de trabalho e este possui os meios de produção. O capital, representado na figura do capitalista, ao ter a

propriedade privada dos meios de produção, a propriedade da terra, da indústria, da matéria-prima, etc., alija o trabalhador das condições necessárias para autodeterminar a sua reprodução. Sendo forçado a vender aquilo que lhe restou, a força de trabalho, o trabalhador é forçado a jogar o jogo do capital. Perde, assim, sua autonomia, pois é determinado por outro, pelo poder do capital. Disso se segue que é da oposição entre capital e trabalho e a propriedade privada dos meios de produção que resulta a cisão do produtor de seu produto.

Um exemplo particularmente iluminador da posição hegeliana que permite situá-lo no ponto de vista da economia política pode ser encontrado no seu respectivo tratamento do conceito de propriedade privada. Cumpre observar, em primeira mão, que Hegel sequer trata o problema da propriedade privada no âmbito da sociedade civil-burguesa, em que seria possível examinar sua historicidade. Hegel analisa este conceito na parte inicial sobre o *Direito Abstrato*, no qual atrela a efetivação da liberdade da pessoa, da personalidade, à propriedade privada. Assim, Hegel usa, na *Filosofia do Direito*, formulações como: “É racional que na relação com as coisas exteriores eu possua propriedade” (§ 49), pois “de fato as pessoas são iguais, mas somente como pessoas, em consideração à fonte de sua posse. De acordo com isso, cada ser humano deve ter propriedade” (§ 49 Ad.). Isso é um tratamento completamente abstrato do problema da propriedade privada, que obnubila sua raiz histórica, não atentando, por conseguinte, ao problema da propriedade privada dos meios de produção, mediante os quais a racionalidade, isto é, o “ter de ter propriedade” é interdita, na medida em que o acesso aos produtos do seu trabalho é vedado.

Ora, para religar o produtor ao seu produto, fazendo com que a objetividade criada pelo trabalhador não mais seja estranha e se oponha a ele, há que se revolucionar o modo de produção que se baseia na propriedade privada dos meios de produção. Somente assim o *trabalho* pode novamente se autodeterminar, isto é, superar a oposição entre produtos e produtores. Assim, pode-se afirmar, com segurança, que mesmo Hegel reconhecendo a *face negativa do trabalho*, a separação do trabalhador e do produto, mais cabalmente, na dominação daquele por este, não desdobra uma tematização em nível histórico de sua origem. E, como foi afirmado, a aceitação acrítica dos postulados da economia política clássica, tomando-os como a forma natural da sociedade, implica na tematização completamente a-histórica das categorias econômicas que implicam na alienação. Por isso, vale reiterar, mais uma vez, a crítica de Marx ao ponto de vista epistemológico de Hegel, a saber, “o ponto de vista dos modernos economistas nacionais”. E, no comentário certeiro de Mészáros, “partilhar ‘do ponto de vista da economia política’ significa ser incapaz de desenvolver em termos concretos as condições de uma verdadeira superação [da alienação]” (2009, p. 115). A

consequência é o deslocamento de um problema de fundo histórico, como é o problema do trabalho e da auto-alienação do trabalhador pelo seu trabalho, para o plano da não-historicidade, na qual qualquer solução não transcende o âmbito ideal.

Deste modo, aquilo que se apresentou como um avanço da filosofia de Hegel, isto é, o tratamento histórico-concreto do trabalho, contraposto à concepção metafísico-abstrata de atividade, lugar comum no idealismo alemão anterior, acaba por assumir uma face problemática, para não dizer paradoxal. Marx, ao contrário, refuta a concepção de *trabalho* como sendo o trabalho do espírito, o que o leva a tematizá-lo integralmente no plano histórico-material. O *trabalho* é o *trabalho* do sujeito concreto, do trabalhador enquanto proletário, de modo que qualquer contradição que surge dentro da atividade mediadora do trabalho deve ser solucionada nos seus limites. Por isso, “Hegel não encobre com uma cortina essas consequências negativas do trabalho, mas, nesse ponto, não pode ir muito além dos economistas ingleses, porquanto ignora a raiz de classe, social de sua negatividade. Se a tivesse descoberto, deixaria de ser Hegel e passaria a ser Marx” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 69).

4. ALGUNS TÓPICOS RELATIVOS À CONTEMPORANEIDADE DO TRABALHO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Uma questão basilar com a qual a filosofia política moderna se debateu foi, sem dúvida, o problema da liberdade, da autodeterminação do sujeito. Aliás, precisamente a noção de subjetividade permite delinear a grande ruptura da Modernidade com a filosofia greco-romana. A determinação do sujeito não é mais em razão de uma objetividade estruturada teleologicamente, mas pela ação do próprio sujeito. A liberdade, assim, não é mais dedutível de uma concepção de natureza, que faz alguns livres e outros escravos, mas do próprio indivíduo. Por isso, não é mais numa determinação natural, mas no próprio indivíduo que a política deve ser fundamentada. Para tanto, a crítica mordaz às instituições feudais, pois essas negavam a liberdade de autodeterminação do indivíduo, visto que ela se dava de forma apriorística em razão do estamento social no qual ele nascia, era uma tarefa premente.

Ora, mas os desdobramentos do mundo moderno, e a reflexão filosófica que dele emana, tiveram por resultado efetivamente a autodeterminação dos sujeitos humanos? A resposta aqui parece ser bastante complexa. Dessa complexidade decorreram respostas que, no mais das vezes, se situam em polos opostos. Hegel e Marx, autores que estiveram em questão na presente investigação, retratam bem o antagonismo teórico que o mundo moderno suscitou. A posição de Marx à interrogação acima é negativa. Para ele, em vez da liberdade defendida pelos autores modernos, o que efetivamente sucedeu foi o abandono maciço de populações inteiras na mais abjeta miséria. Ora, se isso é o caso, se não persiste mais uma dominação à moda feudal, em que o indivíduo é determinado a partir de sua nascença, isto é, grosso modo, se ele nasce no topo da hierarquia é senhor e, caso contrário, é servo, tem-se uma nova forma de ordenar o lugar que os sujeitos têm de ocupar na estrutura social: a propriedade privada dos meios de produção. Se, portanto, a Modernidade fez raiar a liberdade política, garantindo os direitos universais fundamentais a todos os indivíduos, essa, contudo, é severamente limitada com a instauração de um sistema de reprodução social, que submete parcelas significativas da população as mais distintas formas de *alienação*.

Essa breve digressão sobre algumas teses fundamentais da filosofia política moderna levanta algumas questões conceituais importantes acerca da questão da liberdade. Está-se a falar de liberdade política, de liberdade econômica, liberdade de pensamento, liberdade de vender sua força de trabalho, etc.? O presente trabalho situa-se numa perspectiva que toma

como infranqueável a relação entre economia e política, mais precisamente da supressão desta naquela⁸⁵, para compreender o complexo *problema da alienação* – da negação da liberdade – o qual é resultado do modo de produção capitalista. Isso significa que no tratamento do tema da liberdade, entre a liberdade formal ou liberdade substantiva, será privilegiada a última, ou seja, de tratar a liberdade muito mais do que uma declaração de leis, mas como formas de sociabilidade a serem concretizadas na história.

Assim sendo, perquirir pela atualidade do problema da liberdade, o qual, como se viu, está intrinsecamente associado ao problema do *trabalho*, remete à pergunta pela existência ou não, na atualidade, dos sintomas da miséria, da alienação, tão delongadamente analisados por Hegel, e especialmente por Marx. A desigualdade crônica que persiste entre os países do capitalismo central e as outras nações do mundo, entre Primeiro e Terceiro mundo, ou mesmo aquele reinante dentro das comunidades nacionais, é a prova cabal que este é, sim, um problema atual. Soma-se a isso, ainda, a grave crise financeira internacional que marca a primeira década do século XXI⁸⁶.

