UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Leonardo André Paes Müller

Economia política e espírito hegeliano:
a influência de Steuart e Smith na formação da filosofia de Hegel

(versão corrigida)

São Paulo
2011

Leonardo André Paes Müller

Economia política e espírito hegeliano:
a influência de Steuart e Smith na formação da filosofia de Hegel

(versão corrigida)

Dissertação apresentada ao
programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Departamento de
Filosofia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São
Paulo, para obtenção do título de
Mestre em Filosofia sob a
orientação do Prof. Dr. Vladimir
Pinheiro Safatle.

São Paulo
2011

*Esta relação de vontade à vontade é o terreno próprio e verdadeiro
sobre o qual a liberdade tem [seu] ser aí.*

Filosofia do direito, §71

*O movimento que faz surgir a forma de seu saber de si
é o trabalho que o espírito executa como história efetiva*

Fenomenologia do espírito, p.559 (§803)

Em memória de
Antônio Ramos Paes
(1930-2010)

e para as mulheres
de minha vida,
Ari, Isa e Ana

Índice

Agradecimentos	i
Resumo	1
Abstract	2
Tabela de abreviações e referências	3
Nota sobre a terminologia adotada	5
 Introdução	 6
Capítulo 1 – Economia política	10
1. Economia política I: riqueza e soberano - 2. Produção ou o conceito de capital - 3. Luxo e corrupção - 4. Economia e história I: Steuart e os três estágios da humanidade - 5. Smith e os quatro estágios da humanidade - 6. Trabalho produtivo e valor: a teoria do trabalho comandado - 7. Os efeitos da divisão do trabalho e da acumulação de capital - 8. O trabalho como consumo produtivo	
Capítulo 2 – O jovem Hegel	47
1. Hegelianismo como autocrítica das formulações de juventude - 2. Os limites do judaísmo e do cristianismo em Frankfurt - 3. Steuart e <i>A constituição alemã</i> - 4. Os dois sentidos da reflexão - 5. Consumo produtivo no <i>Sistema da eticidade</i> - 6. Da reflexão ao trabalho do espírito	
Capítulo 3 – O trabalho na dialética do senhor e do escravo	71
1. A vida como pano de fundo da subjetividade - 2. O desejo como falta - 3. O puro conceito de reconhecimento - 4. Os limites do amor - 5. A dinâmica de reconhecimento - 6. O trabalho na dialética do senhor e do escravo	
Capítulo 4 – Trabalho e razão	94
1. O avesso da dialética - 2. Crítica x suspeito: em busca da interpretação lerbuniana - 3. O ponto de vista antropológico: trabalho e linguagem como exteriorizações - 4. O impulso de formação (<i>Bildungstrieb</i>) - 5. O reino da eticidade: trabalho e linguagem do povo - 6. A obra da razão - 7. A obra como manifestação da Coisa mesma - 8. A imediatividade do espírito e a (des)honestidade da consciência solipsista	
Capítulo 5 – Trabalho e direito	135
1. Personalidade e sociedade civil - 2. Valor, troca e dinheiro: a abstração em processo - 3. Trabalho abstrato I: a idealização da vontade - 4. Trabalho abstrato II: mecanismo, instrumento e máquina - 5. Estamentos e corporação: o desenvolvimento da habilidade - 6. A dupla subordinação do econômico: o ‘ser reconhecido’	
Capítulo 6 – Economia e eticidade	172
1. Eticidade relativa e eticidade absoluta: a formulação de 1802-03 - 2. A reconciliação entre tragédia e comédia - 3. O idealismo da soberania I: o ‘estado propriamente político’ - 4. O idealismo da soberania II: a realização efetiva do idealismo da soberania e a doença do individualismo - 5. O idealismo da soberania III: família e sociedade civil como instituições - 6. Da <i>oikonomia</i> à <i>politeia</i> : economia política e infinitude	
Capítulo 7 – Economia política e especulação	199

1. De Jupiter ao capital, passando pela Providência - 2. O tempo da sociedade civil: a acumulação reiterativa - 3. A prosa da história - 4. Memória e morte - 5. Duplo regime de acumulação: história e ciência - 6. O fim do trabalho

Conclusão 233

Bibliografia 236

1. Principal - 2. Secundária

Agradecimentos

Gostaria de registrar meus agradecimentos ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo como um todo pelo tempo e apoio concedidos – particularmente às sempre prestativas secretárias, em especial à Marie – e à FAPESP pelo provimento da bolsa (minha segunda nesta instituição) que permitiu a realização desta pesquisa.

Ao professor Vladimir Safatle que não apenas aceitou orientar um economista recém formado – sem qualquer base em filosofia –, mas também me apresentou uma via extremamente profícua de acesso à filosofia hegeliana.

Aos professores Marcos Müller e José Baioni pela extrema boa vontade com que leram e criticaram, por ocasião de minha qualificação, um texto muito longe do ideal. Aos professores Raul dos Santos e Pedro Paulo Pimenta pelo auxílio com a obra de Smith. Ao professor Eleutério Prado que em 2003 orientou um grupo de estudos sobre *O Capital* do qual fui um intruso quando ainda era um calouro do curso de administração. Finalmente à Leda Paulani, que sempre me proporcionou muito mais do que pode ser exigido de uma professora, chefe e amiga.

Aos companheiros de grupos de estudo, desde o primeiro, sobre *O Capital*, até os mais recentes, de orientação e Latesfip – aqui em particular ao Caio – pelo diálogo recorrente em torno de questões direta ou indiretamente relacionadas a esta pesquisa.

A todos os colegas e amigos de USP que fizeram de meus anos de graduação e mestrado uma experiência engrandecedora; particularmente aos “visigodos”, que se tornaram a gestão “Interferência” do CAVC em 2004; e em especial a todos os que participaram do *Visconde*, o jornal dos alunos da FEA, tanto os membros do conselho editorial em suas várias formações, quanto aqueles que o escreviam ou simplesmente o liam; todos foram fundamentais para a realização da experiência da qual mais me orgulho: a manutenção de um espaço realmente aberto à livre circulação de idéias.

Nestes mais de oito anos de USP fiz alguns amigos que superaram, em muito, os limites desta: Bel, Ernesto, Zé, Julinho, Raquel, Heitor, Tássia ... Mas foram Nathália, Tanis e Julio os que se fizeram mais presentes em minha vida.

Agradeço também – de forma um tanto desengonçada – a meu pai Ivo, sempre distante (agora também fisicamente) e não apenas pela biblioteca que me foi legada.

À minha avó Alzira e ao seu falecido esposo Antônio pela dedicação incondicional para com seus netos.

À minha amiga Isabela, de quem tenho sorte de ser irmão.

À minha mãe Aridinê, com quem possuo uma dívida infinita.

Por fim, à Ana, com quem estou aprendendo a viver.

Resumo

MÜLLER, L.A.P. Economia política e espírito hegeliano: a influência de Steuart e Smith na formação da filosofia de Hegel. 250f. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

No mesmo ano de 1844 as duas grandes leituras sobre a relação entre a economia política e a filosofia de Hegel foram estabelecidas pela primeira vez. De um lado Rosenkranz apontava para as questões envolvidas naquilo que a *Filosofia do direito* (1821) abarcava sob o nome de sociedade civil. De outro, Marx apontava para a importância da noção de trabalho, especialmente na *Fenomenologia do espírito* (1807).

Sem se alinhar definitivamente com nenhuma destas duas tradições, esta pesquisa se propõe a analisar esta influência tanto no campo mais restrito da sociedade civil, quanto no tema do trabalho, buscando articular estes dois campos a partir do processo de abstração que se impõe como base do trabalho, se desdobra na sociedade civil (multiplicação de carências, abstração do trabalho, valor, colonização) e aponta para o espírito absoluto (estado e história mundial).

Veremos que este processo de abstração (que se impõe também como base da linguagem) é a condição negativa do advento do espírito, precisamente por fazer do mundo (o ser, a exterioridade) propriedade do espírito.

Palavras-chave: economia política, sociedade civil, trabalho, direito, eticidade, espírito.

Abstract

MÜLLER, L.A.P. Political economy and hegelian spirit: the influence of Steuart and Smith in the formation of the philosophy of Hegel. 250f. 2011. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

In the same year of 1844, the two major readings of the relationship between political economy and Hegelian philosophy were established for the first time. On one side, Rosenkranz pointed the questions concerning what the *Philosophy of Right* (1821) designated as civil society. On the other, Marx pointed to the importance of the notion of labor, specially in the *Phenomenology of the Spirit* (1807).

Without definitely align with either of these two traditions, this research proposes itself to analyse this influence both in the more restricted field of civil society and in the theme of labor, searching to articulate this two fields from the abstraction process that imposes itself as the groundwork of labor, unfolds itself in the civil society (multiplication of needs, abstraction of labor, value, colonization) and points to the absolute spirit (state and world history).

We shall see that this process of abstraction (which also imposes itself as groundwork of language) is the negative condition for the coming of the spirit, precisely for transforming the world (the being, the exteriority) property of the spirit.

Key-words: political economy, civil society, labor, right, ethical life, spirit.

Tabela de referências e abreviações:

Sir James Steuart (1713-1780)

IPPO = An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy (1966), A.S. Skinner (ed.), Edinburgh, 2 volumes.

Adam Smith (1723-1790)

The Glasgow Editions of the Works and Correspondence of Adam Smith (1976), Oxford, 6 volumes

TMS = Vol.I : Theory of Moral Sentiments [1759], D.D. Raphael & A.L. Macfie (eds.)

WN = Vol.II : An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations [1776], R.H. Campbell & A.S. Skinner (eds.), 2 volumes

EPS = Vol.III : Essays on Philosophical Subjects [1793], W.P.D. Wightman, J.C. Bryce & I.S. Ross (eds.), contém, Dugald Stewart, Account of the Life and Writings of Adam Smith [1794]

LRBL = Vol.IV : Lectures on Rethoric and Belles Lettres, J.C. Bryce (ed.)

LJ = Vol.V : Lectures on Jurisprudence, R.L. Meek, D.D. Rapahel & P.G. Stein (eds.)

CS = Vol.VI : Correspondence of Adam Smith, E.C. Mossner & I.S. Ross (eds.)

Georg Willhem Friederich Hegel (1770-1831)

HW = G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (1986), E. Moldenhauer & K.M. Michel (eds.), Frankfurt am Main (a edição será citada em algarismos arábicos)

Vol.1 : Frühe Schriften

Vol.2 : Jenaer Schriften 1801-1807

Vol.3 : Phänomenologie des Geistes

Vol.4 : Nürnberger und Heidelberg Schriften

Vol.5 : Wissenschaft der Logik I

Vol.6 : Wissenschaft der Logik II

Vol.7 : Grundlinien der Philosophie des Rechts

Vol.8 : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft I

Vol.9 : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft II

Vol.10 : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft III

Vol.11 : Berliner Schriften 1818-1831

Vol.12 : Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

Vol.13 : Vorlesungen über die Ästhetik I

Vol.14 : Vorlesungen über die Ästhetik II

Vol.15 : Vorlesungen über die Ästhetik III

Vol.16 : Vorlesungen über die Philosophie der Religion I

Vol.17 : Vorlesungen über die Philosophie der Religion II

Vol.18 : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I

Vol.19 : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II

Vol.20 : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III

PG = Phänomenologie des Geistes (1807-1952), J. Hoffmeister (ed.), Hamburg

FE = Fenomenologia do Espírito (2002), trad. de Paulo Meneses, Petrópolis

GW = *Gesammelten Werke* (1968), Reinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (ed.), Hamburg (citamos apenas as edições utilizadas, em algarismos romanos).

Vol.I : Frühe Schriften I

- Vol.II : Frühe Schriften II
- Vol.III : Frühe Exzerpte
- Vol.V : Schriften und Entwürfe 1799-1808, contém o System der Sittlichkeit (1802/03)
- Vol.VI : Jenaer Systementwürfe I (1803/04) – antiga Jenenser Realphilosophie I
- Vol.VII : Jenaer Systementwürfe II (1804/05)
- Vol.VIII: Jenaer Systementwürfe III (1805/06) – antiga Jenenser Realphilosophie II

Nota sobre a terminologia adotada

A tradução dos textos de Hegel foi feita, via de regra, de acordo com as opções terminológicas utilizadas por Marcos Lutz Müller em suas traduções parciais da *Filosofia do direito* (ver Bibliografia). Isso é particularmente relevante para os trechos citados da *Fenomenologia do espírito* e da *Enciclopédia*, onde as traduções de Paulo Meneses e Pe. José Machado foram sistematicamente alteradas da seguinte forma (subentenda-se que as alterações foram feitas não só para os substantivos, mas igualmente para todos os correlatos dos termos aqui elencados):

- suspensão para *Aufhebung*, ao invés de supressão;
- ente para *Seyend* (substantivo) e sendo para *seyend* (adjetivo), ao invés de essente;
- autoconsciência para *Selbstbewusstsein*, ao invés de consciência-de-si;
- carência para *Bedürfnis*, ao invés de necessidade;
- exteriorização para *Entäusserung*, ao invés de externalização;
- externalização para *Äusserung*, ao invés de exteriorização

Estas alterações não foram indicadas. Outras eventuais alterações terminológicas são seguidas pelo termo alemão entre parênteses. As demais alterações que consideramos necessárias estão assinaladas por um asterisco após a referência da edição brasileira (FE, §###*), mas sem a indicação precisa de qual alteração foi feita.

O único substantivo que grafamos com letra maiúscula em português foi Coisa, quando traduzindo *Sache*, para diferenciar de coisa, quando traduzindo *Ding*.

Adotamos também estas opções:

- interversão para *Umschlagen*, reversão para *Umkehrung* e inversão para *Verkehrung*;
- em si para *an sich* e dentro de si para *in sich*;

Para os trechos da *Enciclopédia* e da *Filosofia do direito* citados damos como referência o parágrafo, seguido de “anotação” para as *Anmerkungen* e “adendo” para os *Zusatz*. Na ausência destas qualificações o trecho citado é do *caput*.

Introdução

Este é um estudo sobre a apreensão especulativa de uma ciência – a economia política – e de seu objeto – o econômico.¹ Esta distinção nos é particularmente relevante, pois, a partir dela, podemos circunscrever as duas tradições de leitura desta apreensão por parte de Hegel. Numa interessante coincidência histórica, foi no mesmo ano de 1844 que elas foram estabelecidas. A primeira delas devemos a Rosenkranz que, em sua biografia *Hegels Leben*, afirmava que:

Todos os pensamentos de Hegel sobre a essência da sociedade civil/burguesa (*bürgerlichen Gesellschaft*), sobre carência e trabalho, sobre divisão do trabalho e riqueza dos estamentos (*Vermögen der Stände*), pobreza e políticas públicas (*Polizei*), impostos, etc, se concentram finalmente num comentário de glosa da tradução alemã da *Staatswissenschaft* de Stewart escrito de 19 de fevereiro a 16 de maio de 1799 e que ainda é conservado completo. Há ali muitas excelentes observações em política e história, muitos comentários sutis. Stewart ainda era um defensor do sistema mercantil. Com um *pathos* nobre, com uma abundância de exemplos, Hegel atacou o morto ele mesmo, quando ele ambicionava resgatar a relação (*Verkehr*) do ânimo do homem de entre a concorrência e do mecanismo do trabalho. (in HW1, p.633)

Encontraríamos, portanto, já em 1799, todas as questões centrais à sociedade civil – e não apenas ao sistema das carências – formuladas num comentário de Hegel ao *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (IPPO) de Sir James Steuart.² De maneira geral, este parece ser o diagnóstico de alguns comentadores contemporâneos:

[Nos *Esboços de um sistema I e III*] Hegel começa por expor o processo da inovação e de sua assimilação, a dialética do trabalhador e da coletividade, do trabalho e da carência. Em todos estes pontos, exceto naquilo que concerne à máquina e ao aspecto quantitativo do trabalho, Hegel é tributário de Steuart. (CHAMLEY, 1965, p.253)

À exceção do tópico da divisão do trabalho, que Hegel teria encontrado já nos primeiros capítulos da obra de Adam Smith, todo o resto da compreensão econômica hegeliana estaria aquém daquela apresentada em *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations* (WN). Na formulação de Beckenkamp:

basta uma comparação superficial do conjunto dos textos em que Hegel trata de temas econômicos com *A riqueza das nações* para perceber que o interesse de Hegel limita-se

¹ Em português o termo “economia” esconde esta distinção, o que não ocorre em inglês, por exemplo, onde “economy” é o objeto da “economics”. Por isso utilizaremos “econômico” e “ciência econômica”.