O conceito de *trabalho* permanece atual para compreender o funcionamento do capital no seu atual estágio de evolução? A resposta é positiva. Mesmo em sua forma fictícia, o capital não pode abdicar das duas fontes de sua valorização: o trabalho e a natureza. Aliás, isso fica cada vez mais evidente nos massivos ataques aos direitos dos trabalhadores, na sua gradativa degradação e as dificuldades que se vêm tendo para avançar em propostas concretas que visam um desenvolvimento sustentável, que atente para a preservação do meio ambiente. Não é o propósito aqui desenvolver uma análise que esgote o problema, mas tão somente de demarcar a atualidade da discussão.

Para esboçar o referencial teórico da atualidade do conceito de *trabalho*, é forçoso operar na tônica geral deste trabalho, a saber, o trabalho possui dois vieses de análise: o econômico e o filosófico. Sua análise pode se pautar uma por uma análise disjunta do mesmo, como em Adam Smith, ou Hegel, já numa complexidade dialética maior, ou por uma análise pautada numa unidade indissolúvel entre ambos, como em Marx. Antes de passar para a análise da atualidade como problema filosófico, sobretudo discutido na contemporaneidade, cabe chamar atenção à sua descentralização na própria economia, na economia neoclássica⁸⁷,

⁸⁵ Cf. Arndt (2003, p. 69). Para o autor, Hegel suprassume a economia na política, enquanto Marx suprassume a política na economia. É nesta diferença de perspectiva que se situa o tratamento radicalmente distinto que ambos os autores dispensam à solução do problema da *face negativa do trabalho*.

⁸⁶ Para um detalhamento maior destes pontos, ver a entrevista de Leda Paulani ao site IHU, disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=17156

⁸⁷ Para algumas reflexões sobre esse tema, ver particularmente Mészáros (2006), seção 3.2.

que diferente da escola clássica, assentada na teoria do *valor do trabalho*, buscou explicá-lo em novas bases. A esse propósito, é esclarecedora a afirmação de Jevons segundo a qual:

A reflexão detida e a pesquisa levaram-me a opinião, de alguma forma inédita, de que *o valor depende inteiramente da utilidade*. As opiniões prevalecentes fazem do trabalho, ao invés da utilidade, a origem do valor; e há mesmo aqueles que claramente afirmam que o trabalho é a causa do valor. Demonstro, ao contrário, que basta seguirmos cuidadosamente as leis naturais da variação da utilidade, enquanto dependente da quantidade de mercadoria em nosso poder, para que cheguemos a uma teoria satisfatória da troca, da qual as leis convencionais da oferta e procura são uma consequência necessária. [...] Verifica-se frequentemente que o trabalho determina o valor, mas apenas de maneira indireta, ao variar o grau de utilidade da mercadoria por meio de um aumento ou limitação da oferta (1983, p. 29).

Ou Walras, quando afirma que:

Na ciência, há três soluções principais para o problema da origem do valor. A primeira é a de A. Smith, de Ricardo, de Mac-Culloch; é a solução inglesa; coloca a origem do *valor no trabalho*. Esta solução é muito estreita e recusa valor a coisas que realmente o têm. A segunda é a de Condillac e de J.-B Say; é, sobretudo, a solução francesa. Essa solução é muito ampla e atribui valor a coisas que, na realidade, não o têm. Finalmente, a terceira, que é a boa, é a de Burlamaqui e de meu pai, A.-A. Walras: ela coloca a origem do valor na raridade (1983, p. 99).

Abstraindo, num primeiro momento, desta discussão especificamente econômica sobre a origem e o fundamento do valor e de sua relação com o trabalho, passar-se-á para um registro de análise que mesmo associado à análise econômica, mas aqui econômica no sentido aristotélico do termo, articular a atualidade do *trabalho* como problema filosófico. Mas, já de saída, cabe destacar que a posição aqui assumida não autoriza a separação entre filosofia e economia, pois a autogênese do ser humano pelo *trabalho* e a reprodução social do mesmo são indissociáveis. Isso será feito evidenciando dois grandes paradigmas que representam formas distintas de conceber a realização do metabolismo entre o ser humano e a natureza, a saber: a produção orientada para o *valor de uso* (Aristóteles, por exemplo) e a produção voltada para o *valor de troca* (tematizada pelos teóricos que adotam o ponto de vista do capital). A reconstituição de algumas teses aristotélicas acerca da economia – ainda não da crematística – evidenciam o problema em foco. Primeiramente, cumpre observar a função que Aristóteles concede ao dinheiro. Para o Estagirita, sua função é bem específica: viabilizar o intercâmbio de mercadorias distintas, que aparentemente não têm nenhuma substância em comum. Afirma Aristóteles:

Por exemplo, seja A um construtor, B um sapateiro, C uma casa e D um sapato. É exigido que o construtor receba do sapateiro uma porção do produto de seu trabalho, e lhe dê uma porção de seu próprio trabalho. Agora, se a igualdade proporcional entre os produtos foi estabelecida por primeiro, e então a troca se sucede, a exigência indicada terá sido realizada; mas se não, o acordo não é igual e o comércio é interrompido. Pois pode acontecer que o produto de um contém mais valor do que o de outro, e em tal caso eles precisam ser equalizados. [...] Dessa maneira, todas as

mercadorias intercambiadas precisam, de algum modo, ser comparadas. É para atender a essa exigência que os seres humanos introduziram o dinheiro; o dinheiro constitui, de certa maneira, um termo médio, pois é a medida de todas as coisas, do seu valor superior ou inferior, quer dizer, quantos sapatos são equivalentes a uma casa ou a uma quantidade dada de alimento. Como, por essa razão, um construtor está para um sapateiro, assim tal e tal número de sapatos precisa estar para uma casa, [ou uma quantidade dada de alimento]; pois sem essa proporção recíproca, não pode haver troca e nem associação; e isso não pode ser assegurado sem que as mercadorias em questão sejam iguais em algum sentido. Por essa razão é necessário que todas as mercadorias devam ser mensuradas por algum padrão único, como foi dito anteriormente. E esse padrão é a realidade da demanda, que é reúne tudo em conjunto, visto que se os seres humanos cessam suas necessidades ou se eles alteram as mesmas, a troca já não vai prosseguir mais ou, se prosseguir, será por linhas diferentes. Mas a demanda passou convencionalmente a ser chamada de dinheiro; por isso o dinheiro se denomina de *νόμισμα*, porque não existe por natureza, mas por *νόμος* (ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστὶ). Haverá, portanto, proporção recíproca quando os produtos tiverem sido equalizados, de modo que assim como o agricultor está para o sapateiro, assim o produto de sapateiro pode estar para produto do agricultor (1133^a).

Ora, o que evidentemente é enfatizado por Aristóteles é a implementação das condições necessárias para a *vida boa*. Essa, como se nota no livro I da *Política*, requer que os bens materiais que satisfazem as necessidades elementares do ser humano sejam assegurados. Ora, como isso é possível se há uma diversidade de produtos demandados, cuja propriedade pertence aos mais distintos trabalhadores? O dinheiro funciona, neste caso, como padrão de medida para a determinação do valor, pois torna as mercadorias comensuráveis.

Isto se torna interessante para a verificação da atualidade do trabalho, pois Aristóteles capta uma diferença importantíssima entre duas formas de utilizar o dinheiro no processo de associação entre os seres humanos, a saber, a Economia e a Crematística. Quanto a isso, afirma que:

Sobre a arte da aquisição, então, há uma espécie que faz parte da administração da casa por natureza, na medida em que tal administração deve ou já achar em mãos ou ela mesma prover as coisas necessárias para a vida ou úteis para a comunidade da família ou do Estado. [...] a quantidade de propriedade requerida para a boa vida não é ilimitada. [...] mas há uma outra variedade de aquisição que é comumente e de modo correto chamada de crematística, e sugere efetivamente que a noção de riqueza e propriedade não tem limite. Estando conectada proximamente com a precedente, é frequentemente identificada com ela. Mas não obstante o fato de não serem muito diferentes, elas não são iguais. A espécie já descrita é dada pela natureza; a outra é obtida pela experiência e pela arte (1256^b).

Ao clivar a Economia da Crematística, Aristóteles lança o fundamento para compreender dois modos específicos de organização da produção social com vistas à satisfação de necessidades humanas. Cumpre salientar a acribia com que Aristóteles capta essa distinção: o divisor de águas são as necessidades humanas para a realização da *vida boa*. Ora, constata o autor, as necessidades humanas para a vida feliz são limitadas. Com isso, a produção voltada para a satisfação dessas, a Economia, tem um âmbito de ação bem

delineado. O mesmo já não se sucede com a Crematística. Ao perseguir a reprodução de dinheiro pelo dinheiro, sem atentar para sua função estritamente econômica, de prover o sustento material da *oĩκος*, ela assume um caráter ilimitado, jamais alcançando um ponto terminal, ou realizando um objetivo que não seja a sua própria reprodução ampliada, do qual justamente deriva seu não-limite. Assim, para Aristóteles,

Cada coisa que nós possuímos possui dois usos: ambos pertencem à coisa enquanto tal, mas não da mesma maneira, pois um é em sentido próprio e o outro impróprio ou secundário. Por exemplo, um sapato é usado como vestimenta e é usado para a troca; ambos são usos do sapato. Quem dá um sapato a alguém que o quer em troca de dinheiro ou comida, usa o sapato como sapato, mas esse não é seu uso próprio ou primeiro, pois um sapato não é feito para servir de moeda de troca. O mesmo pode ser dito de todas as possessões, pois a arte do intercâmbio se estende a todas elas, e ela surge primeiramente daquilo que é natural, da circunstância de que alguns têm muito pouco, outros demais (1921, 1257^b).

O critério para distinguir a Economia da Crematística consiste na duplicação do sentido do uso que uma coisa pode ter, qual seja: em uso próprio e uso impróprio. Trabalhando com conceitos que descritivamente se aproximam dos conceitos modernos de *valor de uso* e *valor de troca*, Aristóteles atrela a Economia à efetivação do *valor de uso* da mercadoria que foi produzida ou comprada pelo dinheiro. Já o *valor de troca*, mesmo não aparecendo em sua forma integral, aparece na Crematística. Neste caso, a troca de um produto A por um produto B não respeita o critério da satisfação de necessidades para a *vida boa*, mas é regida pela ânsia de ganhar mais dinheiro. Em suma, expondo sua síntese, Aristóteles assevera que:

Como disse, há dois tipos de obtenção de riqueza; uma é parte da administração da casa, a outra é do comércio de troca: a primeira é necessária e honrosa, enquanto que a que consiste no intercâmbio é apenas censurada; pois ela é não natural, e um modo mediante o qual um homem ganha de outro. A espécie mais odiada, e com a maior razão, é a usura, que tira o ganho do dinheiro mesmo. [...], pois, o dinheiro foi intencionado para ser usado no intercâmbio, mas não para aumentar como interesse. E esse termo interesse, que significa a geração de dinheiro a partir do dinheiro, é aplicado à geração do dinheiro, porque o descendente se aparenta com o genitor. Por essa razão, entre todos os modos de obtenção de riqueza, esse é o mais artificial (1258^b).

Aristóteles não poderia ter sido mais preciso em sua análise econômica, consideradas as circunstâncias históricas das quais sua filosofia emergiu. Os argumentos de Aristóteles, que aqui foram extraídos de passagens da *Ética Nicomaqueia* e da *Política*, ilustram uma organização de sociedade que recusa a proeminência do *valor de troca* frente ao *valor de uso*, de modo que a sua respectiva organização econômica deve ter por meta a produção do *valor de uso* para a implementação das condições objetivas necessárias para a *vida boa*. Isso leva o autor a asseverar juízos acerbos contra as formas de atividade comercial que pervertem essa

relação. Exatamente a economia burguesa expressa uma forma de organização social em que essa perversão é levada às suas consequências mais extremas.

Locke é um autor lapidar para compreender, na contemporaneidade, a inversão sofrida na relação entre Economia e Crematística em Aristóteles já nos albores da Modernidade, tendo ela concedido primazia àquilo que para o Estagirita configura a Crematística. E verdade seja dita, tal interesse se potencializa quando se considera que Locke é um dos grandes precursores teóricos do liberalismo. Na referida tradição, um dos problemas basilares, para cuja resolução convergem boa parte dos esforços teóricos, é o da justificação da propriedade privada. Como já foi dito na seção 1.2 do presente trabalho, a teoria lockiana encontra no conceito de trabalho uma premissa fundamental para a resolução desse problema. É pelo trabalho que se institui o *meu* e o *teu*, gravando uma distinção entre aquilo que permanece naquele estágio de ser passível do usufruto geral e aquilo que é, agora, de uso particular.

O acúmulo de bens ocupa agora um espaço considerável. Por que o ser humano precisa acumular bens? O que o leva a crer que aqueles bens dados pela natureza à fruição de todos não lhe assegurarão o necessário para a vida? Isso Locke não interroga. Porém, não desatina quanto aos problemas que dela seguem. Assim, afirma Locke:

Aquele coletou tantas frutas selvagens, matou, pescou ou amansou animais quanto pôde – ele que assim empregou seus esforços sobre algum dos produtos espontâneos da natureza e alterou de algum modo seu estado natural, despendendo parte de seu trabalho nele, com isso adquiriu a propriedade do mesmo; mas se eles perecem em sua possessão sem o devido uso – se as frutas apodrecem ou a carne estraga antes de ele a consumir, ele comete uma ofensa contra a lei comum da natureza, sendo passível de punição: ele invadiu o espaço dos vizinhos, pois ele não tem direito além daquele do uso por algum dos mesmos, e eles precisam servir para assegurar suas conveniências da vida (1952, p. 33).