² Chamley aponta que a tradução alemã que provavelmente foi utilizada por Hegel, e por Rosenkranz, trazia o nome de Stewart e não Steuart (CHAMLEY, 1965, pp.235-9).

aos primeiros capítulos dessa obra, nos quais Smith apresenta os méritos da divisão do trabalho (cap.I), a importâncias das relações de troca (cap.II e III) e a tese fundamental de que o valor de troca é constituído pelo trabalho (cap.IV e V). Tudo o que Hegel diz sobre trabalho abstrato, troca, valor e dinheiro se encontra nestes capítulos iniciais da obra de Smith.³ (BECKENKAMP, 2009, p.245)

Vemos claramente que esta tradição de leitura centra-se na análise da apreensão hegeliana do que denominamos acima de ‘econômico’, do objeto da ciência econômica, e não desta ciência mesma. Outro é o caso diagnóstico proposto também no ano de 1844 pelo jovem Marx em seu *Manuscritos econômico-filosóficos* redigidos em Paris. Sem acesso aos manuscritos de juventude de Hegel, e analisando a *Fenomenologia do Espírito* “como lugar de nascimento da filosofia hegeliana” (2004, p.121), ele era incisivo:

Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o *trabalho* como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o *devir para si* (*Fürsichwerden*) do homem no interior da *exteriorização* ou como o homem *exteriorizado*. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*. O que forma assim, a *essência* da filosofia em geral, a *exteriorização do homem que se sabe*, ou a ciência *exteriorizada que se pensa*, isto Hegel toma como sua essência, e por isso pode, frente à filosofia precedente, reunir os momentos isolados, e apresentar sua filosofia como a filosofia. O que os outros filósofos fizeram – que eles concebem momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da autoconsciência e, na verdade, da autoconsciência abstrata – isto Hegel *sabe* como o *fazer* da filosofia. Eis porque sua ciência é absoluta. (2004, p.124, itálicos do autor)

A passagem deixa claro que para Marx a economia política não é apenas a origem das formulações hegelianas sobre os “temas econômicos”, ela é a fonte da compreensão hegeliana da filosofia como um fazer, como uma atividade; compreensão que permitiria a Hegel assumir o ponto de vista absoluto e se colocar não como mais um filósofo, mas como o filósofo mesmo.

Voltando à distinção proposta no início desta introdução, podemos apontar que a tradição iniciada com Rosenkranz focaria na apreensão do econômico, já Marx focaria na apreensão da ciência econômica. Isso pode ser visto na preferência dada pelo

³ A dificuldade toda consiste em ultrapassar esta “comparação superficial”. Ademais, no capítulo 5 veremos que este resumo não está correto: Hegel não utiliza a noção de valor de troca, nem aponta que o valor é constituído pelo trabalho. Contudo, ao contrário do que pode parecer nesta nota, até onde nos sentimos competentes para julgar, este é único equívoco sério do bom estudo de Joãozinho Beckenkamp.

primeiro à *Filosofia do direito* e do segundo à *Fenomenologia do espírito*. Aquela é a parte do sistema dedicada ao espírito objetivo, esta é a primeira exposição completa do sistema (HW5, p.17). Enquanto na *Filosofia do direito* o econômico tem a sua dignidade sistêmica garantida pelo seu posicionamento como o primeiro momento da sociedade civil – o sistema de satisfação das carências – ao mesmo tempo em que é duplamente subordinado – ao direito internamente à sociedade civil (Cap.5, seções 1 a 3) e ao político, enquanto momento (sistema de carências) de um momento (sociedade civil) do todo ético-político, qual seja, o estado (Cap.5, seção 6; Cap.6, seção 6). Já na *Fenomenologia do espírito* é a noção de trabalho que adquire sua dimensão especulativa ao ser compreendida como a atividade finita do espírito, permitindo a compreensão do trajeto fenomenológico como uma história⁴ (Cap.2, seção 6; Cap.7, seções 5 e 6).

É evidente, porém, que estas questões se relacionam intimamente – e que o parágrafo anterior só pôde ser formulado ao custo de uma esquematização demasiado excessiva. Prova disso é o texto sobre *Direito Natural* (1802-03), onde a economia política é apresentada como “o sistema da dependência recíproca universal” enquanto ciência (HW2, p.482; Cap.6, seção 1) – o que, a rigor, não se verá alterado pelas formulações maduras. Assim, é fundamental ter clareza a respeito desta distinção também porque buscaremos mostrar como, através da abstração do trabalho – temas que, segundo Chamley, Hegel deve a Smith –, atingiremos a dimensão propriamente especulativa ainda no campo do espírito objetivo, isto é, veremos como se opera a passagem da sociedade civil ao estado através da ultrapassagem da finitude daquela; e porque, ao articularmos a similitude estrutural entre trabalho e linguagem poderemos delimitar de maneira mais calma tanto o papel destes *media* na finitude – enquanto objetos de estudo de uma antropologia (Cap.4, seção 3) –, quanto poderemos estabelecer até que ponto a análise do trabalho da economia política adentra no reino da infinitude e reaparece nas questões sobre a dupla forma do sistema hegeliano (Cap.7, seções 5 e 6). Antes de adentrarmos na filosofia hegeliana, porém, faz-se necessário

⁴ Evitaremos aproximar a noção de consumo produtivo da noção de “trabalho do conceito” porque tal aproximação exigiria que entrássemos na doutrina do conceito da *Ciência da Lógica* – particularmente no capítulo sobre a teleologia – o que, por sua vez, exigiria tempo e fôlego muito maiores do que aqueles disponíveis. Começamos a tratar deste tema a partir de uma aproximação da noção de trabalho tal qual Smith a compreendia da noção de juízo reflexionante kantiana (os relatórios enviados à Fapesp e o trecho avaliado pela banca de qualificação contavam com um capítulo dedicado a esta questão), contudo, devido a sugestões feitas pelo orientador e pelos membros da banca de qualificação resolvemos focar na questão do encadeamento dos processos de produção individuais, o que nos permitiu aproximar as formulações de Smith a respeito da acumulação de capital daquelas de Hegel a respeito do trajeto fenomenológico como história externa, sem tocar explicitamente na questão (da recompreensão da estrutura) teleológica.

estabelecer o que esta pesquisa compreenderá por economia política. Mais especificamente, o que devemos compreender por economia política no século XVIII, quando Steuart e Smith produziram suas obras? Eis a tarefa do primeiro capítulo.

Antes de adentrarmos na pesquisa propriamente dita, porém, cabe levantar uma última questão mais geral, a respeito da relação da filosofia com ciências particulares – a respeito da filosofia com aquilo que se coloca em seu exterior. Esta pesquisa assume que esta relação não apenas é importante para a avaliação de algumas experiências filosóficas singulares – basta lembrar da trajetória intelectual de Michel Foucault – mas é central para a constituição da filosofia moderna. Os projetos filosóficos de Bacon, Descartes e Kant, por exemplo, estão intrinsecamente ligados ao do método experimental, da geometria e da física newtoniana, respectivamente.

A economia política, por sua vez, adquire contornos filosóficos tanto na obra de Smith quanto na obra de Hegel – num movimento que tem seu ápice na obra de Marx. A economia política ganha importância não por fornecer temas a ser pensados pela filosofia – como se a filosofia fosse um todo fechado e imune ao que se passa em seu exterior –, mas por formular problemas eminentemente filosóficos. Como veremos, o iluminismo escocês foi um dos primeiros movimentos a tratar de modo sistemático a sociabilidade mercantil – forma moderna por excelência de socialização – forjando o conceito de *civil society*. Smith aparece como um dos principais nomes deste movimento, abrindo caminho tanto para a ciência econômica quanto para algumas das tradições mais críticas desta sociedade mercantil. Em Hegel estes problemas ganham estatuto especulativo, alcançando assim esferas aparentemente imunes a questões econômicas.

Não se trata de reduzir o filosófico ao econômico – tampouco de reduzir o econômico ao filosófico –, mas sim de circunscrever a recepção especulativa de uma problemática em princípio externa à história da filosofia, em geral, e ao comentário do texto hegeliano, em particular. Em última instância, trata-se de compreender a filosofia não como uma atividade autossuficiente e contida, imune ao que se passa fora de seus domínios, mas como história do processo de internalização de problemas e conceitos a princípio não filosóficos, como o trabalho de encontrar a universalidade entranhada na particularidade.

Cap.1 – A economia política

“Esta [a economia política] é uma das ciências que surgiram na época moderna como seu terreno”

Filosofia do Direito, §189

1. Riqueza e soberano

Ao estudarmos a análise econômica do século XVIII devemos manter sempre em mente que o termo economia política pode ser utilizado ao menos em três níveis (POCOCK, 2003, pp.246-247):

- a) na análise da riqueza – nível que se autonomizará dos outros dois e resultará na economia política do século XIX, esta última sim, a primeira forma da ciência econômica⁵ –;
- b) na administração da sociedade pelo soberano – nível em que o econômico se subordina ao político, mesmo que seja para restringir a ação do soberano, como no pensamento liberal –;
- c) na análise das peculiaridades da sociedade moderna – nível propriamente ideológico, em que o econômico surge como argumento moral em favor desta “sociedade comercial”, eminentemente moderna.

Os dois primeiros níveis estão intimamente associados nas definições a respeito do objeto da economia política dadas por seus maiores expoentes. Adam Smith, por exemplo, inicia o Livro IV de sua *Inquiry into the nature and causes of the wealth of the nations* (doravante WN), intitulado *Of systems of political œconomy* definindo da seguinte forma esta ciência:

Economia política, considerada como um ramo da ciência do soberano (*statesman*) ou legislador, propõe dois objetos distintos; primeiro, prover uma ampla renda ou subsistência para o povo, ou, mais propriamente, permiti-los a conseguir tal renda ou subsistência por si próprios, e, segundo, garantir ao estado ou comunidade com uma renda suficiente para os serviços públicos. (WN, p.428)

A identidade entre riqueza do povo e riqueza do soberano não é imediata, mas está posta. Quanto mais rico um povo, maiores as possibilidades de seu soberano

⁵ Para marcar esta diferença, alguns historiadores do pensamento econômico se apropriam conceitualmente da diferença ortográfica que havia – *political oeconomy* no século XVIII, *political economy* no XIX – compreendendo-a semanticamente.

tributá-lo sem abafar a atividade privada de seus súditos, e, portanto, mais riqueza estará a disposição do estado.

A definição dada por Sir James Steuart na Introdução ao Livro I de sua *Inquiry into the principles of political œconomy* é ainda mais reveladora desta sobreposição entre riqueza do povo e do soberano. Steuart começa por recuperar a etimologia grega do termo οικονομία: “economia (*Oeconomy*) em geral, é a arte de prover todas as carências (*wants*) da família com prudência e frugalidade” (IPPO, p.15). O objeto desta arte, “numa família privada, é portanto prover para a alimentação, as outras carências e o emprego de cada indivíduo”; e isso na seguinte sequência: primeiro o mestre, depois as crianças e, por fim, os servos (ibidem).

Toda a economia deve ser dirigida pela cabeça, que é tanto lorde e dirigente (*lord and steward*) da família. Entretanto, é necessário que estes dois ofícios não se confundam um com o outro. Enquanto lorde, ele estabelece as leis de sua economia, enquanto dirigente, ele as põe em execução. Enquanto lorde ele pode reprimir e dar seus comandos conforme ele acha próprio; enquanto dirigente ele deve conduzir com gentileza e presteza, e está limitado pelas suas próprias regulações. Quanto melhor economista ele é, mais uniformidade é percebida em seus atos, e menos liberdades são tomadas em relação às suas leis. Ele não é tanto um mestre, no sentido de que ele possa quebrar as leis de sua economia, no entanto, ele pode, em todos os aspectos, manter cada indivíduo dentro da casa, na maior subordinação aos seus comandos. Economia e governo (*Oeconomy and government*), mesmo numa família privada, apresentam portanto duas idéias diferentes, e têm dois objetos diferentes. (IPPO, pp.15-16)

Economia e governo, dois objetos, duas ciências:

O que economia é numa família, economia política é num estado: com estas diferenças essenciais, todavia, de que num estado não há servos, todos são crianças: de que a família pode ser formada quando e como um homem deseja, e que ele pode estabelecer o plano de economia que ele considera apropriado; mas estados são encontrados formados, e a economia destes depende de milhares de circunstâncias. O soberano (este é um termo geral que significa a legislatura e poder supremo, de acordo com a forma do governo) não é nem mestre para estabelecer a economia que ele deseja, ou, no exercício de sua autoridade sublime, para modificar a seu bel-prazer as suas leis estabelecidas, mesmo ele sendo o monarca mais déspota sobre a terra. (IPPO, p.16)

Conforme ao contexto estendido que cabe ao soberano, a aplicação de uma determinada economia é mais complexa, mais variáveis estão em jogo: “A grande arte, portanto, da economia política é, primeiro adaptar suas diferentes operações ao espírito,

maneiras, hábitos e costumes do povo; e, em seguida, modelá-las a estas circunstâncias de modo a ser capaz de introduzir instituições novas e mais úteis” (ibidem).

Aos olhos dos economistas subsequentes esta proximidade entre economia e governo, entre riqueza e poder mais atrapalhava que ajudava.⁶ Jean-Baptiste Say, no Discurso Preliminar ao seu *Principes d'économie politique*, cuja primeira edição é de 1802, acha necessário esclarecer esta confusão. “Durante muito tempo, confundiu-se a Política propriamente dita, a ciência da organização das sociedades, com a Economia Política, que ensina como se constituem, se distribuem e se consomem as riquezas que satisfazem as necessidades da sociedade” (SAY, 1983, p.39). Ao aplicar a sequência de Turgot – produção, circulação e consumo (TURGOT, 1978; cf. SANTOS, 1999) – à definição da riqueza dada por Smith – “O trabalho anual da cada nação é o fundo a partir do qual são supridas originalmente todas as necessidades e conveniências da vida que ela anualmente consome” (WN, p.10) – Say estabelece a estrutura conceitual básica do desenvolvimento subsequente da economia política ao longo do século XIX.⁷ Para o francês, essa distinção é necessária, pois, “as riquezas são essencialmente independentes da organização política” (SAY, op.cit., p.39). E se é verdade, como ele aponta, que “a partir de Adam Smith, sempre se faz a distinção entre esses dois corpos de doutrina⁸, reservando-se o nome de Economia Política para a ciência que trata das riquezas e o de

⁶ Proximidade mais presente na França. Em seu verbete da *Encyclopédie*, Rousseau insiste que “Economie ou oeconomie (...) ne signifie originariement que le sage e légitime gouvernement de la maison, pour le bien commun de toute la famille. Le sens de ce terme a été dans la suite étendu au gouvernement de la grande famille, qui est l'état” (1964, p.63).

⁷ Conforme o consumo vai progressivamente confundindo-se com a produção – para produzir é necessário consumir matérias-primas, instrumentos, máquinas e instalações, além de força de trabalho; produção é este consumo mesmo, o consumo produtivo (seção 8 abaixo); já o consumo da classe trabalhadora é também produção, ou melhor reprodução das forças produtivas desta classe – esta estrutura ternária será substituída por uma estrutura binária: produção e distribuição. Ricardo começa seu *Princípios* da seguinte forma: “The produce of the earth—all that is derived from its surface by the united application of labour, machinery, and capital, is divided among three classes of the community; namely, the proprietor of the land, the owner of the stock or capital necessary for its cultivation, and the labourers by whose industry it is cultivated. But in different stages of society, the proportions of the whole produce of the earth which will be allotted to each of these classes, under the names of rent, profit, and wages, will be essentially different; depending mainly on the actual fertility of the soil, on the accumulation of capital and population, and on the skill, ingenuity, and instruments employed in agriculture. To determine the laws which regulate this distribution, is the principal problem in Political Economy: much as the science has been improved by the writings of Turgot, Stuart, Smith, Say, Sismondi, and others, they afford very little satisfactory information respecting the natural course of rent, profit, and wages” (1951, vol.1, p.5). John Stuart Mill defende o mesmo: “Writers on Political Economy profess to teach, or to investigate, the nature of Wealth, and the laws of its production and distribution” (1965, p.3).