Deste modo, Locke postula um limite para o acúmulo de bens, a saber, o postulado abstrato de que ele não pode prejudicar seus vizinhos, isto é, perecerem em sua posse sem ser consumidos. Ora, se for solucionado o problema da perecibilidade, parece não haver mais limite para a acumulação de bens e, mesmo assim, não gerar qualquer tipo de “prejuízo” para os outros. Logo a seguir, Locke vai dizer que “se alguém quiser trocar sua ovelha por conchas ou a lã por diamantes, e manter esses consigo por toda a vida, ele não invadiu o direito dos outros” (1952, p. 35). Portanto, basta instituir uma forma mais refinada para acumular os bens, propriedades, porque desde que ela não pereça não se engendrará prejuízo a ninguém. Metais preciosos, conchas, etc., acabam sendo inseridos no âmbito das relações de troca, pois viabilizam que o proprietário da mercadoria A se livre dela antes de perecer, já que ela possui um prazo de validade exíguo, e acumule seu referido valor numa forma que perdure no tempo. Com essa formulação, está-se muito próximo da inserção da categoria dinheiro no processo

do intercâmbio de mercadorias. E é isso que Locke faz na passagem imediatamente posterior. Assevera o autor, do *Segundo Tratado*, “que é assim que o dinheiro vem ao uso; uma coisa durável que os homens podem manter sem espoliar e que, por consentimento mútuo, os homens podem tomar no intercâmbio dos bens verdadeiramente necessários para a vida, mas perecíveis” (1952, p. 35).⁸⁸

Evidentemente, o dinheiro é a panaceia que resolve a limitação que Locke concebeu, provisoriamente, no acúmulo ilimitado da propriedade privada. Porém, a bem da verdade, dentro do arcabouço da sociedade moderna, regida pelo intercâmbio de mercadorias com vistas à acumulação do capital, tal problema está longe de encontrar uma solução cabal. Embora seja necessário conceder que no esquema argumentativo de Locke, dadas as premissas subjacentes ao seu pensamento liberal, o dinheiro (*Money*) resolva o impasse gerado pela perecibilidade inerente aos produtos sob os quais incide o trabalho humano, a história, se considerada empiricamente, põe em suspeição que “o outro” da teoria lockiana não seja prejudicado pelo acúmulo desenfreado do capital. O que merece ser salientado, no presente contexto, é que com a alternativa que Locke encontra para corroborar o acúmulo ilimitado da propriedade, ele está corroborando com aquilo que Aristóteles denominou de acúmulo da riqueza pela riqueza, sem ter como meta a satisfação de necessidades humanas, sejam essas oriundas do *estômago* ou da *fantasia*. Afirmar isso ainda não significa que Locke tenha vislumbrado uma teoria da reprodução ampliada do capital ou coisa do gênero. Porém, cimenta todas as premissas necessárias para que se passe para um modo de reprodução social que se pautar pela reprodução indefinida do capital, relegando a “vida boa” aristotélica a um plano que dista muito do núcleo da organização social. Ou seja, a satisfação das necessidades humanas, sejam elas físicas ou espirituais, pouco importa.

E, nesse sentido, há que se situar a exposição de Locke como um marco a partir do qual, na Modernidade, deve se compreender as relações econômicas, não como a economia *stricto senso*, mas como crematística. A esse propósito, é iluminadora a formulação de Flickinger, quando esse, desde uma perspectiva marxiana, assinala o esquema conceitual a partir do qual essa problemática é abordada na filosofia e economia de Marx.

⁸⁸ Aliás, é exatamente o dinheiro que permite ao capitalista, personificação do capital, concretizar seu domínio sobre o trabalho, porque estando de posse do dinheiro, a vantagem sempre está de seu lado, porque o dinheiro compra qualquer coisa; é a força *galvano-química* da sociedade, que dita as leis da mesma. Já a mercadoria, especificamente a mercadoria “força de trabalho”, precisa ser vendida a todo custo, pois o seu possuidor precisa, a cada instante, repor as condições de sua própria existência, a qual está atrelada a existência da própria mercadoria. Por isso, em época de crise, o capitalista, tendo dinheiro, sobrevive sem sobressaltos, pois com dinheiro tudo se compra. Já o trabalhador, de posse somente da mercadoria força de trabalho, está ao leu da sorte, pois a mercadoria está, em época de crise, em circunstâncias desfavoráveis.

Na terminologia da lógica econômica, Marx trouxe à sua plena transparência essa transformação sofrida pelo *homo oeconomicus*, isto é, o homem economicamente qualificado. Nos *Grundrisse*, dos anos 50 do século XIX, duas fórmulas simples revelam todo o enigma descoberto por Marx. Na economia pré-capitalista, a síntese social deveu-se à troca de mercadorias com a ajuda de dinheiro: M (mercadoria) – D (dinheiro) – M (mercadoria), eis a fórmula que representa um processo de mediação, cuja finalidade última consiste na troca de mercadorias, a fim de melhor servirem às necessidades das pessoas. Nesse modelo, o mercado cumpre o papel de redistribuição dos produtos do trabalho complexo, segundo suas qualidades materiais, para satisfazer as carências humanas, aproveitando-se da capacidade mediatizadora do dinheiro, que faz com que os diversos produtos possam ser trocados. Em contrapartida a esse modelo, Marx qualifica o mercado capitalista através da inversão dos papéis a serem assumidos pelos elementos da troca: D (dinheiro) – M (mercadoria) – D (dinheiro). Essa fórmula dá a entender que, nesse caso, não é mais o dinheiro que ocupa o lugar da instância mediatizadora da troca, mas a própria mercadoria. Início dessa operação é o dinheiro, e seu fim a mais-valia, ao passo que a mercadoria serve apenas como meio, como elemento funcional (2003, p. 27-28).

E é a partir dos problemas suscitados pela predominância da crematística frente à economia, retomando alguns aspectos clássicos da tradição de Marx, é que se delinearão alguns tópicos da atualidade do trabalho.

Foram esboçados dois grandes paradigmas de organização da produção de acordo com a finalidade que rege a mesma, a saber, (i) a produção voltada para a produção do *valor de uso* e (ii) a produção voltada para o *valor de troca*. Essa classificação dá pistas importantes para desenhar o quadro analítico do *trabalho* como problema filosófico e verificar sua atualidade. Na esteira de Aristóteles – e daqueles que, como ele, compreendem a produção a partir do prisma do *valor de uso* – compreende-se o trabalho como sendo uma dimensão inescapável ao ser humano. O metabolismo com a natureza é a condição basilar para o exercício de todas as demais atividades que perfazem a totalidade de uma vida humana vivida com sentido. Se para o Estagirita, movido pela cosmovisão da sua época, o trabalho era indigno de ser realizado pelo ser humano livre, isso ainda não negava a necessidade de trabalhar para a produção do *valor de uso*, que assegurasse a reprodução física dos membros da família. Se a cosmovisão grega recusava o trabalho do homem livre, difundia o trabalho escravo, pois esse metabolismo com a natureza, como se viu, é necessário. Portanto, coloca-se aqui uma primeira observação: o trabalho, ainda que no nível bastante elementar da satisfação das necessidades físicas, é uma condição necessária da vida humana. Não se fala aqui ainda da dimensão humanizadora do trabalho, exaustivamente analisada nos capítulos anteriores, que só reforça a posição exposta.

O mesmo se pode afirmar da produção cuja finalidade é guiada pelo *valor de troca*. É inviável no quadro do presente estudo adentrar na densa análise que Marx fez do capital e captar a centralidade do trabalho no processo de sua autovalorização. Cumpre salientar que Marx não abdica, nas suas investigações econômicas, dos pressupostos ontológicos que

acompanham a categoria *trabalho*. Antes pelo contrário; ela deve permanecer no retrovisor para se analisar uma forma societal específica, na qual a reprodução social concede primazia ao *valor de troca* em detrimento do *valor de uso*. Mas, muitas questões se colocam aqui. Certamente a mais importante e que dá o fio da obra marxiana, é a explicação do caráter histórico do capital como sistema prevalente de reprodução social, que passa, de forma necessária, pela explicação de como o capital cinde o trabalhador do seu produto e dos demais seres humanos, e como é possível transcender esse mesmo sistema de reprodução social.