⁸ O que é incorreto. Acabamos de ver que Steuart distingue claramente entre economia e governo. Contudo, o fato é que nem Steuart, nem Smith (tampouco os Fisiocratas) separaram plenamente riqueza e organização política, daí a “confusão” entre estes dois planos. O que leva a alguns historiadores do pensamento econômico considerarem necessário distinguir entre *political oeconomy* e *political economy*, entre economia pública e economia política (SANTOS, 1997).

Política simplesmente para designar as relações existentes entre o Governo e o povo e entre os diferentes Governos” (ibidem), a obra prima do escocês não está isenta de uma confusão de outra ordem, entre uma ciência experimental e uma ciência descritiva, entre Economia Política e Estatística. Por isso “a obra de Smith não passa de um agregado confuso dos princípios mais sadios da Economia Política apoiados em exemplos esclarecedores e das noções mais curiosas da Estatística misturadas a instrutivas reflexões; não é, porém, um tratado completo de nenhuma das duas ciências. Seu livro é um imenso caos de idéias corretas misturadas com conhecimentos positivos” (ibid., p.41).

Aos olhos dos economistas do século XIX, portanto, as obras de Steuart, da Fisiocracia e mesmo de Smith aparecem como um emaranhado confuso de verdades a respeito dos fenômenos econômicos ao lado de um receituário de políticas públicas dirigido ao soberano. O fato é que “tanto para Quesnay quanto para Smith [o mesmo vale para Steuart e toda a análise econômica do século XVIII], a ordem política precede conceitualmente a ordem econômica” (SANTOS, 1997, p.155). Ao longo do século XVIII, mesmo que fosse para negar qualquer papel ativo do soberano, era necessário discursar para ele.

2. Produção ou o conceito de capital

Ao analisarmos retrospectivamente outras épocas temos a vantagem de conhecer seus desdobramentos. Como afirma Hegel num fragmento dedicado a Hume⁹:

A consciência do ato como um todo não está em nenhum dos agentes. O historiador (*Geschichtschreiber*) conhece-o no resultado e presta atenção no que este [ato] traz como algo que já estava presente/dado previamente (*Vorhergehenden*). (HW1., p.446)

No campo econômico da vida social veremos, no último terço do século XVIII, a introdução da maquinaria no processo de produção e a invenção da fábrica propriamente dita. Sintomas de uma modificação de fundo – de uma crise?¹⁰ – que ficou conhecida como revolução industrial. Ponto de chegada de uma acumulação prévia de capital e

⁹ Sobre a datação deste fragmento publicado pela primeira vez por Rosenkranz (que o data do período de Berna) e reeditado por Hoffmeister (que o colocou no período frankfurtiano) ver WASZEK, 1987, p.121.

¹⁰ “Desse ponto de vista, o próprio maquinismo, por importantes que tenham sido seus efeitos, é somente um fenômeno de ordem secundária. Antes de tomar uma das causas mais poderosas a agir sobre as sociedades modernas, ele começou sendo a resultante, como que a expressão desses dois fenômenos [quais sejam, a troca e a divisão do trabalho], que haviam chegado a um momento decisivo de sua evolução. É esse momento de crise, caracterizado pelo aparecimento das máquinas, que melhor define a revolução industrial” (MANTOUX, 1985, p.19).

transformação dos meios para a retomada desta mesma acumulação num nível superior, a revolução industrial modificou a economia mundial, aumentando a produtividade e a escala do trabalho, barateando mercadorias, construindo um mercado mundial e permitindo um consumo sem precedentes. Todos estes efeitos já podiam ser sentidos na Grã Bretanha – e em menor escala na França – do século XVIII. E assim o foram por seus contemporâneos.

Nos verbetes Arrendatários e Cereais da *Encyclopédie*, Quesnay busca formular claramente quais as condições para que a agricultura possa desempenhar o papel designado a ela por Cantillon.¹¹ A primeira condição é a produção em larga escala que, por sua vez, depende da existência de arrendatários (*fermiers*) ricos o suficiente para realizar o cultivo em 3 tempos e com o uso de cavalos¹². Este tipo de cultivo envolve um grande lapso temporal (2 anos) entre o início do cultivo e a colheita, o que implica na necessidade de adiantamentos feitos à produção. Estes adiantamentos são de dois tipos: originais (instalações, arados, cavalos) e anuais (salários, sementes, ração para os animais, etc). A diferença entre eles consiste em que os primeiros duram mais do que um ciclo produtivo. Estes gastos somados à *taille* (o imposto rural cobrado à época) resultam no preço fundamental. Para que possa ser dada continuidade à produção agrícola, é necessário que o preço de mercado – que é determinado pelas carências dos consumidores e pela disposição à pagar – seja maior ou igual a este preço fundamental. Eis a segunda condição: o famoso *bon prix* fisiocrata. Daí também a definição de riqueza de Quesnay: “As riquezas comerciáveis são aquelas que se trocam pelas riquezas pecuniárias, de acordo com os preços que constituem seu valor venal. (...) [O] ar que respiramos, a água que recolhemos da fonte e todos os outros bens superabundantes e comuns a todos os homens não são comerciáveis. São bens, e não riquezas” (1984, p.105, *Homens*). Ou ainda: “Falta de valor junto com abundância não é riqueza. Carestia junto à penúria é miséria. Abundância com carestia é riqueza” (1996, p.312, *Cereais*). A garantia deste *bon prix*, isto é, a manutenção da segurança do

¹¹ Para Cantillon a riqueza era constituída por objetos necessários à vida humana. Ela decorre da terra (que fornece a matéria) e do trabalho (que forma/adequa esta matéria às necessidades). A suposição central de Cantillon é de que o fundamento para uma sociedade comercial está na propriedade da terra por poucos: isso faz com que todos os não proprietários de terra dependam dos primeiros para conseguir o necessário à sua subsistência. Assim cria-se um arranjo entre proprietário de terra (independentes) e todo o resto da sociedade (dependentes). Esse arranjo confunde-se com a localização espacial e todas as trocas resumem-se a uma única: campo-cidade. Neste esquema a riqueza é dependente, em última instância, do nível de atividade do campo, este é, por sua vez, determinado pelos empresários que ali atuam.

¹² Em contraposição aos meeiros (*metiers*), que recebiam do proprietário da terra as sementes e bois para cultivar a terra em 2 tempos, ficando, devendo, após a colheita, deixar metade do produto para o proprietário.

rendimento agrícola, passa pelo comércio (interno e externo) e pela ausência de imposições arbitrárias na vida econômica (tributação clara e não dependente do arbítrio dos coletores, proibição de exportação, etc) por parte do estado. Há uma diferença, contudo, entre agricultura e outras atividades econômicas (manufatura e comércio): a primeira é a única que gera excedente¹³. Isto posto, Quesnay pode estabelecer, a partir do “zigzag” do *Tableau Économique*, o ciclo desta renda excedente gerada pela agricultura. Desta forma temos um impressionante esquema de funcionamento da reprodução econômica da sociedade: a partir da ação dos arrendatários ricos que, por um lado, criam as condições para que a terra gere riquezas e, por outro, ao gastarem suas rendas, fazem circular as mercadorias manufaturadas, fazendo com que, ao final do processo, eles estejam em condições (financeiras) de reiniciá-lo. Esquemáticamente temos: adiantamentos → produto anual (através da produção); produto anual → adiantamentos (através do circuito descrito pelo *Tableau*).

Uma vez que o pontapé inicial foi dado, a roda gira indefinidamente. O passo de Turgot consistirá em explicar a formação desta classe econômica (dos arrendatários) que põe em funcionamento todo este mecanismo.¹⁴ Para isso ele terá de explicar, a partir da circulação da riqueza, a emergência do capital, o que ele faz “em duas etapas: derivação do conceito de dinheiro do conceito de valor de troca e acumulação de recursos, constituindo-se como uma nova forma de riqueza: riqueza mobiliária” (SANTOS, 1999, p.148). O valor de troca aparece por ocasião da confrontação das mercadorias umas com as outras. Numa troca isolada a quantidade de uma mercadoria será igualada a quantidade de outra mercadoria a partir das carências de seus possuidores. No entanto, uma mercadoria pode ser trocada não somente com outra, mas com muitas outras, “conclui-se disso que num país onde o comércio é grandemente estimulado, onde há muitos produtores e muito consumo, onde há muita oferta e procura (demanda) de todos os tipos de mercadorias, cada espécie terá um preço corrente relativamente a cada outra espécie, isto é, uma certa quantidade de cada uma das outras”

¹³ A concorrência entre ofertantes industriais faria com que o preço de mercado caísse ao preço fundamental. Ora, “por que este mesmo processo de competição não reduz também o preço corrente dos produtos agrícolas ao nível dos seus preços fundamentais? A resposta de Quesnay mostrou-se, talvez, o calcanhar de Aquiles da sua teoria da riqueza. Basicamente, Quesnay argumenta que, dada a necessidade premente dos indivíduos pelos produtos agrícolas, a demanda efetiva por estes produtos encontra-se sempre acima de sua oferta, e daí a existência de um preço corrente sempre cima do fundamental” (SANTOS, 1996, p.455).

¹⁴ Até o parágrafo XXVIII Turgot reconstrói, a sua maneira, o esquema de Quesnay: terra concentrada em poucas mãos (as trocas decorrendo daí), somente na agricultura há excedente, divisão de classes e cinco formas de cultivo (salário fixo, escravos, renda monetária, renda em bens, arrendamento).

(TURGOT, 1977, p.142). Deste modo, cada mercadoria serve, não só de medida de todas as outras, mas também “cada mercadoria se torna nas mãos daquele que a possui, um meio de obtenção de todas as outras, uma espécie de garantia universal” (ibid., p.143). Eis a definição de Turgot do dinheiro: “toda mercadoria é moeda” (ibid., §XXXIX) e “toda moeda é essencialmente mercadoria” (ibid., §XL). Todavia, há mercadorias que desempenham essas funções melhor do que outras: para ser medida de valor é necessário uma mercadoria cujo valor se meça em quantidades, não em qualidade; já para ser uma garantia universal, é necessário que a mercadoria resista bem ao transporte e a passagem do tempo. Ouro e prata estão à altura. Por um lado, o dinheiro é o resultado das trocas, por outro, ele as altera fundamentalmente: primeiro ele divide a troca em dois atos, compra e venda, assim como os possuidores em comprador e vendedor (ibid., §XLVII); segundo, ele facilita o processo de divisão do trabalho (ibid., §XLIX). Na agricultura os rendimentos são mais do que o necessário para garantir a subsistência, gerando a possibilidade da acumulação de dinheiro: “esse gênero de posses resultantes da acumulação dos produtos anuais não consumidos é conhecido pelo nome de riquezas mobiliárias” (ibid., p.151). Ora, esta riqueza acumulada, quando em forma monetária é capital e que pode ser usado para gerar rendimentos.¹⁵ Este esquema de Turgot “estabelece um corte vertical sobre a estrutura econômico-social do *Tableau*. Esta diferenciava os indivíduos de acordo com a diferenciação das atividades produtivas e improdutivas, ou seja, entre agricultura e indústria. Assim, tinha-se proprietários, classe produtiva e estipendiária. Agora, sob a ótica da propriedade dos elementos que contribuem para a riqueza tem-se: proprietários, empresários e trabalhadores assalariados” (SANTOS, op.cit., p.154). No entanto, a hipótese que permite aos fisiocratas desenvolver sua teoria (a terra é a origem da riqueza) é também a que a limita: “Não somente não existe e nem pode existir outro rendimento a não ser o produto líquido das terras, como é ainda a terra que fornece todos os capitais que formam a soma de todos os investimentos do cultivo e do comércio” (TURGOT, op.cit., p.190).

¹⁵ Há cinco formas de aplicá-lo neste sentido: 1) comprar terras, 2) investir na agricultura, 3) investir na produção manufatureira, 4) investimento no comércio e 5) empréstimo a juros. Abaixo, veremos as quatro formas de empregar um capital para Smith.

Será Smith – que teve esteve na França entre os anos de 1764/66¹⁶ – que libertará o conceito de capital de sua base fundiária. Já na *Introdução e Plano da Obra* da WN temos uma definição bastante precisa do que é a riqueza:

O trabalho anual da cada nação é o fundo a partir do qual são supridas originalmente todas as necessidades e conveniências da vida que ela anualmente consome, e que consiste sempre na produção imediata daquele trabalho ou naquilo que é comprado com aquele produto de outras nações. De acordo, portanto, com a relação que este produto, ou aquilo que é comprado com ele, mantém numa maior ou menor proporção com número daqueles que irão consumi-lo, a nação estará melhor ou pior suprida com todas as necessidades e conveniências que lhe ocorrem. Mas esta proporção deve em toda nação ser regulada por duas circunstâncias diferentes: primeiro, pela habilidade, destreza e julgamento com os quais o trabalho é geralmente aplicado; e, segundo, pela proporção entre o número daqueles que são empregados em trabalhos úteis e aqueles que não são empregados desta maneira. Quaisquer que sejam o solo, o clima ou a extensão do território de uma nação particular, a abundância ou escassez de sua oferta anual deve, naquela situação particular, depender destas duas circunstâncias.¹⁷ (WN, p.10)

Vemos o deslocamento que Smith opera na noção fisiocrática: riqueza é o conjunto de bens que são anualmente consumidos, mas que tem no trabalho sua força produtiva. A partir daí temos suas duas causas: 1) a habilidade com que este trabalho é desenvolvido – determinada pelo grau de divisão do trabalho, tema do Livro I – e, 2) pela proporção entre aqueles empregados de forma produtiva e aqueles que não o são – determinada pela acumulação de *stocks*, tema do Livro II. Voltaremos a estes tópicos com mais calma. O que nos interessa agora é a definição smithiana de capital. Já nas *Lectures on Jurisprudence*, Smith apontava que “antes que o trabalho possa ser

¹⁶ A publicação da *Theory of Moral Moral Sentiments*, em 1759, trouxe fama a seu autor a ponto de Lorde Townshend – cujo cunhado era Robert Walpole, o primeiro ministro britânico de 1721/42 – fazer uma oferta irrecusável a Smith para que este tutoriasse o filho de sua esposa, a condessa de Dalkeith, em sua viagem pelo continente. A viagem foi subitamente interrompida pela morte do irmão mais jovem do duque, em 1766, apesar dos cuidados dispensados por Smith, que inclusive chamou Quesnay, médico da corte e, àquela altura, já amigo de Smith (HEILBRONER, 1996, pp. 48-50). A influência da fisiocracia no pensamento de Smith pode ser estabelecida devido à sobrevivência de um rascunho da *Riqueza das Nações* prévio à viagem e da publicação de dois cadernos de alunos que assistiram suas aulas em Glasgow, também antes desta viagem, onde ele conheceu, além de Quesnay, Mirabeau e Turgot.

¹⁷ Compare com a definição dada no curso de jurisprudência do ano 1762-3 (anterior à sua viagem à França): “The wealth of (a) state consists in the cheapness of provisions and all other necessities and conveniences of life; that is, the small proportion they bear to the money payd, considering (the) quantity of money which is in the state; or in other words that they should be easily come at. Its poverty again consists in the uncomeatibleness or difficulty with which the severall necessarys of life are procured” (LJ(A), p.83). Um dos efeitos de seu contato com a fisiocracia francesa foi a apropriação da questão por trás da teoria do *bon prix*: não basta as mercadorias serem baratas, é necessário que elas gerem um rendimento adequado a seus produtores (salário, renda da terra e lucro), caso contrário a produção não se torna contínua.

dividido, alguma acumulação de capital (*stocks*) é necessária; um homem pobre sem capital não pode jamais iniciar uma manufatura” (LJ(B), p.521). É neste último sentido que ele é apresentado de maneira sistemática na WN. Assim que alguém possui *stock* suficiente para manter-se

por meses ou anos, ele naturalmente busca derivar uma renda da maior parte dele, reservando apenas [a quantia] para seu consumo imediato que poderá mantê-lo até que sua renda comece a entrar. Todo o seu estoque (*stock*), portanto, é dividido em duas partes. Aquela parte que ele espera que o trará sua rendimento é chamada de seu capital (*capital*). A outra é a que lhe garante seu consumo imediato. (WN, p.279)

Capital é, portanto, a parte do estoque que é usada para gerar um rendimento – cujo nome correto é lucro (*profit*). Uso que pode se dar de dois modos diferentes:

Primeiro, ele pode ser empregado em levantar, manufaturar ou comprar bens, e os vendendo de novo com um lucro (....). Tais capitais, portanto, podem ser propriamente chamados de capitais circulantes. Segundo, ele pode ser empregado no melhoramento da terra, na compra de máquinas e instrumentos de comércio (*trade*) úteis, ou em tais coisas que geram uma renda ou lucro sem mudar de dono, ou circulando mais. Tais capitais, portanto, podem ser propriamente chamados de capitais fixos. (ibidem).

Devido à estrutura temporal da produção a acumulação prévia de *stocks* se faz necessária, a tal ponto de forçar Smith a operar uma reviravolta em sua apresentação: "Como a acumulação de capital deve, na natureza das coisas, ser prévia à divisão do trabalho, de modo que o trabalho só pode ser mais e mais subdividido na proporção em que o estoque é previamente mais e mais acumulado" (WN, p.277). A anterioridade lógica da acumulação de *stocks* – trata-se da própria “natureza das coisas” – implica numa reapropriação da primeira causa da riqueza das nações como um momento subordinado da segunda:

A quantidade de materiais que o mesmo número de pessoas pode trabalhar (*work up*), aumenta numa grande proporção conforme o trabalho (*labour*) se torna mais e mais subdividido; e conforme as operações de cada trabalhador (*workman*) são reduzidas a um maior grau de simplicidade, uma variedade de novas máquinas é inventada para facilitar e diminuir estas operações. Conforme a divisão do trabalho avança, portanto, para dar emprego constante para um mesmo número de trabalhadores, um estoque igual de provisões [para alimentá-los], e um maior estoque de materiais e ferramentas que eram necessários anteriormente deve ser acumulado previamente. (ibidem)

Vemos assim como a fisiocracia, ao desvelar a estrutura temporal da produção agrícola, abriu caminho para a formulação moderna do conceito de capital.¹⁸

3. Luxo e corrupção

Sabemos que o século XVIII foi atravessado por uma “revolução do consumo”¹⁹ que não passou despercebida, muito pelo contrário, mas gerou um intenso debate, conhecido como a querela do luxo.²⁰ Partindo da sugestão de Hubert – “O problema do luxo é um daqueles onde a evolução das idéias, no decorrer do século XVIII, é a mais característica” (MONZANI, 1995, p.19) – Monzani começa seu *Desejo e prazer na idade moderna* com uma análise desta querela. Retomando uma questão do século anterior²¹ os debatedores do século XVIII se deparavam com uma nova sociedade, onde

¹⁸ O avanço de Smith é patente se comparamos com a teoria do capital de Steuart, ou melhor, com a sua ausência: a introdução do dinheiro somada com um gosto por excedente resulta na transformação do escambo (barter) em comércio (trade). No comércio as operações de compra e venda são levadas a cabo por uma classe específica, a dos mercadores: “Let this third person be brought into play and the whole operation becomes clear. What before we called wants, is here represented by the consumer; what we called industry, by the manufacturer; what we called money, by merchant”. Esta personificação do dinheiro facilita sobremaneira as trocas, pois “to the consumer he appears as the whole body of manufacturers; to the manufacturers, as the whole body of consumers; and to the one and the other class his credit supplies the use of money” (IPPO, p.156). De fato, “Trade and commerce are an abbreviation of this long process; a scheme invented and set on foot by merchants, from a principle of gain, supported and extended among men, from a principle of general utility to every individual, rich or poor, to every society, great or small” (IPPO, p.158). Este ganho é definido como o diferencial entre o preço de custo e o preço de mercado: “These three articles being known, the price of manufacture is determined. It cannot be lower than the amount of all the three, that is, than the real value; whatever it is higher, is the manufacturer's profit”, mas este lucro é gerado por seu trabalho: “By the extensive dealings of merchants, and their constant application to the study of the balance of work and demand, all the above circumstances are known to them, and are made known to the industrious, who regulate their living and expence according to their certain profit. I call it certain, because under these circumstances they seldom overvalue their work, and by not overvaluing it, they are sure of a sale” (IPPO, pp.160-1). Em termos teóricos a questão reside não distinção plena entre o “profit upon alienation” e o rendimento do trabalho (cf., YANG, pp.47-54). Mais importante ainda, se a competição atuar apenas do lado da demanda, o lucro consolida-se como parte integrante do valor real da mercadoria: “but the mischief is that, in consequence of this wide repartition, and by such profits subsisting for a long time, they insensibly become consolidated, or, as it were, transformed into the intrinsic value of the goods” (IPPO, pp.192-3).

¹⁹ Ao longo do século XVIII, “Encouraged by new methods of marketing and sustained by an expansion in the purchasing power of households, consumers launched a buying spree of historic dimensions, purchasing unprecedented quantities of household furnishings, clothes, and personal accessories. Everything from kitchenware to underwear, tables to tea sets, and wigs to watches began to circulate as never before” (KWASS, 2003, p.87). Maxine Berg prefere falar de uma revolução nos produtos: “That proliferation of new commodities, which we have come to know as the consumer revolution (...)” (2005, p.16; cf. de maneira geral a *Introduction*).

²⁰ O outro tema econômico que atraiu a atenção do século XVIII foi o crédito, particularmente a questão da dívida pública (cf. POCKOCK, 1975). Como, porém, buscamos a apreensão do conceito de “sociedade comercial”, optamos por seguir a querela do luxo devido ao papel central que esta noção desempenha nos esquemas evolutivos da economia política. As duas vias apresentadas – querela do luxo (comércio) e conceito de capital (produção) – complementam-se logicamente na do crédito (que não será apresentada).

²¹ “[A] questão dos antigos e dos modernos que consistia em saber se os antigos ou os modernos eram superiores nos diferentes campos (civilização, costumes, saber, ciência, etc). No ponto que nos interessa,

produção e circulação de mercadorias cresciam a olhos vistos, o que colocava uma série de novas questões.²² Esta retomada deu contornos morais à questão econômica que surgia:

qual das cidades oferece melhores condições para o desenvolvimento das virtudes morais dos sujeitos: aquela antiga, rústica, que só fornecia o necessário, ou a moderna, mais sofisticada tecnologicamente que, além do necessário, oferece também a possibilidade do supérfluo e, portanto, condições a aparição e manutenção do luxo? (ibid., p.21)

Particularmente significativo neste debate foi a publicação, em 1699, de *Les Aventures de Télémaque* por Fénelon, arcebispo de Cambrai e preceptor do delfim. Ali, a partir da descrição das sociedades de Bética e Salento ele “prega uma ordem rígida, uma sociedade regada segundo a norma do bem comum onde não tem lugar nem o luxo nem a miséria. Condena o desperdício e mostra que, além de provocar a pobreza, o luxo é corruptor” (ibid., p.24). O modelo destas sociedades eram as frugais Esparta e Roma republicana. Do lado dos defensores do luxo encontraremos desde a bombástica *Fable of the bees* (1705) de Mandeville até o Voltaire de *Le moundain* (1736). Segundo Monzani, todavia, o debate se decide exatamente quando é colocado em questão o mito da frugalidade dos antigos. Tal tarefa foi realizada por Pierre Bayle.²³ Para este último se os espartanos (e romanos) eram frugais, isso não se devia a uma virtude superior, mas sim ao baixo desenvolvimento econômico dos antigos:

O que Bayle mostra, de forma cristalina, é que, se os antigos viveram na frugalidade, isso não se deveu a nenhuma escolha de ordem moral, mas a uma coação natural. Em outros termos: as sociedades antigas eram pobres. E não é muito honesto transformar uma necessidade numa virtude: ‘Não é um grande mérito renunciar ... ao luxo quando se é pobre’ [(Bayle)]. (ibid., pp.29-30)

É com Hume, no entanto, que o luxo entrará de vez no rol das questões econômicas. Ele começa por constatar a relatividade do conceito de luxo:

as posições eram claras e inconciliáveis. Havia os que defendiam a pureza, a frugalidade, a austeridade e a virtude dos antigos, em contraposição ao amolecimento geral dos costumes nas sociedades modernas, sofisticadas, fúteis, efeminadas e dissipadoras. Os partidários da posição contrária procuravam mostrar que esse refinamento e essa sofisticação não implicavam nada disso” (MONZANI, op.cit., p.20).

²² A questão era eminentemente moderna: “A key point about these objects, especially as they were perceived by the emerging middling classes of the period, was their modernity. They were not the luxuries of ostentation and excess associated with oriental despots but those of novelty, fashion and ingenuity” (BERG, op.cit., p.26).

²³ Monzani não apresenta datas para a obra de Bayle, todavia, como ele morreu em 1706 é razoável supor que o argumento que sustenta a vitória dos defensores do luxo foi dado ainda muito cedo. Isso não significa que o debate tenha se encerrado aí. O luxo continuará sendo criticado, mas não mais será contraposto a frugalidade e austeridade. Outro ponto, Baile foi lido pelos escoceses (cf. Emerson, in BROADIE, 2003, p.17).

LUXO é uma palavra de significação incerta, e pode ser tomado tanto num bom quanto num mal sentido. Em geral, ele significa um grande refinamento na gratificação dos sentidos; e em qualquer nível ele pode ser inocente ou censurável, de acordo com a idade, país ou condição da pessoa. Os limites entre virtude e vício não podem aqui ser exatamente fixados, mais do que em qualquer outro assunto moral. (HUME, 1978, p.19)

Na seqüência diferencia claramente entre um luxo inocente – benéfico à sociedade – e um luxo vicioso. A partir desta distinção o debate em torno do luxo se transforma numa interminável sucessão de mal-entendidos.²⁴ O fundamental é destacar que o “refinamento das artes (*refinement of arts*)” que está por trás do luxo, é dependente do crescimento do comércio e, portanto, somente poderia ocorrer numa sociedade comercial. A formulação de Hume é clara a este respeito.

A população de todo estado pode ser dividido em agricultores e manufatureiros. Os primeiros são empregados no cultivo da terra; os últimos transformam (*work up*) os materiais fornecidos pelos primeiros em todas mercadorias que são necessárias e ornamentais à vida humana. Assim que os homens deixam seu estado selvagem, onde vivem primordialmente da caça e pesca, eles devem cair em uma destas duas classes; ainda que as artes agrícolas empreguem num primeiro momento a parte mais numerosa da sociedade. Tempo e experiência desenvolvem tanto estas artes que a terra pode facilmente manter um número muito maior de homens que aqueles imediatamente empregados nesta cultura. (HUME, 1970, pp.7-8)

Encontramos o luxo sendo produzido por esta classe manufatureira, cuja existência indica a saída do “estado selvagem” onde apenas se caça e pesca e cuja proporção em relação à classe agrícola depende do nível de produtividade desta última, isto é, depende dos “excedentes da terra (*superfluities of the land*)” (ibid., p.6) que podem ser utilizados tanto para a manutenção de uma produção manufatureira (a situação contemporânea) ou para a manutenção de um grande exército (a situação antiga). Se o soberano resolver empregar estas “mãos excedentes” (ibidem) do último modo estará indo contra o curso natural das coisas: era isso o que ocorria nos velhos

²⁴ “Uma vez que o luxo pode ser considerado tanto inocente quanto censurável, alguém pode surpreender-se com estas opiniões absurdas que foram expressas sobre este assunto; enquanto homens de princípios libertinos elogiam até o luxo vicioso, e o representam como altamente vantajoso para a sociedade; de outro lado, homens de moral severa acusam até o mais inocente luxo e o representa como a fonte de todas as corrupções, desordens e facções que incidem sobre o governo civil. Buscaremos corrigir ambos estes extremos, provando, primeiro, que os tempos do refinamento são os mais felizes e virtuosos; segundo, que onde quer que o luxo deixe de ser inocente, ele também deixa de ser benéfico; e quando levado muito longe, é uma qualidade nociva, mesmo que talvez não a mais nociva, para a sociedade política” (HUME, ibid., p.20).

tempos de Esparta e Roma.²⁵ No entanto, após a “*great revolution*” que mudou completamente a face do mundo, a situação é outra, pois “de acordo com o curso mais natural das coisas, indústria, artes e comércio aumentam o poder do soberano do mesmo modo que a felicidade dos cidadãos (*subjects*)” (ibid., p.10). Nos países onde reina um “governo civilizado” não há mais oposição entre a felicidade dos cidadãos e a grandeza do soberano:

Em tempos de paz e tranquilidade, este excedente vai para a manutenção dos manufatureiros, e aperfeiçoadores das artes liberais. Mas é fácil para o público converter muitos destes manufatureiros em soldados, e mantê-los através daquele excedente, que surge do trabalho dos fazendeiros. (ibid., p.11)

Assim que o país entra numa guerra, o soberano “cobra um imposto” que obriga os cidadãos a diminuir o seu consumo e liberar o excedente para a manutenção do exército. Mais, muitos daqueles empregados na manufatura devem alistar-se ou deslocar-se para trabalhar no campo tendo em vista a produção de mais excedente. Em suma, “Quanto mais trabalho, portanto, é empregado além das meras necessidades, mais poderoso é o estado; uma vez que as pessoas engajadas neste trabalho podem ser facilmente encaminhadas para o serviço público” (ibid., pp.11-12). Fica claro que o elo que sustenta todo o edifício é o comércio: “O excedente que surge do trabalho [dos fazendeiros], não é perdido; mas é trocado com manufaturas por aquelas mercadorias que o luxo dos homens os faz cobiçar” (ibid., p.11). Como aponta Monzani:

De um só golpe Hume praticamente inocenta o luxo, insere-o na cadeia natural dos eventos sociais (econômicos, seria melhor) e desloca o acento das necessidades do estado para as necessidades do indivíduo. O luxo agora é a consequência natural das matrizes passionais do ser humano – desejo de ação, de prazer e de consumo – e insere-se no plano econômico, ligado ao desenvolvimento da indústria e do comércio. (MONZANI, op.cit., p.42)

Tendo isso vista podemos contrapor àqueles que insistem que Hegel teria tomado contato com a economia política ainda em Berna.²⁶ Nos *Zusätze* de seu estudo sobre a *Positividade da Religião Cristã*²⁷ (1794/95), ao tratar das causas da “revolução” (invisível) que levaram ao “recalque/substituição (*Verdrängung*) da religião pagã pela cristã” (HW1, p.203) ele afirma:

²⁵ Os antigos eram “a people addicted to arms, who fight for honour and revenge more than pay, and are unacquainted with gain and industry as well as pleasure” (ibid., p.9).

²⁶ Laurence Dickey data neste momento o início do contato de Hegel com a economia política (1987, pp.178-9).

²⁷ Utilizamos também a tradução inglesa de T.M.Knox (cf., HEGEL, 1948).

Campanhas vitoriosas, aumento da riqueza (*Reichtum*) e contato/familiaridade com mais comodidades da vida e luxo (*Luxus*) criaram em Atenas e Roma uma aristocracia da glória militar e da riqueza, que adquiriu um domínio e influência sobre muitos homens, os quais de bom grado e voluntariamente cederam supremacia e poder aos aristocratas, corrompidos através dos atos daqueles homens [aristocratas] e mais ainda pelo uso que faziam de sua riqueza (...). (HW1, pp.205-6).

Perdia-se assim “aquele sentimento, aquela consciência que Montesquieu, sob o nome de virtude (*Tugend*), fez o princípio da república” (HW1, p.206). Em seu lugar erigia-se a individualidade:

Toda atividade, todo fim se referia agora a algo individual (*Individuelle*); mais nenhuma atividade [se referia] a um todo, à uma idéia – ao contrário, cada um trabalhava para si ou era obrigado [a trabalhar] para um outro indivíduo (*Einzelnen*). (...) [T]oda liberdade política desabou; o direito do cidadão (*Bürgers*) dava somente um direito à segurança da propriedade, que agora preenchia todo o seu mundo (...). (ibidem).

Podemos apontar que apesar da exposição de Hegel trazer elementos econômicos (riqueza e luxo) não há nada de moderno em sua compreensão. Hegel começa, portanto, sua análise econômica da maneira mais tradicional possível, seguindo o paradigma do republicanismo clássico, equacionando luxo e corrupção (POCOCK, 2003). Ao contrário, como vimos, a economia política tem como um de seus pilares que o consumo (luxo) é uma questão privada, no mínimo neutra do ponto de vista político – veremos mais à frente, seguindo Smith, de que forma o luxo é positivo para a instauração da liberdade moderna.