Em linhas gerais, a resposta desta questão passa pela explicitação dos processos primitivos de acumulação do capital, o que passa justamente pelos embates empreendidos pelo capital mercantil contra o sistema feudal. É exatamente a bandeira da liberdade que foi a mola propulsora dessa luta. Se no mundo feudal, a população majoritária vivia no seio do feudo e lá obtinha o necessário para sua reprodução social, o mercado era desnecessário e inviável. Ademais, mesmo querendo sair do feudo, isso era negado pelo senhor. Assim, na luta pela “liberdade”, dois objetivos básicos perpassavam todo esse movimento: garantir mercados consumidores e assegurar mão-de-obra livre para o capital.

Evidentemente que esse processo, bem como suas consequências, foi muito mais complexo. A derrocada do mundo feudal, mesmo garantindo consumidores ou trabalhadores, não teve por resultado a liberdade, a autodeterminação do sujeito. Na impossibilidade de esboçar esse problema em sua integralidade, remete-se aqui ao capítulo *Sobre a Acumulação Primitiva*, do livro *Das Kapital* de Marx, no qual se pode encontrar uma documentação histórica e uma análise de alguns traços centrais da transição do feudalismo para o capitalismo. O que interessa aqui é ressaltar que se não havia “liberdade” no mundo feudal, tampouco, para Marx, ela vem à luz do dia no capitalismo – com exceção, é claro, para aqueles que se apropriam dos meios de produção⁸⁹. Os trabalhadores, entregues ao léu da sorte, são agora peça chave para alavancar a reprodução do capital. Sem mais terem acesso aos meios de produção, lhes resta vender o que sobrou, a força de trabalho ou, então, a força que vitimou tantos “vagabundos”.

Mesmo não podendo explicar integralmente a centralidade do *trabalho* no processo de reprodução do capital, há que se observar *a composição orgânica do capital* e como ele opera na sua reprodução, isto é, na geração da *mais-valia*. O capital composto de duas partes, capital constante e capital variável, isto é, em capital fixo, que corresponde ao capital investido nos

⁸⁹ No entanto, deve-se atentar aqui às distintas acepções do conceito de liberdade. Na concepção marxiana, sob a égide da reprodução voltada para a autovalorização do capital, nem o capitalista, nem o trabalhador são livres, pois o trabalhador é o sujeito sem objeto e o capital é o objeto sem sujeito. E precisamente a liberdade se define pela mediação entre sujeito e objeto.

meios de produção, matéria-prima, prédios, máquinas, etc., e o capital investido na força de trabalho humano. Para Marx, é exatamente este capital investido na aquisição da força de trabalho que gera a *mais-valia*. Na medida em que o capital fixo somente pode se transferir para o produto final, isto é, o desgaste de máquina, por exemplo, que passa ao produto, transfere somente o valor nela investido no início do processo. Pouco importa se ela funciona 24 horas ou 12 horas por dia no processo de reprodução. O que isso afere é somente a velocidade pela qual o capitalista terá de volta o capital investido na máquina pela sua transferência ao produto.

Ora, isso não acontece com a mercadoria força de trabalho. Se o capitalista compra a mercadoria força de trabalho do trabalhador, por exemplo, a adquire por um valor x necessário para que o trabalhador assegure a sua sobrevivência e a de sua família, e esse valor x é reproduzido em 6 horas de trabalho, segue-se que faz toda a diferença para o capital se o trabalhador trabalha na fábrica seja por 7 horas, por 9 horas, por 12 horas, por 15 horas ou até 24 horas. Quando mais tempo o trabalhador trabalhar além daquelas 6 horas pressupostas para a reprodução do capital investido na compra de sua força de trabalho, maior será a taxa de *mais-valia*, ou seja, a geração de capital inexistente no início do processo.

Naturalmente, o processo de extração da *mais-valia* sofre mutações ao longo da evolução seja pelo próprio capital, mas, sobretudo, pela organização da classe trabalhadora, que passa a reivindicar seus direitos, assegurando melhores condições de vida e de trabalho, que incidem sobre a diminuição da exploração brutal, sob a qual o trabalho se encontra submetido. Isso leva a uma distinção importante na análise do processo de extração da *mais-valia*: ela pode ser ou *absoluta* ou *relativa*. No primeiro caso, gera-se a autovalorização do capital com a pura e simples expansão da jornada de trabalho até o seu limite – que, de acordo com Marx, é dada por dois fatores incontornáveis, a saber, o limite *físico*, seja ele o fato de o dia ter somente 24 horas ou pelo esgotamento físico do trabalhador ou pelo limite *moral*, pois o trabalhador precisa também se recompor socialmente – e, no segundo, pela sofisticação do processo produtivo, em que pelo incremento da técnica passa-se a produzir mais em menos tempo. Deste modo, seja na produção regida pela produção de *valor de uso* ou pelo *valor de troca*, o trabalho é uma categoria absolutamente central. Sendo assim, como compreender a tese de Habermas, por exemplo, quando afirma que:

Desde os fins do século XIX, uma outra tendência de desenvolvimento que caracteriza o capitalismo em fase tardia vem se impondo cada vez mais: a *cientificização da técnica* [...] com a pesquisa industrial em grande escala, ciência, técnica e valorização foram inseridas no mesmo sistema. Ao mesmo tempo, a industrialização liga-se a uma pesquisa encomendada pelo Estado que favorece, em primeira linha, o progresso científico e técnico no setor militar. De lá as informações

voltam para os setores da produção de bens civis. Assim, a técnica e a ciência tornam-se a principal força produtiva, com o que caem por terra as condições de aplicação da *teoria do valor do trabalho* de Marx. Não é mais sensato querer calcular as verbas de capital para investimentos em pesquisa e desenvolvimento, à base do valor da força de trabalho não qualificado (simples), se o progresso técnico-científico tornou-se uma fonte independente de mais-valia, face à qual a única fonte de mais-valia considerada por Marx, a força de trabalho dos produtores imediatos, perde cada vez mais seu peso (1975, p. 320-321).

Obviamente, a posição habermasiana que propugna a disjunção entre mundo da vida e sistema, isto é, entre a esfera da razão, do agir comunicativo e a esfera da razão instrumental, onde para o autor se situa o *trabalho*, precisa ser compreendida no contexto filosófico da qual emerge. Ela surge no que o próprio autor denominou de era “pós-metafísica”, em que se propõe uma filosofia livre dos esquemas clássicos de fundamentação filosófica, como, por exemplo, a fundamentação do Estado, em que se apelava a aspectos “metafísicos”, extra-subjetivos. Assim, no contexto “pós-metafísico”, a filosofia não pode transcender mais o âmbito do agir comunicativo intersubjetivo. A categoria de *interação* é favorecida em detrimento da de *trabalho*.

O autor alvo dessas críticas é Hegel, que é severamente criticado por ter descurado essa dimensão do agir intersubjetivo. Höslé, em seu *Hegels System*, fornece algumas pistas para avançar na análise deste problema da *intersubjetividade* e sua articulação com o *trabalho*. Diz ele que, “*Poiesis* é o efeito que parte de um sujeito sobre um objeto; e *Praxis* é o efeito que parte de um sujeito sobre outro sujeito” (HÖSLE, 1988, p. 258). Munido dessa definição e com a premissa de que “a ética e a filosofia do direito tratam não da produção de coisas, mas da relação entre sujeitos” (Idem, p. 257), censura Hegel por não ter desenvolvido uma teoria da intersubjetividade. Aliás, “nem na filosofia fundamental de Fichte, nem na de Hegel são preludiadas relações sujeito-sujeito, portanto, relações intersubjetivas” (Ibidem).