4. Steuart e os três estágios da humanidade

Steuart segue a construção humeana de perto²⁸ e a aprofunda com um esquema histórico ternário de fases econômicas²⁹: 1) o estágio de colheita e caça; 2) o de agricultura e 3) o de comércio e indústria.

²⁸ “While both Steuart and Smith were profoundly influenced by Hume’s Political Discourses (1752), they were to produce works on economics which were so different in perspective as to make dialogue between the men (and the texts) extremely complex” (Skinner, in BROADIE, 2003, p.179).

²⁹ “The main point here is that Steuart approached this question in terms of history, as he did the rest of his political economy. While his historical approach is really characteristic of his political economy, in general, it is quite notable in his analysis of the origin and the structure of society, in particular. Meanwhile, Steuart explained the progress of the historical advancement of society in economic terms. He categorized it in terms of the modes or forms of procuring subsistence for the members of society. That is to say, according to him, society has advanced along with its economic development, or with the changes of its economic conditions, in three stages: the stage of gathering and hunting, that of agriculture

No primeiro estágio, a terra não é cultivada – de maneira geral, não há trabalho – e a população que vive neste estágio “não pode exceder a proporção de frutos espontâneos que ela [natureza] oferece para uso imediato” (IPPO, p.31). Aqui entra em ação a “faculdade generativa” no sentido de aumentar a população; todavia, este aumento enfrenta um obstáculo, a quantidade de comida gerada espontaneamente pela natureza: “A consequência será que certos indivíduos devem vir a ser pior alimentados, conseqüentemente mais fracos”; eles estarão mais sujeitos à morte advinda por uma eventual diminuição destes frutos espontâneos, ou trazida por uma doença. “Qual o resultado disto? Aqueles que conseguiram escapar, encontrando comida mais abundantemente, tornam-se vigorosos e fortes; geração dá vida a membros adicionais, comida a preserva, até que eles retornem ao antigo padrão” (IPPO, p.32). Até que o princípio do amor próprio (*self-love*) intervenha, a população desta sociedade – formada por uma humanidade ainda selvagem (IPPO, p.36) – oscilará indefinidamente entre os extremos permitidos pela produção espontânea de comida pela natureza. Enquanto o princípio da geração está no corpo do homem, o princípio do *self-love* está na mente, e consiste num

desejo de conforto e felicidade, que prepara aqueles que encontram em si mesmos qualquer traço de superioridade, seja ela pessoal ou política, a fazer uso de qualquer vantagem natural. Conseqüentemente, estes irão multiplicar proporcionalmente: porque ao apropriar-se para si mesmos os frutos da terra, ele possuem os meios de manter seus filhos. Os outros, penso eu, irão muito naturalmente virar seus servos. (IPPO, p.34)

Deste modo a sociedade se dividirá em duas classes: “aqueles que, sem trabalhar, vivem dos frutos espontâneos da terra; (...). A outra parte, aqueles que são obrigados a trabalhar (*labour*) o solo” (ibid.). Uma vez que a posse da terra está na mão de alguns, o restante da população se vê obrigado a trabalhar a terra destes possuidores em troca de sua subsistência; isto é, se vê obrigado a submeter-se a estes possuidores. O argumento é relativamente simples, mas o ponto é fundamental: o dado natural da carência transforma-se em submissão devido à posse da terra por alguns, esta subordinação “deve, penso eu, ter tomado lugar no momento em que [o] homem se tornou obrigado a trabalhar por sua subsistência, mas não antes” (IPPO, p.35). “Estes que se transformam em servos para obter comida” trabalham a terra e aumentam sua produtividade, o que permite um aumento da população. “Podemos, portanto, concluir

and barter, and that of trade and industry. While each of these denotes a dominant mode or form of subsistence in the corresponding stage of society, the modes or forms themselves might coexist at the same stage” (YANG, 1994, pp.282-3).

que o requisito mais essencial para a população é aquele da agricultura. Sobre este todo o resto depende: enquanto [a] subsistência se dá sobre uma base precária, nenhum soberano (*statesman*) pode atentar para nenhuma outra coisa” (IPPO, p.37).

Para que esta sociedade agrícola transforme-se numa sociedade comercial e industrial é necessário que Steuart nos demonstre como ambos, comércio e indústria surgem. Para isso três requisitos são necessários: 1) um excedente agrícola que seja capaz de sustentar o excedente populacional necessário para a produção industrial; 2) uma demanda pelos produtos industriais e 3) a existência do dinheiro. Em primeiro lugar, esta sociedade agrícola aumentará sua população progressivamente conforme ao aumento da quantidade de alimentos produzida e “esse número adicional de habitantes, sendo criado e alimentado com o excedente (*superfluity*) atualmente produzido pelos fazendeiros, não pode ser necessária para produzir esta quantidade” (IPPO, p.40). Cria-se assim um excedente populacional no campo que se vê livre para ser empregado em outro local. Há um porém,

o fazendeiro não trabalhará (*labour*) para produzir um excedente de grãos relativamente ao seu consumo próprio, a não ser que ele encontre alguma carência (*want*) a qual possa ser suprida por meio deste excedente; tampouco irão outras pessoas industriais trabalhar (*work*) para suprir as carências do fazendeiro por nenhuma outra razão que [não seja] procurar por subsistência, a qual eles não podem obter de outro modo tão facilmente. Estas são as carências recíprocas (*reciprocal wants*) que o soberano deve criar, com o intuito de unir a sociedade em conjunto. Aqui, pois, um princípio: agricultura entre um povo livre irá aumentar a população apenas na proporção em que os necessitados (*necessitous*) são postos numa situação de comprar subsistência com seu trabalho. (ibidem)

Analisemos esta transição com cuidado. Vemos que os requisitos 1) e 2) estão profundamente interligados: só haverá produção de excedente agrícola se houver carência/desejo/demanda (*want*), por parte do fazendeiro, de produtos que não possam ser produzidos por ele; inversamente, só haverá produtores manufatureiros se o fazendeiro produzir um excedente (relativamente às suas carências) que possa ser trocado pelo trabalho destes manufatureiros. Daí que o “aumento [da população] deve ser feito para manter uma proporção com o progresso da indústria e carências do povo, ou uma saída deve ser provida para se livrar do excedente” (ibidem). Neste sentido, não basta ao soberano incentivar a agricultura, pois “uma saída própria (*proper*) [deve] ser encontrada para o excedente” (IPPO, p.41). Isso vale inclusive para o excedente criado

na indústria, ele também deve encontrar uma saída adequada que dê vazão à sua produção, para isso não apenas os fazendeiros devem comprar seus produtos, mas os manufatureiros também têm de consumir seus próprios produtos – cabe destacar também a possibilidade aberta pelo mercado externo, através da exportação. Como resultado deste aumento da população e do emprego deste excedente populacional – as mesmas “mãos excedentes” de Hume – na indústria será a divisão da população em duas classes:

a primeira é aquela dos fazendeiros que produzem a subsistência, e que são necessariamente empregados neste tipo de negócio; o outro eu chamarei de mãos-livres (*free-hands*); porque, como sua ocupação é a procura de subsistência para si mesmos a partir do excedente dos fazendeiros, e através de um trabalho adaptado às carências da sociedade, ele pode variar de acordo com estas carências e estas de novo, de acordo com o espírito do tempo. (IPPO, p.43)

Todavia, a não ser que haja alguma coisa que faça com que estas necessidades aumentem, o crescimento populacional deste país será relativamente pequeno, uma vez que “o excedente dos fazendeiros será proporcional ao número daqueles cujo trabalho será suficiente para prover para todas as outras necessidades dos habitantes; e, assim que isso for conseguido, o consumo e a produção se tornam igualmente balanceados, os habitantes não crescerão mais, ou ao menos muito precariamente, a não ser que suas carências sejam multiplicadas” (ibidem). Eis o momento em que Steuart apresenta conjuntamente o luxo e o dinheiro (*money*):

Por luxo eu entendo o consumo de qualquer coisa produzida pelo trabalho ou engenhosidade do homem, que agrada nossos sentidos ou gosto de viver, e que não é necessário para que sejamos bem alimentados, bem vestidos, bem defendidos contra o mal tempo, ou por nos proteger contra tudo aquilo que possa nos machucar.³⁰

Por dinheiro eu entendo qualquer mercadoria que puramente em si mesma não é de uso algum para o homem para os objetivos acima mencionados, mas que adquire tal apreço pela sua opinião dele, a ponto de tornar-se a medida universal do que é chamado de valor, e um equivalente adequado por qualquer coisa alienável. (IPPO, pp.43-44)

Nas palavras de Steuart: “Aqui uma nova cena se abre” (IPPO, p.44), na qual o aumento do comércio e da indústria é potencializado pela introdução deste “novo objeto de carência/desejo/demanda (*want*)” (ibidem):

³⁰ Steuart afirma em nota: “I have no occasion to consider the term luxury in any other than a political sense, to wit, as a principle which produces employment, and gives bread to those who supply the demands of the rich” (ibidem).

Uma vez que esta riqueza imaginária (dinheiro) se torna bem introduzida num país, [o] luxo a seguirá muito naturalmente; e quando o dinheiro se torna o objeto de nossos desejos (*wants*), [a] humanidade se torna industriosa (*industrious*), ao direcionar seu trabalho para todo objeto que possa fazer o rico participar; e, portanto, os habitantes de qualquer país poderão aumentar, até que o solo se recuse a prover mais alimentos. (IPPO, p.45)

Eis os “efeitos do luxo” – já devidamente domesticado – que, através do refinamento do gosto, “aumentará o consumo, o que, de novo, multiplicará os trabalhadores (*workmen*), e estes encorajarão a produção de comida para sua alimentação” (IPPO, p.46). Num certo sentido, é o luxo também que explica a diferença entre antigos e modernos:

Naqueles tempos [antigos] as carências da humanidade eram de uma natureza diferente. (...) As carências da humanidade sendo poucas, e a simplicidade dos costumes estabelecida, ter a indústria encorajada (...) seria uma inconsistência. Para fazer a humanidade trabalhar para além de suas carências, para um fazer parte de um estado trabalhando (*work*) para manter outros gratuitamente, só poderia ser conseguido através da escravidão, daí a escravidão ser universalmente introduzida. Escravidão era então necessária para a multiplicação, como seria agora destrutiva dela. A razão é simples. Se a humanidade não fosse forçada a trabalhar (*labour*), eles trabalhariam apenas para si mesmos; e se eles têm poucas carências, haverá pouco trabalho. (IPPO, p.49)

A escravidão é necessária, portanto, sempre que “as carências dos trabalhadores são pequenas” (IPPO, p.50). Inversamente, numa sociedade comercial e industrial, onde as carências são abundantes, onde elas se relacionam através dos excedentes produzidos nos setores agrícola e industrial – onde as carências são recíprocas – e onde o dinheiro foi introduzido reinará um “espírito de industriiosidade (*spirit of industry*)” e de liberdade: “Homens eram então forçados a trabalhar porque eles eram escravos de outros; homens são agora forçados a trabalhar porque eles são escravos de suas próprias carências/desejos (*wants*)” (IPPO, p.51). Assim, conforme avança, a sociedade transforma-se numa sociedade livre, porém cada vez mais interdependente devido aos laços criados pelas “necessidades recíprocas”: “Concluo, portanto, que o melhor meio de unir uma sociedade livre³¹ é multiplicar as obrigações recíprocas, e criar uma dependência geral entre todos os seus membros” (IPPO, p.89).

³¹ Sobre a relação entre economia política e sociedade livre: “The political oeconomy of government is brought to perfection, when every class in general, and every individual in particular, is made to be aiding and assisting to the community, in proportion to the assistance he receives from it. This conveys my idea of a free and perfect society, which is, a general tacit contract, from which reciprocal and proportional

Vejamus com mais calma esta passagem da sociedade agrícola para a sociedade comercial e industrial. Esta última é o resultado de uma “revolução súbita (*sudden revolution*)” (IPPO, p.61) que resultou num intenso aumento das áreas urbanas, cuja causa foi separação “entre a mãe terra e seus laboriosos filhos, que naturalmente ocorre em qualquer lugar em proporção aos progressos da indústria, luxo e de uma veloz/viva (*swift*) circulação de dinheiro” (IPPO, p.59). Uma vez que “os lordes feudais raramente apareciam” nas cidades, era ali que ocorria “o único amanhecer de liberdade pública durante o governo feudal” (IPPO, p.60). Por outro lado, a descoberta da América e das Índias Ocidentais trouxe fausto e luxo para as cortes, criando – através de um processo de emulação entre as coroas (ibidem) – uma vida de corte nas capitais, o que contribuiu para a urbanização. Os senhores feudais seguiram a corte no aumento do consumo de luxo e na migração urbana, especialmente os jovens senhores. Todavia, para atingir seus novos objetivos, o senhor precisava de mais dinheiro e para consegui-lo “ele viu-se obrigado a converter uma parcela dos serviços pessoais de seus vassalos em dinheiro (*cash*): por isso ele perdeu sua autoridade”³² (IPPO, p.61). Eis a causa da capitalização dos campos, uma vez que para conseguir este dinheiro, o senhor feudal não mais cedia sua terra em relação de vassalagem, mas sim a alugava para um fazendeiro que, incentivado pelo aumento constante e crescente da demanda citadina por seus produtos³³, introduzia melhoramentos no campo, gerando excedentes cada vez maiores, que permitiam o sustento de um maior número de *free-hands*, o que fecha o círculo e o reforça positivamente. Para que este círculo seja uma espiral ascendente é necessário que nas cidades, concomitantemente ao progresso da agricultura, ocorra a criação e o crescimentos de manufaturas/indústrias; o que garante o emprego dos *free-hands* – este excesso populacional agrícola – e, conseqüentemente, a demanda para o excedente de produtos agrícolas.

services result universally between all those who compose it” (IPPO, p.88). Steuart não deixa dúvidas, as relações de dependência entre as classes devem ser econômicas: “The mutual relations likewise, through industry, between class and class, should be multiplied and encouraged to the utmost. Relations by marriage, I am apt to believe, prove here more hurtful than beneficial. That is to say, I would rather discourage the intermarriage of the persons of different classes; but I would encourage, as much as possible, all sorts of mutual dependences between them, in the way of their trades” (IPPO, p.73).

³² A nobreza, “This class of inhabitants remaining inactive in the country, during the revolution above mentioned, have, in consequence of the introduction of industry, trade and luxury, insensibly had the balance of wealth, and consequently of consideration turned against them” (IPPO, p.71). Como veremos, Smith utiliza-se de um argumento muito parecido.

³³ “O encorajamento próprio e único correto para a agricultura é um aumento moderado e gradual da demanda pelos produtos da terra” (IPPO, pp.62-3).

Descrevemos assim um fluxo circular da renda numa economia de dois setores (agricultura e manufatura/indústria) e três classes (proprietários fundiários, fazendeiros e *free-hands*)³⁴. No início do período, através do gasto do excedente monetário – a renda paga pelo aluguel da terra por parte dos fazendeiros – nas mãos dos proprietários fundiários, os produtos agrícolas (subsistência) e industriais (luxo) são comprados para serem consumidos. Esta compra é uma venda para fazendeiros – que consomem alguns produtos industriais (luxo) – e *free-hands* – que, por sua vez também precisam consumir produtos agrícolas (subsistência e matéria-prima) e produtos industriais (luxo).³⁵ Ao final deste período serão repostas as condições necessárias para que um novo ciclo ocorra (agricultura e indústria produzam, fazendeiros tenham dinheiro em mãos para pagar a renda da terra). Vejamos agora como estas questões aparecem em Smith.