A ação intersubjetiva e a consequente valorização da linguagem não é algo novo na história da filosofia. Aristóteles foi o primeiro autor a associar a linguagem à realização da potência suprema do ser humano, isto é, o seu *ζῶον πολιτικόν*. Porém, o que deve ser observado – e isso já foi referido exaustivamente neste estudo – é que Aristóteles, mesmo ao sobrepor a *πράξις* à *ποιήσις*, subtraindo qualquer conotação positiva do *trabalho*, da relação sujeito-objeto, em que o resultado da ação não é dada nela mesma, mas lhe é externa, não descarta esta. Como se asseverou alhures, a resolução dos problemas da esfera privada – a garantia da reprodução física – não pode ser ignorada por aqueles que buscam a glória da esfera pública.

Na esteira de Aristóteles, há que se inquirir se a possibilidade dessa disjunção radical entre *trabalho* e *agir comunicativo*, que os autores contemporâneos propugnam, pode ter

alguma validade e se ela, de fato, implica numa desaparecimento do trabalho. Feito isso está esclarecida a contemporaneidade do trabalho como problema filosófico. Isso obviamente requer dois níveis de análise, quais sejam: (1) diz respeito à definição do conceito de *trabalho*, caso se fala em *trabalho concreto* ou *trabalho abstrato*, e (2) considerada a impossibilidade do desaparecimento do *trabalho concreto* sob pena de desaparecer o próprio ser humano, verificar se o próprio *trabalho abstrato* não continua sendo um elemento central para compreender o capitalismo contemporâneo, mesmo com a tão alardeada inserção da técnica e da ciência no processo produtivo. Quanto ao primeiro aspecto, é importante observar que:

Como criador de valores de uso, coisas úteis, forma de intercâmbio entre o ser social e a natureza, não nos parece plausível conceber, no universo da sociabilidade humana, a extinção do trabalho social em seu sentido (auto)formativo. Se é possível visualizar, para além do capital, a eliminação da sociedade do trabalho abstrato – ação essa naturalmente articulada ao fim da sociedade produtora de mercadorias –, é algo ontologicamente distinto supor ou conceber o fim do trabalho como atividade útil, como atividade vital, como elemento fundante, protoforma da atividade humana, como lembrou Lukács em sua *Ontologia do Ser Social* (ANTUNES, 2005, p. 33).

Por isso, pode-se afirmar, com segurança, que o *trabalho* não pode perder sua centralidade na vida humana, pois ele, enquanto formador de utilidade, é imprescindível para a reprodução física e, também, cultural do ser humano – o cultural deve ser entendido aqui como a crosta de determinações que o ser humano dá a si mesmo, não dada pela mera existência física. Quanto à natureza do *trabalho abstrato*, advoga-se igualmente para a sua centralidade. Não podendo desenvolver esse problema na íntegra, a presente exposição ater-se-á a apresentar alguns aspectos que evidenciam o caráter inarredável do *trabalho abstrato* na sociedade contemporânea. Conforme Antunes (2003, 2005), compreender isso significa ampliar a noção daquilo que cai sob a rubrica de força de trabalho, ou seja, é necessário forjar um novo arcabouço conceitual para captar a atualidade do problema do *trabalho*. Por isso,

A expressão “classe-que-vive-do-trabalho”, que utilizamos nesta pesquisa, tem como objetivo conferir *validade contemporânea* ao conceito marxiano de *classe trabalhadora*. [...] A classe-que-vive-do-trabalho, a classe trabalhadora, hoje inclui a totalidade daqueles que vendem sua força de trabalho, tendo como núcleo central os trabalhadores *produtivos*. Ela não se restringe, portanto, ao trabalho *manual direto*, mas incorpora a totalidade do *trabalho social*, a totalidade do *trabalho coletivo assalariado* (ANTUNES, 2003, p. 101-102).

De modo que,

Uma noção ampliada de classe trabalhadora inclui, então, todos aqueles e aquelas que vendem *sua força de trabalho* em troca de salário, incorporando, além do proletariado industrial, dos assalariados do setor de serviço, também o proletariado rural, que vende sua força de trabalho para o capital. Essa noção incorpora o

proletariado precarizado, o subproletariado moderno, part time, o novo proletariado dos Mc Donalds... (ANTUNES, 2003, p. 103).

Reconfigurada a categoria de *trabalho*, posta sob a rubrica de *classe-que-vive-do-trabalho*, tem-se um novo referencial analítico para submeter à crítica as concepções científicas do processo produtivo, pois antes de perguntar pela substituição do *trabalho* pela ciência ou pela técnica, uma pesquisa mais atenta da realidade empírica, que propusesse uma investigação antes sobre as “metamorfoses” do trabalho, poderia conduzir a resultados mais fundamentados. E esses mostrariam que, ao invés de um desaparecimento do *trabalho*, o capital, no seu estágio atual, cuja configuração se deu especialmente devido à reestruturação produtiva que se seguiu as crises das décadas de 60 e 70, serviu-se de estratégias que acabam por explorar o trabalho de forma ainda mais intensa⁹⁰. Assim,

No mundo do trabalho contemporâneo, o saber científico e o saber laborativo mesclam-se ainda mais diretamente. As máquinas inteligentes podem substituir grande parte do trabalho vivo, mas não podem eliminá-lo definitivamente. Ao contrário, sua introdução utiliza-se do trabalho intelectual dos trabalhadores, que ao atuarem na máquina informatizada, transferem parte dos seus novos atributos intelectuais à nova máquina que resulta desse processo, dando novas conformações à teoria do valor. Estabelece-se um complexo processo interativo entre trabalho e ciência produtiva, que não leva à extinção do trabalho, como imaginou Habermas, mas a um processo de retroalimentação que necessita cada vez mais de uma força de trabalho mais complexa, multifuncional, que deve ser explorada de maneira mais intensa e sofisticada, ao menos nos ramos produtivos dotados de maior incremento tecnológico (ANTUNES, 2005, p. 62).

Isso parece corroborar a tese segundo a qual em vez da substituição do *trabalho* pela *interação*, isto é, de sua disjunção radical, deve-se articular uma relação de complementaridade entre ambas, em que uma é condição para a genuína realização da outra. Por isso, parece um equívoco querer, como Höhle, por exemplo, restringir a Ética e a Filosofia do Direito à Práxis, conforme a definição do mesmo autor. Em certo sentido, mesmo que de forma mistificada, Hegel parece antever certos temas que Marx desenvolve a fundo em relação à problemática intersubjetiva. Não quer parecer que Hegel ignora a temática da intersubjetividade, como propugnam Höhle ou Habermas; mas, evidentemente não a trata nos moldes que esses autores propõem.

⁹⁰ Basta lembrar no realocamento de grandes empresas capitalistas, que nas duas últimas décadas, em especial, migraram para a China. Focando na mais-valia que pode ser gerada a partir da precarizada mão-de-obra chinesa, não tardam em fechar empresas, por exemplo, no Brasil, pois muitas vezes nem os atrativos incentivos fiscais concedidos por esses países conseguem segurá-las. A lição que obviamente fica é: se o trabalho abstrato perdeu sua centralidade no processo de produtivo, por que as empresas capitalistas correm de forma tão exasperante para países que oferecem uma mão-de-obra barata, que vive de forma completamente desumana, tendo sua vida reduzida ao complexo industrial da fábrica em que vive, morando, se alimentando, dormindo, etc., na própria fábrica?

E, nesse sentido, Hegel deve ser visto como antecipando uma temática de Marx, pois a compreensão da relação sujeito-sujeito (*Praxis*) não pode ser analisada de forma desconectada com a relação sujeito-objeto (*Poiesis*). Concretamente, isso significa que qualquer tratamento de temas éticos, do problema da intersubjetividade e do reconhecimento, não pode se dar fora do âmbito das relações jurídicas e econômicas que regem a esfera da reprodução social, na qual se originam as patologias sociais que conduzem a problemas éticos de primeira grandeza, como, por exemplo, ao problema da liberdade. E se Hegel os percebeu, mas não conseguiu desvelar sua natureza última, tal não foi o caso de Marx.