5. Smith e os quatro estágios da humanidade

O esquema histórico de Smith compõe-se de quatro estágios: “Os quatro estágios da sociedade são caça, pastoreio, agricultura e comércio”³⁶ (LJ(B), p.459; cf., LJ(A), p.14). Como aponta Pocock, a introdução do pastoreio por Smith é decisiva por ressaltar o eurocentrismo (e bibliocentrismo) das formulações históricas da época: ao contrário do que ocorreu na África e na Ásia, as sucessivas hordas de pastores que povoaram a Europa foram capazes de desenvolver “culturas de cereais e um comércio marítimo mais complexo e criativo” que seus rivais africanos e asiáticos, que continuaram num estágio atrasado, “selvagem”; na medida em que “clãs pastorais se voltaram para a agricultura e comércio, eles desenvolveram república cidadinas independentes as quais tornaram única a história do governo na Europa”. Em suma e “em todo caso, o ‘progresso da sociedade’ se passa ‘na Europa’” (Pocock, in HAAKONSSSEN, 2006, p.281). Ao mesmo tempo, a ênfase na propriedade de rebanhos tem raízes no crescimento da importância da riqueza móvel, que vinha sendo tematizado por inúmeros pensadores dos séculos XVII e XVIII (POCOCK, 1985, pp.103-23). De fato, é no estágio pastoril que Smith estabelece o início da propriedade privada e do governo civil:

³⁴ Para uma reconstrução analítica do “modelo macroeconômico” de Steuart, cf. YANG, 1994, cap.1.

³⁵ Supomos que os produtos agrícolas são exclusivamente para subsistência (e matéria-prima), e que os produtos industriais são exclusivamente luxo. Steuart não distingue, como Smith o fará, entre capital circulante e fixo, logo não faz sentido falar em bens de capital.

³⁶ A “four stage theory” era compartilhada por alguns autores do Iluminismo escocês, como, por exemplo, além de Smith, Adam Ferguson e John Millar. Vale ressaltar que, apesar de não ser explicitamente apresentado por Smith na WN, este esquema provê o pano de fundo desta obra.

É na era dos pastores, no segundo período da sociedade, que a desigualdade de fortuna primeiro começa a tomar lugar, e introduz entre os homens um grau de autoridade e subordinação que não poderia existir antes. Ela introduz, pois, algum grau daquele governo civil que é indispensavelmente necessário para sua própria preservação: e parece fazer isso naturalmente, e mesmo independentemente da consideração daquela necessidade. (...) O rico, em particular, está necessariamente interessado em sustentar aquela ordem das coisas, a única que pode assegurá-lo na posse de suas vantagens. Homens com menos riqueza juntam-se para defender aqueles de maior riqueza na posse de sua propriedade, para que aqueles homens mais ricos se juntem para defendê-los na posse da [riqueza] deles. (...) Governo civil, na medida em que é instituído para a segurança da propriedade, é na realidade instituído para a defesa do rico contra o pobre, ou daqueles que tem alguma propriedade contra aqueles que não possuem nenhuma. (WN, p.715; cf., LJ(A), pp.208-9)

Com a segurança da propriedade garantida, “o gradual desenvolvimento das artes, manufaturas e comércio” (WN, p.803) pode tomar lugar aumentando a riqueza da sociedade e criando uma nova forma (privada) de dispêndio da riqueza – forma que liberta os pobres da dependência direta dos ricos –, qual seja, o luxo. Smith o define em contraposição às *necessities*:

Sob [o nome de] necessidades, portanto, eu compreendo não apenas aquelas coisas que a natureza, mas aquelas coisas que as regras de decência estabelecidas tornaram necessárias aos níveis mais baixos do povo. Todas as outras coisas, eu denomino de luxos; sem querer com isso jogar qualquer tipo de reprovação sobre o uso controlado deles. (...) A natureza não os tornou necessários para a manutenção da vida; e em lugar nenhum os costumes apontam que é indecente viver sem eles. (WN, pp.869-870)

Apesar disso, o luxo desempenha um papel central no advento da civilização: Naquele estado primitivo da sociedade que precede a extensão do comércio e o desenvolvimento das manufaturas, quando todos os luxos que só o comércio e as manufaturas podem introduzir são desconhecidos, a pessoa que possui uma grande renda (...) não pode gastá-la ou aproveitá-la de nenhum outro modo que não mantendo o máximo de pessoas possível. (WN, p.907)

Ora, “quando um homem se torna capaz de gastar em luxo doméstico o que previamente mantinha uma centena de serviçais (*retainers*), seu poder e influência naturalmente diminuirão” (LJ(B), p.410). Tocamos aqui no ponto mais interessante e preme de consequências da filosofia política de Smith. Na realidade, este poder de comando passará por uma mudança qualitativa devida ao advento da sociedade comercial. Para analisá-la devemos voltar-nos para as duas causas da riqueza neste tipo

de sociedade, quais sejam, a divisão do trabalho e a acumulação de capital. Já apontamos (seção 2 acima) que a divisão do trabalho é dependente da acumulação de capital. A anterioridade lógica da acumulação de capital implica numa reapropriação da primeira causa da riqueza das nações como um momento subordinado da segunda: o indivíduo rico que nas sociedades não comerciais comandava diretamente uma multidão de indivíduos se torna aqui capitalista e mantém seu poder de comando sobre alguns indivíduos: os trabalhadores produtivos.

6. Trabalho produtivo e valor: a teoria do trabalho comandado

Censurando a fisiocracia, naquilo que ele denomina de seu erro capital³⁷, Smith restabelece a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo. O primeiro consiste em “um tipo de trabalho que adiciona ao valor do objeto sobre o qual ele é feito”, já o segundo “não tem o mesmo efeito”. Para Smith o caso paradigmático do primeiro tipo é o trabalho do empregado da manufatura, pois ele “fixa e realiza a si mesmo num objeto particular ou mercadoria vendável, que dura por algum tempo depois que aquele trabalho foi realizado”³⁸ (WN, p.330). O trabalho do criado/serviçal, ao contrário, obviamente “tem seu valor e merece sua recompensa tanto quanto aquele do primeiro”, entretanto, como ele não “fixa e realiza a si mesmo” num objeto tangível, seu trabalho é improdutivo, “perece no exato instante de sua produção” (WN, p.331). Do mesmo modo, “o trabalho de algumas das ordens mais respeitáveis da sociedade (...) não produz valor algum (...). O soberano, por exemplo, com todos os ministérios de justiça e guerra que servem sob ele, todo o exército e marinha, são trabalhadores improdutivos” (ibid., pp.330-331). Em suma, todo e qualquer trabalho que não se materialize em algo tangível é, para Smith, improdutivo.³⁹ ⁴⁰ Contudo, todos (independentemente de

³⁷ “The capital error of this system, however, seems to lie in its representing the class of artificers, manufacturers, and merchants, as altogether barren and unproductive” (WN, p.674).

³⁸ Para Smith, o trabalho do capitalista é também produtivo: “The persons whose capitals are employed in any of those four ways are themselves productive labourers. Their labour, when properly directed, fixes and realizes itself in the subject or vendible commodity upon which it is bestowed, and generally adds to its price the value at least of their own maintenance and consumption” (WN, p.362). Sobre os quatro usos do capital ver Cap.7, seção 1.

³⁹ Já em 1802 Say o criticará: “Smith limitou o domínio dessa ciência [Economia Política] ao reservar a denominação de riquezas exclusivamente para os valores fixados em substâncias materiais. Nela deveria incluir também valores que, embora imateriais, nem por isso são menos reais, como o são, por exemplo, todos os talentos naturais ou adquiridos. Entre duas pessoas igualmente desprovidas de bens, a mais talentosa é menos pobre do que a outra. Aquela que adquiriu um talento ao preço de um sacrifício anual usufrui de um capital acumulado; e essa riqueza, embora imaterial, é, entretanto, tão pouco fictícia que seu possuidor troca diariamente o exercício de sua arte pela prata ou pelo ouro” (SAY, 1984, p.55).

trabalharem, produtiva ou improdutivamente, ou mesmo não trabalharem), sem exceção,

são igualmente mantidos pelo produto anual da terra e do trabalho do país. Este produto, quão grande possa ser, nunca é infinito, mas deve ter certos limites. Conforme, portanto, uma proporção menor ou maior deste é utilizado na manutenção de mãos improdutivas, mais num caso, e menos no outro, restará para as [mãos] produtivas, e o produto do ano seguinte será maior ou menor respectivamente; sendo todo o produto anual, se excetuarmos as produções espontâneas da terra, todo ele efeito do trabalho produtivo. (WN, p.332)

A maior parte deste produto é “em primeiro lugar, destinado para repor um capital, ou para renovar as provisões, materiais e trabalho (*work*) terminado, os quais tinham sido retirados de um capital; de outro, para constituir uma renda seja para o dono deste capital, como lucro de seu estoque, ou para alguma outra pessoa, como renda de sua terra” (ibidem). Ora, a primeira parte, “que repõe um capital, nunca é empregada imediatamente para manter senão mãos produtivas. Ela paga os salários de trabalho produtivo somente” (ibidem). Ao contrário, “trabalho improdutivo, e aqueles que não trabalham, são todos mantidos por renda da terra” (WN, p.333). Exatamente a proporção entre “os fundos destinados para a manutenção de trabalho produtivo”, isto é capital, e aquele fundo utilizado para manter trabalho improdutivo e aqueles que não trabalham, “necessariamente determina em todos os países o caráter geral dos habitantes no que se refere à industriiosidade ou à indolência” (WN, p.335), sendo, por isso mesmo,

⁴⁰ Este ponto talvez tenha uma consequência mais interessante do que aparenta à primeira vista. Em seu ensaio sobre os sentidos, Smith, junto ao exemplo do cego de nascença, apresenta outro caso: “If it were possible, in the same manner, that a man could be born without the Sense of Touching, that of Seeing could never alone suggest to him the idea of Solidity, or enable him to form any notion of the external and resisting substance. It is probable, however, not only that no man, but that no animal was ever born without the Sense of Touching, which seems essential to, and inseparable from, the nature of animal life and existence. It is unnecessary, therefore, to throw away any reasoning, or to hazard any conjectures, about what might be the effects of what I look upon as altogether an impossible supposition. The eye when pressed upon by any external and solid substance, feels, no doubt, that pressure and resistance, and suggests to us (in the same manner as every other feeling part of the body) the external and independent existence of that solid substance” (EPS, p.150). Vemos como a externalidade está intimamente associada ao sentido do tato, de fato, “The tangible world, as well as all the different parts which compose it, has three dimensions, Length, Breadth, and Depth. The visible world, as well as all the different parts which compose it, has only two, Length and Breadth” (ibidem). Entre tato e visão a relação é clara: “As we frequently ascribe to the objects of Sight a magnitude and proportion which does not really belong to them, but to the objects of Touch which they represent, so we likewise ascribe to them a steadiness of appearance, which as little belongs to them, but which they derive altogether from their connection with the same objects of Touch” (EPS, p.154). Mesmo as impressões de calor e frio nos garantem uma vaga noção de externalidade: “Those sensations could not well have answered the intention of Nature, had they not thus instinctively suggested some vague notion of external existence” (EPS, p.168). Se este é o caso, então, o trabalho, ao se fixar e efetivar num objeto tangível produz não só riqueza, mas também o mundo exterior.

a segunda causa da riqueza das nações (WN, p.10). Encontramos aqui, na dinâmica de acumulação de capital, o fundamento da teoria do valor trabalho comandado apresentada no Livro I:

O valor de qualquer mercadoria, portanto, para a pessoa que a possui e que não pretende utilizá-la ou consumi-la ela mesma, mas [pretende] trocá-la por outras mercadorias, é igual à quantidade de trabalho que a mercadoria a permite comprar ou comandar. Trabalho, portanto, é a medida real de todos os valores de troca de todas as mercadorias. (WN, p.47)

Eis a maneira smithiana de compreender o juízo hobbesiano, dando uma nova dimensão ao poder:

Riqueza, como Mr. Hobbes diz, é poder. (...) O poder que sua posse imediata e diretamente transfere para ele é o poder de comprar; um certo comando sobre todo o trabalho, ou sobre toda a produção do trabalho que está no mercado. (...) O valor de troca de todas as coisas deve sempre ser precisamente igual à extensão deste poder que ela transmite a seu proprietário. (WN, p.48)

Mas poder para que? Para evitar o desgaste e ocasionado pelo consumo do trabalho: “O preço real de tudo, o que tudo realmente custa para o homem que quer adquiri-lo é o esforço e a fadiga de adquiri-lo”⁴¹ (WN, p.47). O trabalho consome e produz não apenas a riqueza, mas também o trabalhador⁴²:

Em todos os tempos e lugares é caro aquilo que é difícil de obter, ou o que custa muito trabalho para adquirir, e é barato aquilo que é fácil, ou o que [é adquirido] com muito pouco trabalho. Trabalho sozinho, portanto, nunca variando em seu próprio valor, é sozinho a definitiva (*ultimate*) e real padrão [de medida] (*standard*) pelo qual o valor de todas as mercadorias em todos os tempos e lugares pode ser estimado e comparado.⁴³ (WN, pp.50-1)

A posse da riqueza indica que este esforço pode ser evitado exatamente por comandar trabalho alheio no mercado – o que, como vimos, só pode ocorrer porque o trabalho foi efetivamente comandado pelo capitalista no processo produtivo. Mas mesmo este comando não é da mesma natureza daquele vigente nas sociedades não

⁴¹ No original: “The real price of every thing, what every thing really costs to the man who wants to acquire it, is the toil and trouble of acquiring it”.

⁴² Veremos logo abaixo a noção de consumo produtivo.

⁴³ Em *As palavras e as coisas*, Michel Foucault aponta a revolução epistêmica provocada pela posição do trabalho como medida absoluta do valor: “A equivalência dos objetos de desejo não é mais estabelecida por intermédio de outros objetos e de outros desejos, mas por uma passagem ao que lhes é radicalmente heterogêneo; se há uma ordem das riquezas, se isto pode comprar aquilo, se o ouro vale duas vezes mais que a prata, não é mais porque os homens têm desejos comparáveis; não é porque o coração de todos obedece às mesmas seduções; é porque todos eles são submetidos ao tempo, ao esforço, à fadiga e, indo ao extremo, à própria morte” (1966, p.237).

comerciais. De fato, o progresso das artes, manufaturas e comércio provoca uma alteração radical no tipo de relação entre indivíduos: a relação entre ricos e pobres, que nas sociedades onde este progresso não se faz presente desdobra-se necessariamente em dominação pessoal (porque o rico não possui outra maneira de empregar sua riqueza que não seja sustentando uma multidão), se vê substituída por uma relação de interdependência universal – onde “todo homem, pois, vive pela troca (*by exchanging*), ou se torna em alguma medida um comerciante (*merchant*) e a sociedade ela mesma se dirige ao que é propriamente denominada uma sociedade comercial (*commercial society*)” (WN, p.36).

Isso ocorre devido à divisão do trabalho. Não apenas a produtividade do trabalho dividido aumenta – devido 1) ao incremento na destreza, 2) à poupança de tempo perdido com a troca de atividades pelo mesmo trabalhador e 3) à invenção de novas máquinas que facilitam e reduzem (*abridge*) o trabalho (WN, pp.17-21) – e com ela a massa de riqueza desta sociedade, mas também a especialização por parte dos trabalhadores é aprofundada de modo decisivo. Trabalho dividido significa maior produção e produção de excedente passível de ser trocado por excedente de trabalho alheio:

É a grande multiplicação das produções de todas as diferentes artes, em consequência da divisão do trabalho, que gera, numa sociedade bem governada, aquela opulência universal que se estende até aos níveis mais baixos do povo. Todo trabalhador (*workman*) tem uma grande quantidade de seu próprio trabalho a seu dispor além do que ele tem necessidade; e todo[s os] outro[s] trabalhador[es] estando exatamente na mesma situação, são capazes de trocar uma grande quantidade de seus próprios bens por uma grande quantidade, ou, o que dá na mesma, pelo preço de uma grande quantidade dos bens deles.⁴⁴ (WN, p.22)

Isso explica não apenas porque sua análise do valor não está à altura dos critérios da ciência econômica posterior – Say foi apenas o primeiro de uma série de leitores indignados com o pouco rigor de Smith⁴⁵ –, mas também porque a *Riqueza das nações* foi recebida pelos seus primeiros leitores como uma obra de ciência política (cf. Stewart, in EPS, pp.309-12) e não apenas porque se dedicava a modificar as políticas

⁴⁴ Eis a base da crítica smithiana às teorias mercantis sobre o comércio internacional: há comércio apenas quando há excedente sobre o consumo, seja ele individual, seja ele nacional (WN, p.377).

⁴⁵ Em 1802, Say afirma que “a obra de Smith não passa de um agregado confuso dos princípios mais sadios da Economia Política apoiados em exemplos esclarecedores e das noções mais curiosas da Estatística misturadas a instrutivas reflexões; não é, porém, um tratado completo de nenhuma das duas ciências. Seu livro é um imenso caos de idéias corretas misturadas com conhecimentos positivos” (1983, p.41). O primeiro capítulo da principal obra de David Ricardo consiste na “correção” da análise do valor de Smith (1951). A escola austríaca manterá o juízo: Böhm-Bawerk insistirá nas ambiguidades de sua teoria do capital (1890) e Schumpeter contará 5 diferentes teorias do valor em Smith (1955).

econômicas das sociedades européias⁴⁶, mas porque sua teoria da troca é uma teoria do poder: “Assim como é o poder de trocar (*power of exchanging*) que cria a oportunidade da divisão do trabalho, a extensão desta divisão deve sempre ser limitada pela extensão daquele poder, ou, em outras palavras, pela extensão do mercado” (WN, p.31). Poder fundado numa “certa propensão na natureza humana que não tem em vista tamanha utilidade; a propensão para trocar (*truck*), barganhar (*barter*) e intercambiar (*exchange*) uma coisa por outra”⁴⁷ (WN, p.25). Poder racional, de persuasão do *self-love* alheio:

Numa sociedade civilizada a todo momento o homem precisa da cooperação e assistência de uma grande multidão, enquanto toda sua vida é quase insuficiente para ganhar a amizade de umas poucas pessoas. Em quase todas as outras raças de animais, cada indivíduo, quando crescido até a maturidade, é inteiramente independente, e em seu estado natural ele não precisa da assistência de nenhuma outra criatura viva. Mas o homem precisa quase constantemente da ajuda de seu colega, e é em vão para ele esperar isso apenas de sua benevolência. É mais provável que ele prevaleça se puder virar o amor próprio deles em seu favor, e mostrar para eles que é para a sua própria vantagem fazer o que ele requer dele. Quem quer que ofereça a outro uma barganha de qualquer tipo, propõe fazer isso. Dê-me o que eu quero, e você poderá ter isso que você quer, é o significado de toda oferta deste tipo; e é deste modo que obtemos um do outro a grande maioria daquelas ajudas das quais precisamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas de sua consideração pelo seu interesse próprio. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas ao seu interesse próprio, e nunca falamos com eles sobre nossas necessidades, mas das suas vantagens. (WN, pp.26-7; cf., LJ(B), p.493)

Poder próprio às sociedades civilizadas, onde cada indivíduo produz apenas uma parte ínfima da riqueza consumida por ele – e, conseqüentemente, as relações de

⁴⁶ “Of the truth of these remarks, enlightened politicians seem now to be in general convinced; for the most celebrated works which have been produced in the different countries of Europe, during the last thirty years, by Smith, Quesnay, Turgot, Campomanes, Beccaria, and others, have aimed at the improvement of society, – not by delineating plans of new constitutions, but by enlightening the policy of actual legislators. Such speculations, while they are more essentially and more extensively useful than any others, have no tendency to unhinge established institutions, or to inflame the passions of the multitude. The improvements they recommend are to be effected by means too gradual and slow in their operation, to warm the imaginations of any but of the speculative few; and in proportion as they are adopted, they consolidate the political fabric, and enlarge the basis upon which it rests” (Stewart, in EPS, p.311).

⁴⁷ O trecho continua: “Whether this propensity be one of those original principles in human nature, of which no further account can be given; or whether, as seems more probable, it be the necessary consequence of the faculties of reason and speech, it belongs not to our present subject to enquire. It is common to all men, and to be found in no other race of animals, which seem to know neither this nor any other species of contracts” (WN, p.25). Abre-se assim o caminho para a articulação entre a troca e a linguagem.

dependência pessoal transformam-se em relações de interdependência mercantil. Mas este não é único efeito do advento da sociedade comercial.

7. Os efeitos da divisão do trabalho e da acumulação de capital

Conforme a divisão do trabalho aumenta, o trabalhador da manufatura vê seu fazer diário cada vez mais restrito:

Tomando um exemplo, pois, de uma manufatura bastante fútil; mas uma na qual a divisão do trabalho já foi bem observada, o ofício (*trade*) de fazedor de alfinetes; um trabalhador (*workman*) nem formado para este negócio (que a divisão do trabalho tornou um ofício distinto), nem acostumado com o uso da maquinaria empregada nele (...), poderia se muito, talvez, com o máximo de sua industriiosidade, fazer um alfinete em um dia, e certamente não poderia fazer vinte. Mas da forma como este negócio é atualmente feito, não apenas todo o trabalho (*work*) é um ofício peculiar, mas ele é dividido em um número de ramos, dos quais a maior parte é igualmente um ofício peculiar. Um homem puxa o arame, outro o estica, um terceiro o corta, um quarto amola a ponta para receber a cabeça; para fazer a cabeça são requeridas duas ou três operações distintas; colocá-la é um negócio peculiar, branquear os alfinetes é outro; mesmo colocá-los no papel é um negócio por si mesmo; e o importante negócio de fazer um alfinete é, desta maneira, dividida em mais ou menos dezoito operações distintas, as quais, em algumas manufaturas, são todas desempenhadas por mãos distintas, apesar de que em outras, o mesmo homem desempenhará às vezes duas ou três delas. (WN, pp.14-5)

O resultado é que não apenas a produtividade destes trabalhadores aumenta, mas também sua capacidade mental é profundamente afetada:

No progresso da divisão do trabalho, o emprego da esmagadora maioria daqueles que vivem do trabalho (*by labour*), isto é, da maior parte do corpo do povo, vem a ser confinada a algumas operações muito simples; frequentemente a uma ou duas. Mas os entendimentos da maioria dos homens são necessariamente formados por seus afazeres ordinários. O homem cuja vida toda é gasta ao desempenhar algumas operações simples, das quais os efeitos também são, talvez, sempre os mesmos, ou muito parecidos, não tem ocasião para empregar seu entendimento, ou para exercitar sua inventividade a descobrir expedientes para remover dificuldades que nunca ocorrem. Ele naturalmente perde, portanto, o hábito de tal emprego, e geralmente se torna tão estúpido e ignorante quanto é possível a uma criatura humana se tornar. O torpor de sua mente o torna, não apenas incapaz de apreciar ou tomar parte em qualquer conversa racional, mas de conceituar qualquer sentimento generoso, nobre ou tenro, e conseqüentemente de formar qualquer

juízo justo mesmo no que diz respeito até aos deveres ordinários da vida privada. Dos grandes e extensos interesses de seu país, ele é totalmente incapaz de julgar; a não ser que dores muito particulares o façam agir em contrário, ele é igualmente incapaz de defender seu país em guerra. A uniformidade de sua vida estacionária naturalmente corrompe a coragem de sua mente e o faz olhar com horror a vida irregular, incerta e aventureira do soldado. Ela corrompe mesmo a atividade de seu corpo, tornando-o incapaz de empregar sua força com vigor e perseverança em qualquer outro emprego que não aquele ao qual ele foi instruído. Sua destreza em seu ofício particular parece, deste modo, ter sido adquirido às expensas de suas virtudes intelectuais, sociais e marciais. Mas em toda sociedade avançada e civilizada este é o estado no qual os pobres trabalhadores, isto é, a maior parte do corpo do povo, deve necessariamente cair, a não ser que o governo faça algo para preveni-lo. (WN, pp.781-2)

Uma das consequências mais interessantes desta análise ocorre no nível epistemológico. De acordo com Lebrun, o esquema tradicional de compreensão da produção baseia-se na imagem de uma produção artesanal e mesmo “o pensamento técnico do século XVIII permanece, no essencial, artesanal” (1970, p.379) – equacionando finalidade e produção artesanal (ibid., p.371). Com efeito, sua tese – de que para acabar definitivamente com a metafísica tradicional, Kant se viu obrigado, na *Crítica do Juízo*, a destruir a imagem de um deus artesão⁴⁸ (ibid., pp.368-72) – insiste na necessidade de reconfiguração da estrutura teleológica, mas interdita a economia política como um campo em que esta reconfiguração possa ter ocorrido:

⁴⁸ Em *Kant e o fim da metafísica*, Gerard Lebrun defende que estaria aí a grande contribuição da terceira *Crítica* de Kant: a “Aparência transcendental estranhamente benéfica que ainda se concede em 1787, e sobretudo normal; o Deus-arquiteto que, tal como um Jesuíta das ‘Provinciais’, se concede ‘em Idéia’, é preciso investigar se ele não mascara uma instância transcendental ignorada. Por mais radical que ela tivesse sido, a *Crítica da razão pura* tinha deslizado rápido demais para a teologia. É isso que significa a *Crítica do Juízo*” (1970, p.368). Ora, até “1787 mais ou menos”, toda vez que Kant “evoca a finalidade, nós o vemos dirigir-se àquilo que era a sua forma mais tradicional: o mundo deve ser pensado como se fosse um produto fabricado, e é apenas sob o aspecto de um ‘*Artífex magnus*’ que temos o direito e o dever de imaginar Deus. A finalidade permanece, portanto, prisioneira da metáfora artesanal” (ibid., p.371). De acordo com Lebrun a *Crítica do Juízo* tem como um de seus pilares a dissolução do conceito clássico de finalidade – um verdadeiro “movimento subterrâneo” que culmina na morte do Deus-arquiteto e, consequentemente, da metafísica clássica (ibid., p.372) – que se impunha tanto na natureza – a partir da idéia do organismo como máquina: “não há nada de espantoso se a metáfora da máquina faz surgir necessariamente a imagem de um entendimento-artista: a máquina, sendo por essência artifício, só pode ser um modelo de finalidade intencional. Não há organismo máquina sem a presença de um engenheiro” (LEBRUN, 1970, pp.379-80) – quanto nas belas artes – porque, em última instância, “a definição do belo permanece subordinada à análise dos critérios de retidão que permitem o exercício do juízo de gosto. Ora, como essa retidão é antes de tudo uma figura da verdade-adequação, o platonismo é inevitável: a ‘verdade’ de nossa apreciação é espontaneamente concebida no modo da adequação, da qual o grau de ‘perfeição’ técnica da coisa é a única medida” (ibid., p.506) –; daí porque Kant articula as formulações sobre a técnica da natureza e sobre o juízo de gosto numa mesma obra. Indo contra o interdito de Lebrun, é possível mostrar como a economia política opera o mesmo movimento: através da noção de consumo produtivo Smith rearticula por completo a explicação teleológica, prescindindo plenamente de qualquer hipótese teológica (Cap.7, seção1).

Para compreender a palavra originário na expressão ‘fins originários’, é preciso renunciar às metáforas econômicas do trabalho e da aquisição: ‘o valor de todos os objetos que são para se adquirir por nossa ação é sempre condicionado’ (*Grundlage*). Inútil, portanto, procurar do lado da habilidade técnica a possibilidade dessa reviravolta da finalidade. (...) Esses fins materiais, cujo autor é indissoluvelmente aquele que executa e (mediata ou imediatamente) o beneficiário, não afastam o homem do esquema da finalidade externa. (LEBRUN, op.cit., p.744)

A partir do longo trecho citado acima, podemos pôr em dúvida se o trabalhador realmente tem a intenção de produzir o que produz: a intenção imediata do cortador de arame é cortar o arame; se este arame será usado para fabricar um alfinete ou uma peça de uma máquina ou qualquer outro produto, no limite, é-lhe indiferente. Ademais, podemos mesmo supor que objetos mais sofisticados demandam mais operações para serem fabricados, demandando mais divisão do trabalho resultando, portanto, em mais trabalhadores (presumivelmente mais) bestificados. Todavia, uma objeção pode ser levantada contra esta análise: mesmo que a intenção do produtor direto se veja problematizada, o esquema finalista ainda subsiste, pois a produção como um todo ainda responderia à intenção do produtor indireto (LEBRUN, op.cit., p.744). Vale dizer, a produção ainda responderia à intenção do capitalista.

Anteriormente vimos que Smith definia o capital como aquela parte do estoque utilizada para obter um rendimento (WN, p.279). Esta definição está correta, mas é incompleta. Para que o capital possa existir é necessário que ele empregue trabalho produtivo, e aqui entra em cena o capitalista:

Seus [dos trabalhadores] empregadores constituem a terceira ordem, aquela dos que vivem de lucro. É o estoque que é empregado para obter lucro que põe em movimento a maior parte do trabalho útil de toda sociedade. Os planos e projetos dos empregadores de estoque regulam e dirigem todas as operações mais importantes do trabalho, e lucro é a finalidade proposta por todos estes planos e projetos. (WN, p.266)

A passagem acima aponta que Smith considerava o capitalista como aquele cuja intenção determina a produção. Cabe, porém, a pergunta: esta intenção será efetivamente observada? Isto é, seu lucro será sempre aquele esperado? A continuação deste parágrafo nos aponta que a resposta a estas questões é negativa:

Mas a taxa de lucro não cresce com a prosperidade, como a renda [da terra] e os salários, e cai com a decadência da sociedade. Ao contrário, ela é naturalmente baixa em países ricos e alta em países pobres, e é sempre a mais alta nos países que estão indo mais rápido à ruína. (ibidem)

Daí os interesses dos capitalistas diferenciarem-se daqueles da sociedade (ibidem). Contudo, a grande surpresa é que não apenas os interesses dos capitalistas se verão frustrados, mas ao buscá-los, eles terminarão necessariamente por implementar o interesse da sociedade:

Cada indivíduo se força continuamente a encontrar a maneira mais vantajosa de empregar qualquer capital que ele possa comandar. De fato, é a sua própria vantagem, e não a da sociedade, que ele tem em vista. Mas o estudo de sua própria vantagem naturalmente, ou melhor, necessariamente o leva a preferir o emprego que é mais vantajoso para a sociedade. (WN, p.454)

Mas de onde vem tal necessidade? Como tamanha reviravolta se impõe?

Sigamos a exposição do capítulo 2 do Livro IV da WN. Qual é o emprego mais vantajoso para o capitalista? Em primeiro lugar, a não ser que o “lucro ordinário” do mercado local seja muito menor do que o de outros mercados, o capitalista investirá “seu capital o mais próximo de casa que ele puder, e conseqüentemente suportará o máximo que ele puder de indústria doméstica” (WN, p.454). Isso aumenta sua segurança e controle, uma vez que “no comércio doméstico seu capital nunca está por muito tempo fora de sua visão” (ibidem). Em segundo lugar, como “é somente pelo lucro (*it is only for the sake of profit*) que qualquer homem emprega seu capital no suporte da indústria” ele necessariamente “busca dirigir aquela indústria cujo produto seja o de maior valor possível” (WN, p.455). O resultado da combinação destes dois motivos será a implementação do interesse da sociedade:

Ao preferir investir na indústria doméstica ao invés da estrangeira, ele busca apenas sua própria segurança; e ao dirigir esta indústria de tal modo que sua produção seja a de maior valor possível, ele busca apenas o seu ganho; e ele é com isto, como em muitos outros casos, guiado por uma mão invisível a promover um fim que não era parte de sua intenção. (WN, p.456)

O advento da sociedade comercial traz em seu bojo a acumulação de capital e a apropriação privada da terra o que traz conseqüências para a divisão dos rendimentos gerados pela produção. Naquele “antigo e primitivo estado da sociedade que precede tanto a acumulação de capital quanto a apropriação da terra (...). É natural que aquilo que é usualmente o produto de dois dias ou duas horas de trabalho deve valer o dobro daquilo que é usualmente o produto de um dia ou uma hora de trabalho”. Isso porque, lá, “toda a produção do trabalho pertence ao trabalhador; e a quantidade de trabalho comumente empregado em adquirir ou produzir qualquer mercadoria é a única

circunstância que pode regular a quantidade de trabalho que ela deve comumente comprar, comandar ou trocar por” (WN, p.65). Se não há divisão do trabalho e se não há propriedade privada nem de estoques nem da terra, logo, não há porque o trabalhador dividir o produto de seu trabalho com outros. Já nas sociedades avançadas,

Assim que estoque foi acumulado na mão de pessoas particulares (...) [e] algo deve ser dado pelo lucro do empreendedor que arrisca seu capital nesta aventura. (...) O valor que o trabalhador (*workmen*) adiciona aos materiais, portanto, resolve-se neste caso em duas partes, [uma] das quais paga seus salários, a outra os lucros de seu empregador sobre o todo do estoque de materiais e salários que ele adiantou. (WN, pp.65-6)

O mesmo ocorre por ocasião da introdução da propriedade da terra, “os proprietários de terra (*landlords*), como todos os outros homens, adoram colher onde não semearam, e demandam uma renda (*rent*) até mesmo por sua produção natural” (WN, p.67). Em última instância, isso ocorre porque “Neste estado de coisas, toda a produção do trabalho não pertence ao trabalhador (*labourer*)” (ibidem). Mas, mesmo aqui na sociedade comercial,

O valor real de todas as diferentes partes do preço, deve-se observar, é medido pela quantidade de trabalho que elas podem, cada uma delas, comprar ou comandar. Trabalho mede o valor, não apenas daquela parte do preço que se resolve em trabalho, mas daquela que se resolve em renda [da terra] e daquela que se resolve em lucro. (WN, pp.67-68)

O que muda com o advento da sociedade comercial, portanto, é a distribuição, não a medida do valor. De fato, a identidade

Preço real $\equiv$ Salários + Lucros + Renda da terra

deve valer não somente para cada mercadoria individual mas também para a economia como um todo.⁴⁹ Ora, numa sociedade em que “o óbvio e simples sistema da liberdade natural” se imponha, cada indivíduo se verá livre de amarras para buscar o melhor emprego de seu capital⁵⁰ o que levará prosperidade à sociedade – Smith

⁴⁹ “As the price or exchangeable value of every particular commodity, taken separately, resolves itself into some one or other, or all of those three parts; so that of all the commodities which compose the whole annual produce of the labour of every country, taken complexly, must resolve itself into the same three parts, and be parcelled out among different inhabitants of the country, either as the wages of their labour, the profits of their stock, or the rent of their land. The whole of what is annually either collected or produced by the labour of every society, or, what comes to the same thing, the whole price of it, is in this manner originally distributed among some of its different members” (WN, p.69).