Para concluir a presente seção, cita-se uma passagem dos *Grundrisse*, em que Marx trata do problema da economia do tempo, que na perspectiva ensejada pelo tratamento hegeliano do *trabalho*, que concebe este e não o *otium* como forma de aceder ao mundo da cultura, à liberdade, o qual sempre será uma questão atual e sobre a qual a filosofia há de se debruçar. Evidentemente, afirmar que a vida humana é inconcebível sem o conceito de trabalho não equivale a dizer que a vida humana seja redutível à esfera do *trabalho*, mas que as outras formas de atividade especificamente humanas, como a *interação*, são impensáveis sem este. Por isso, assevera Marx:

Pressuposta a produção social, naturalmente a determinação do tempo permanece essencial. Quanto menos tempo a sociedade precisar para produzir trigo, gado, etc., tanto mais tempo ela ganha para outras formas de produção, materiais ou espirituais. Como no indivíduo singular, a reciprocidade de seu desenvolvimento, seu gozo e sua atividade depende da economia do tempo. Na economia do tempo se resolve toda a economia (MARX, 1983, p. 105).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente pesquisa, após situar o problema do *trabalho* na filosofia de Hegel, atentando para sua função dentro da estrutura sistemática de sua filosofia, a qual é determinada em função das aporias que busca responder, procurou-se demarcar as influências que Hegel recebeu para conferir ao conceito de *trabalho* uma função precípua em seu sistema, desenvolvendo com base nele suas respostas às aporias legadas pela filosofia moderna, posto que ele permite desenvolver o monismo da Ideia. Buscou-se realçar, ainda, que o contato de Hegel com a economia política clássica, ao menos em parte, foi uma influência notável, à medida que dentro de seu registro, o *trabalho* igualmente ocupa uma função essencial, posto que ele serve de fundamento para a explicação da riqueza proposta pelos economistas políticos. Porém, acentuou-se que o conceito de *trabalho* em Hegel, não obstante sua notória influência da economia britânica, a qual fica evidenciada particularmente no tratamento hegeliano do Espírito Objetivo, quando Hegel trata do assim chamado *sistema de carecimentos*, no qual a problemática da economia política clássica ecoa com força, atribui um significado ao conceito de *trabalho* que de longe ultrapassa as preocupações teóricas da economia clássica.

Para iluminar o afastamento de Hegel da economia política clássica no tocante ao conceito de *trabalho*, buscou-se articular o significado da famosa afirmação hegeliana segundo a qual o *trabalho forma*. O exame dessa asserção permite que se situe a temática do trabalho não na esfera da resolução dos problemas materiais, mas no núcleo da especulação hegeliana. É o trabalho enquanto conceito filosófico que permite mediar sujeito/objeto, subjetividade/objetividade, polos que a Modernidade fixou como opostos, oposição da qual redundaram aporias insolúveis.

Precisamente no lastro da solução hegeliana das aporias modernas se destrinchou o conceito de *trabalho*. Isso exigiu uma explicitação de sua articulação no núcleo do sistema, na Lógica, em que a ideia da necessidade da subjetividade do Conceito se mediar com a objetividade constituía uma exigência para o seu desdobramento até a Ideia absoluta. Por isso, na seção sobre a *teleologia*, mesmo que Hegel não mencione o conceito de *trabalho*, esse aparece implícito, pois é justamente a atividade reflexiva do Conceito, que se inscrevendo na objetividade assenta as condições de se reconhecer a si mesmo nela, suprassumindo, assim, o dualismo entre subjetividade e objetividade, pressuposto para que o Conceito se desdobre até chegar à Ideia absoluta.

Essa estrutura especulativa do *trabalho* – ou a forma lógica do trabalho, mesmo que seja abandonada com o abandono do modelo da teleologia externa e a transição para a teleologia interna –, permitiu que se elucidasse a dimensão formadora do *trabalho*, seja na esfera do Espírito Subjetivo, em que o foco na análise repousou na explicitação do trabalho do ser humano quanto indivíduo, seja na esfera do Espírito Objetivo, em que o foco era a explicitação da gênese do ser humano não como indivíduo, mas como gênero, para o que o *trabalho do espírito* ocupa um papel central. Sem propor uma cisão dessas duas esferas do espírito – o que seria contra a letra do texto hegeliano – buscou-se destacar que o trabalho, mesmo que ao fim e ao cabo seja o trabalho do espírito, opera no sentido de exteriorizar a subjetividade na objetividade, o que é um pressuposto para que a consciência chegue à sua verdade. Ou seja, o sujeito é o que é em função da sua subjetividade exteriorizada, na qual ele se reconhece a si mesmo como um ser específico da natureza.

Já enquanto trabalho não do indivíduo, mas como trabalho do indivíduo como membro de uma espécie, buscou-se demonstrar como o trabalho coopera na consecução daquilo que agora não é mais o reconhecimento do indivíduo na imediatidade superada, mas do espírito, o qual sempre se desdobra nos usos e costumes de um povo específico, tal como Hegel explicitou em suas *Lições sobre a Filosofia da História*.

Mas, se é verdade que Hegel concede ao trabalho uma função precípua no processo de constituição do indivíduo e do povo do qual ele faz parte, como responder a objeção marxiana à doutrina hegeliana do trabalho, segundo a qual Hegel não teria reconhecido a *face negativa* do trabalho – sua dimensão alienante – malgrado o fato de lhe ter conferido essa dimensão formadora? Ou, ainda, de ter reduzido o trabalho à sua forma espiritual? A presente pesquisa buscou responder a essas interrogações, expondo, em primeiro lugar, a definição marxiana do que seja a *face negativa do trabalho* para, então, investigar se Hegel a reconheceu ou não. Acenou-se que tal temática é bem conhecida por Hegel, o que, aliás, vai de encontro à famosa afirmação marxiana segundo a qual Hegel se situa no ponto de vista dos modernos economistas nacionais, já que para esses igualmente a dimensão degradante do trabalho não era desconhecida.

Ora, mas se o sentido que Hegel confere ao conceito de trabalho transcende seu significado econômico, o qual imperava na economia clássica, bastava somente reconhecer a *face negativa do trabalho*? Os economistas, à medida que cindiam o trabalhador do ser humano, não conferiam ao trabalho o atributo de ser *formador* do ser humano. Por isso, importava a riqueza produzida, a proeminência do econômico, e não a realização do trabalhador enquanto sujeito humano. Porém, em Hegel, esse não pode ser o caso, pois ele

recusa a cisão entre trabalhador e ser humano. Assim, em tese, a *face negativa do trabalho* não deve ser somente reconhecida, mas suprassumida. Isso, no entanto, Hegel não faz. Ao conceber a história como movimento do devir do *espírito*, do *absoluto*, ao conceder, portanto, primazia ao *trabalho do espírito*, racionaliza o momento histórico teorizado pela economia clássica, que engendra essa *face negativa do trabalho*, naturalizando-o. As contradições da sociedade civil-burguesa devem, portanto, ser suprassumidas no Estado, estágio superior da realização do *absoluto* na história, e não mediadas na própria sociedade civil-burguesa.

Marx, discordando da solução hegeliana para as contradições da sociedade civil-burguesa, as quais engendram a degradação do trabalhador pelo seu próprio trabalho, assevera que essas não devem ser mitigadas pela intervenção do Estado, pois esse não pode fornecer mais do que paliativos, mas extirpadas na sua base, isto é, no modo de produção que as engendra. Para tanto, a tematização crítica da economia burguesa, a qual Marx realiza com base nos avanços da dialética hegeliana, é fundamental, pois com base nela Marx ambiciona demonstrar a historicidade do sistema de reprodução social do capital que gera a auto-alienação do trabalhador pelo seu trabalho. Situar o problema da alienação no campo da história é o primeiro passo para sua transcendência igualmente histórica.

Isso levou até a afirmação de que o conceito de *trabalho*, tal como desenvolvido por Hegel e Marx, é um pressuposto fundamental para se pensar a gênese do ser humano, seja em sua dimensão individual ou genérica, pois o *trabalho forma*. Por isso, no último capítulo, buscou-se enfatizar que antes de falar no fim do *trabalho*, tema em voga na filosofia social das últimas décadas, deve-se falar no fim do exercício do *trabalho* sob condições *alienantes* – como Marx o fez –, o que é algo bem distinto, pois aí o *trabalho* efetiva seu sentido ontológico fundamental, com base no qual o próprio ser humano pode ser pensado e pensar o mundo.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, R. *Os Sentidos do Trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. *O Caracol e sua Concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

ARANTES, P. *Hegel: a Ordem do Tempo*. Tradução Rubens Torres Filho. São Paulo: Ed. Polis, 1981.

ARNDT, A. “Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie”. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 29 (1985), p. 99-115.

_____. “Begriff der Arbeit und Arbeit des Begriffs”. In: *Hegel-Jahrbuch 2001*, Berlin: Akademie 2002, p. 27-33.

_____. “Gegenständliche Vermittlung und Arbeit des Begriffs. Marx‘ Auseinandersetzung mit Hegels Arbeitsbegriff”. In: R. Wahsner (Ed.): *Hegel und das mechanistische Weltbild. Vom Wissenschaftsprinzip Mechanismus zum Organismus als Vernunftbegriff*. Frankfurt a.M. 2005: Lang (Hegeliana 19), p. 148-158.

_____. *Die Arbeit der Philosophie*. Berlin: Parerga Verlag, 2003.

AVINERI, S. *Hegel’s Theory of the Modern State*. New York: Cambridge University Press, 1972.

BACON, F. *Novum Organum*. Tradução de José Aluysio de Andrade. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril/Nova Cultural, 1973.

BATTAGLIA, F. *La filosofía del trabajo*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1955.

BOURGEOIS, B. *O Pensamento Político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

_____. *Os Atos do Espírito*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril/Nova Cultural, 1973.

ENGELS, F. *Anti-Dühring*. Tradução de Wenceslau Roces. México, D.F.: Fondo de Cultura Econômica, 1986.

FERGUNSON, A. *An Essay on the History on Civil Society*. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/8646/pg8646.html> Acessado em 25.02.2011.

FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 2001.

FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FLICKINGER, H. G. *Em Nome da Liberdade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

_____. “O sujeito desaparecido na teoria marxiana”. In: *Revista Filosofia Política*, vol. 1, Porto Alegre, 1984.

FORSTER, M. *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. The university of Chicago Press: Chicago and London, 1998.

FULDA, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft de Logik*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1965.

_____. “Von der äußeren Teleologie zur inneren”. In: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch von Hegelschen „subjektiven Logik“*, (ed.) Koch, A. F., Oberauer, A, Utz, K., Paderborn, München, Wien, Zürich, 2002. p. 135-152.

GOLDMANN, L. *Epistemologia e Filosofia Política*. Trad. de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HARTMANN, K. *Hegels Logik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1958.

_____. *Enzyklopädie der philosophische Wissenschaften*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1956.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1951. Edição brasileira: *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

_____. *Philosophie des Rechts*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1952. Edição brasileira: *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1949a.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Band I. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1958.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Band II. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1949b.

_____. *Nürnberger und Heidelberger Schriften: 1808-1817*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *System der Sittlichkeit*. Herausgegeben und Kommentiert von Gerhard Göhler. Frankfurt/M-Berlin-Wien: Verlag Ullstein GmbH, 1974.

_____. *Realphilosophie*. Herausgegeben und Kommentiert von Gerhard Göhler. Frankfurt/M-Berlin-Wien: Verlag Ullstein GmbH, 1974.

HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967.

HÖLDERLIN, F. *Gesammelte Werke*. C. Bertelsmann Verlag, 1954.

HÖSLLE, V. *Hegels System*. Bd. 2. Philosophie der Natur und des Geistes. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Escritos sobre Economia*. Trad. de Sara Albieri. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi et alii. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

IBER, C. *Grundzüge der Marxschen Kapitalismustheorie*. Berlin: Parerga Verlag, 2005.

_____. "Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik? Kleine Einführung in Hegels Logik". In: *Hegels Seinslogik: Interpretationem und Perspektiven*. Org. Andreas Arndt/Christian Iber. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

JARCZYK, G. "O conceito do trabalho e o trabalho do conceito em Hegel". In: *Revista de Filosofia Política*, Porto Alegre, v. 1, p. 115-129, 1984.

JEVONS, W. S. *A Teoria da Economia Política*. Trad. de Cláudia de Moraes. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Insel-Verlag Zweigstelle: Wiesbaden, 1956.

LANGE, E. *Das Prinzip Arbeit*. Frankfurt/M, Berlin, Wien: Ullstein, 1980.

LOCKE, J. *Concerning Civil Government, Second Essay*. Great Books of Western World, 1952.

- LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- MARX, K. & ENGELS, F. *Die Deutsche Ideologie*. Werke, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1990.
- MARX, K. *Das Kapital*. Werke, Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1993.
- _____. *Die deutsche Ideologie*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1990.
- _____. *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. Werke, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1990.
- _____. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Werke, Band 42. Berlin: Dietz Verlag, 1983.
- _____. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Werke, Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976.
- _____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.
- MENESES, P. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Entfremdung e Entäußerung. In: *Ágora Filosófica*, Recife, v.1, p. 27-42, 2001.
- MENGER, C. *Princípios de Economia Política*. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MÉSZÁROS, I. *A Teoria da Alienação em Marx*. Trad. de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo editorial, 2009.
- _____. *Estrutura Social e Formas de Consciência*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.
- _____. *Para Além do Capital*. Trad. de Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.
- MONDOLFO, R. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1978.
- ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- _____. “Como se pode falar da vida de Hegel?”. In: *Controvérsia* (UNISINOS), v. 4, p. 01-12, 2008.
- _____. “La Ciencia de la Lógica de Hegel como Filosofía primera”. In: *Cuadernos Filosóficos Homo Sapiens*, v. IV, p. 155-168, 2007.
- ROUSSEAU, J-J. *On the origin of inequality*. Great Books of Western World, 1952.

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

_____. *O Trabalho do Negativo*. São Paulo: Loyola, 2007.

SAY, J. *Tratado de Economia Política*. Trad. Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SCHELLING, F. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1957.

SCHMIDT AM BUSCH, H-C. *Hegels Begriff der Arbeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

SMITH, A. *A Riqueza das Nações*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *The Wealth of Nations*. Great Books of Western World, 1952.

VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1968.

_____. *Filosofía y economía en el joven Marx*. Ciudad de México: Grijalbo, 1983.

WALRAS, L. *Compêndio dos Elementos de Economia Política*. Trad. de João Guilherme Vargas Netto. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

WAHSNER, R. „An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußere Natur...“ *Hegels Rezeption des techne-Begriffs in seiner Logik*. Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Print 131 (1999).