⁵⁰ “What is the species of domestick industry which his capital can employ, and of which the produce is likely to be of the greatest value, every individual, it is evident, can, in his local situation, judge much better than any statesman or lawgiver can do for him. The statesman, who should attempt to direct private people in what manner they ought to employ their capitals, would not only load himself with a most unnecessary attention, but assume an authority which could safely be trusted, not only to no single person, but to no council or senate whatever, and which would nowhere be so dangerous as in the hands of a man who had folly and presumption enough to fancy himself fit to exercise it” (WN, p.456).

denomina tal estado de progressivo, vis-à-vis os estados estacionário e decadente (WN, p.99) –, o que redundará no aumento dos salários e da renda da terra, resultando, pela identidade, no necessário rebaixamento da taxa de lucro da economia como um todo (WN, p.266). Eis os efeitos da reviravolta causada pela apreensão da dinâmica de acumulação de capital, apreensão que exige a dissociação entre valor e utilidade:

A palavra VALOR, deve-se observar, tem dois significados diferentes, e às vezes expressa a utilidade de um objeto particular, e às vezes o poder de comprar outros bens que a posse daquele objeto carrega. Um pode ser denominado ‘valor de uso’; o outro ‘valor de troca’.^{51 52} (WN, p.44)

No fundo não é esta dicotomia que sustenta o funcionamento do mecanismo que a metáfora da mão invisível designa? Não é ela que está por trás da reconfiguração da finalidade promovida pela economia política? O capitalista busca maximizar seu lucro, isto é, busca aumentar o valor de troca de seu estoque ao máximo; para isso aumenta a produtividade do trabalho, isto é, faz o trabalho empregado por ele produzir mais produtos úteis, mais valores de uso. Eis a reviravolta: o preço real de cada unidade produzida cairá (a quantidade de trabalho comandada por cada unidade será menor), permitindo que a riqueza (valores de uso) sejam comprados mesmo pelas camadas menos abastadas da sociedade:

É a grande multiplicação das produções de todas as diferentes artes, em consequência da divisão do trabalho, que origina, numa sociedade bem governada, aquela opulência universal que se estende aos níveis mais baixos do povo. Cada trabalhador (*workman*) tem uma grande quantidade de seu próprio trabalho (*work*) à sua disposição além do que ele mesmo tem ocasião para [consumir]; e todo outro trabalhador estando na mesma exata situação, permitem-lhe trocar uma grande quantidade de seus próprios bens por uma

⁵¹ No original: “The word VALUE, it is to be observed, has two different meanings, and sometimes expresses the utility of some particular object, and sometimes the power of purchasing other goods which the possession of that object conveys. The one may be called ‘value in use;’ the other, ‘value in exchange’”.

⁵² Este ponto é de suma relevância para a ciência econômica como um todo: a opção por uma teoria do valor-utilidade resulta na necessária submissão da economia aos critérios do campo teórico no sentido kantiano (vale dizer, a utilidade é dependente do campo das representações: o consumidor deve se representar a utilidade da uma mercadoria qualquer antes de comprá-la); já a opção por uma teoria do valor-trabalho faz a ciência econômica extrapolar este campo, implodindo-o por dentro (cf. FOUCAULT, op.cit., pp.233-8). De maneira geral, podemos dizer que a utilidade desloca a determinação do valor para o consumo, enquanto o trabalho desloca esta determinação para a produção. Num juízo crítico: “há dois modos de compreender o valor de troca, os quais, entretanto, não são arbitrários. Ao contrário, eles estão inscritos na própria abstração mercantil e nas circunstâncias igualmente abstratas que a cercam. Um deles requer que se faça análise do que acontece na troca como um momento do sistema e o outro exige que se ponha o foco no que se passa na mente reificada dos agentes econômicos. O primeiro, metodologicamente sistêmico, é aquele cujos primeiros passos foram dados na economia política clássica [em sua teoria do valor-trabalho]; o segundo, metodologicamente individualista, vem a ser aquele que se cristaliza na teoria neoclássica [em sua teoria do valor-utilidade]” (PRADO, 2009, p.99).

grande quantidade, ou o que dá no mesmo, pelo preço de uma grande quantidade dos [bens] deles. Ele oferta-lhes abundantemente com o que eles precisam e eles acomodam-lhe tão amplamente com o que ele precisa, e uma abundância geral difunde-se através de todos os diferentes níveis da sociedade. (WN, p.22)

Eis o verdadeiro interesse da sociedade que é levado a cabo pelo capitalista em busca apenas de seu interesse privado.⁵³ Ao fixar seu capital, buscando sempre seu lucro, ele acaba por aumentar as forças produtivas de toda a sociedade: “A intenção do capital fixo é aumentar as forças produtivas do trabalho (*productive powers of labour*), ou permitir ao mesmo número de trabalhadores (*labourers*) desempenhar uma quantidade muito maior de trabalho (*work*)” (WN, p.287) – o que significa menos esforço, menor labuta, menor dispêndio de energia para conseguir os bens que satisfazem as carências humanas.

Para que essa apreensão da economia seja possível, porém, é necessário compreendê-la como um ciclo de processos produtivos encadeados um após o outro: como acumulação de capital, como processo de valorização dos estoques da sociedade. Para isso é fundamental, primeiro, que utilidade e valor sejam dissociados e segundo, que este último seja medido a partir do trabalho. Isso exige uma compreensão reflexiva do trabalho – como consumo produtivo – que passará a fundamentar a economia política.

8. O trabalho como consumo produtivo

José Arthur Giannotti, em *Trabalho e reflexão*, parte do esquema técnico dos antigos:

O exemplo do artesão esculpindo a estátua não é apenas um recurso metodológico para a explicação das quatro causas aristotélicas. Sua presença é mais viva e mais forte do que a simples recordação de um modo de trabalho atualmente marginalizado, pois seu esquema continua atuante como trampolim para o pensamento das relações entre forma e matéria. Para Aristóteles, configura um paradigma do qual podem ser compreendidas as próprias produções naturais, a natureza inteira demonstrando habilidades de grande artesã. (GIANNOTTI, 1984, p.80)

De fato, “outros esquemas se cruzam com esse paradigma da indústria, mas continua característica a expansão do modelo artesanal a fim de que contenha todos os

⁵³ “To maintain and augment the stock which may be reserved for immediate consumption, is the sole end and purpose both of the fixed and circulating capitals” (WN, p.283).

modos de criação e de movimento natural” (ibidem). Recorrendo a Heidegger, Giannotti busca demonstrar a imbricação entre “trabalho, logos e reflexão” (ibid., p.84) que estaria em voga desde a *poiesis* platônica: “Sabes que ‘poesia’ (Ποίησις) é algo múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é ‘poesia’, de modo que as confecções de todas as artes são ‘poesias’, e todos os seus artesãos são poetas” (PLATÃO, Banquete, 205c; idem, 1987, p.37; cf., GIANNOTTI, op.cit., p.81). A questão de fundo aqui é a de causalidade compreendida como a passagem da não presença (da ausência) à presença: “Se a causa nada mais é do que ocasião para presentificação da coisa, todas elas ficam subordinadas a esta extração a partir da ausência”; passagem que, segundo Heidegger, é a própria produção (GIANNOTTI, ibidem). Mas, o que distinguiria a produção humana da produção natural (e da produção por acaso)?

Os passos essenciais de Aristóteles, no estudo da produção artificial, consistem em distinguir duas etapas, a etapa mental da *nóesis* e a etapa da realização exterior, a *poíesis*. A etapa mental comanda todo o resto: o médico que procura curar um doente deve, com efeito, ter presente no espírito a idéia da saúde que pretende restabelecer (...) [Já] O processo da realização, o silogismo de execução, é o inverso desse processo mental: o médico começa pelas fricções para chegar, em última instância à saúde (...). (Le Blond, apud GIANNOTTI, ibidem).

Esta conformação do objeto trabalhado à idéia do homem, portanto, é o que caracteriza a produção humana, a impressão da intenção do artífice no produto final de seu trabalho: “A semente que vem a ser árvore, o embrião que vem a ser animal trazem em si mesmos os limites de sua expansão. Ora, precisamente essa privação determinada deixa de existir no caso da técnica”⁵⁴ (ibid., p.82). O produto de arte, o produto artificial, ao contrário, faz uso da indeterminação também presente no objeto natural para adequá-lo, formá-lo a seu bel prazer, vale dizer, em prol da satisfação de carências (ibid., p.83). É aí que a economia política faz sua aparição decisiva:

Em que condições perdura a forma artificial? Se um produto é um alimento, o consumo o anula e a questão passa despercebida. Transformado o cobre em esfera, desde logo o novo objeto passa a sofrer a ação das forças corrosivas que o trazem de novo para a forma natural. Por isso, a produção comporta dois momentos distintos atuando

⁵⁴ O uso do termo “privação” por Giannotti não deve trazer problemas: o que ele quer dizer é que o objeto natural traz o limite de suas possibilidades inscrito em sua natureza e plenamente determinado por ela. O homem, por meio do trabalho, arranca o objeto natural deste rol estreito de possibilidades estabelecendo um novo (o minério de ferro tem certas qualidades que o fazem adequado a ser utilizado numa infinidade de objetos).

concomitantemente, de um lado, a impressão da forma numa matéria cuja carência dela é indeterminada; de outro, a violência separando a matéria da forma natural, violência que precisa ser sustentada por outro ato de trabalho. É o que os economistas políticos do século XVIII descobriram sob o nome de consumo produtivo: o trabalho que toma a esfera de cobre como ponto de partida mantém o trabalho anterior. Sem a reiteração do processo, a esfericidade do cobre se perde, a bola se oxida e o objeto produzido existe apenas no tempo do consumo individual. (ibidem)

O que a economia política fez, portanto, foi encadear processos produtivos: o agricultor semeia a terra e colhe o trigo que é moído e transforma-se em farinha que, por sua vez, é transformada em pão. Mas para semear a terra o agricultor necessita de uma enxada que para ser produzida necessita de madeira – que é cortada na floresta, transformada em tábuas ... – e de metal – que é colhido por mineradores, transformada em ligas ... Mas para que tal encadeamento fosse possível uma verdadeira revolução teórica foi necessária:

Há dois modos diferentes em que um capital pode ser empregado no sentido de gerar um rendimento ou lucro para seu empregador.

Primeiro, ele pode ser empregado em conseguir, manufaturar ou comprar bens e, em seguida, vendê-los novamente com um lucro. O capital empregado nesta maneira não gera nenhum rendimento ou lucro para seu empregador enquanto ele permanece em sua posse, ou continua na mesma forma. Os bens do mercador não geram para ele nenhum rendimento ou lucro até que ele os tenha vendido por dinheiro, e o dinheiro gera para ele tão pouco até que seja novamente trocado por bens. Seu capital está continuamente indo dele em uma forma e retornando para ele em outro e é somente por meio de tal circulação, ou trocas sucessivas, que o capital pode gerar para ele um lucro. Tais capitais, portanto, podem ser propriamente denominados de capital circulante (*circulating capitals*).

Segundo, ele pode ser empregado no melhoramento da terra, na compra de máquinas úteis e instrumentos de troca, ou em coisas como estas que geram um rendimento ou lucro sem trocar de dono, ou de circular. Tais capitais, portanto, podem ser propriamente denominados de capital fixo (*fixed capitals*). (WN, p.279)

A questão que nos interessa aqui é a relação entre estes dois tipos de capital e a produção:

Todo capital fixo é tanto originado quanto derivado de um capital circulante, e o requer para ser continuamente sustentado. Todas as máquinas úteis e instrumento de troca são originalmente derivados de um capital circulante que fornece os materiais dos quais eles são feitos e a manutenção dos trabalhadores (*workmen*) que os fazem. Eles também requerem um capital do mesmo tipo para os manter em constante reparo.

Nenhum capital fixo pode gerar qualquer rendimento a não ser por meio de um capital circulante. As mais úteis máquinas e instrumentos de troca não produzirão nada sem o capital circulante que dá os materiais sobre os quais eles são empregados e a manutenção dos trabalhadores (*workmen*) que os empregam. Terra, não importa quão melhorada, não gerará nenhum rendimento sem um capital circulante que mantém os trabalhadores (*labourers*) que a cultivam e coletam o que ela produz. (WN, p.283)

A partir destas formulações podemos, finalmente, expor a estrutura reflexiva do trabalho compreendido como consumo produtivo. Começemos pela questão: o que o trabalho produz? Riqueza, isto é, objetos úteis e que satisfazem carências/necessidades humanas⁵⁵. Mas, o que o trabalho consome? Capital fixo e variável, que, como vimos, são na realidade produtos de processos de trabalho anteriores, são, portanto, riqueza.⁵⁶ Eis então que o trabalho é a produção consumidora de riqueza, ou ainda, o consumo produtor de riqueza.⁵⁷ A partir deste conceito os inúmeros processos de trabalho podem ser encadeados ao infinito:

Sabemos hoje, entretanto, que toda a questão da técnica reside na conservação do instrumento enquanto produto, que além de ser conservado se amplia de tal modo que passa a nos ameaçar. Descuidar deste aspecto, engano em que insiste a fenomenologia e

⁵⁵ A primeira oração da WN deixa isso claro: “The annual labour of every nation is the fund which originally supplies it with all the necessities and conveniences of life which it annually consumes, and which consist always either in the immediate produce of that labour, or in what is purchased with that produce from other nations” (WN, p.10).

⁵⁶ Há a questão da matéria-prima da indústria extrativista. Em princípio, ela não seria produto de um processo de trabalho anterior, mas sim, seria encontrada intocada (veja, por exemplo, MARX, 1984, p.150). Em tempos de extração de petróleo da camada pré-sal, todavia, cabe a pergunta: será mesmo que a indústria extrativista tem um meio de produção que ainda não foi trabalhado? Ficamos tentados a responder que não: afinal, o trabalho de descoberta, pesquisa e mapeamento que precedem à extração propriamente dita não deveria ser levado em conta? Levemos o raciocínio ainda mais longe: “Parece um paradoxo, por exemplo, considerar o peixe que ainda não foi pescado meio de produção da pesca. Mas até agora não se inventou a arte de pescar em águas onde não haja peixes” (MARX, op.cit., p.151). O que seria da pesca de algumas espécies de animais aquáticos ameaçados de extinção se não fosse o “trabalho” de ecologistas no sentido da preservação ambiental? Levando o raciocínio ao limite: não serão os recursos naturais virgens o “produto do trabalho” de conservação ecológica? Afinal, qual é a riqueza gerada pelo trabalho dos ecologistas senão a conservação dos recursos naturais? Se este raciocínio estiver correto não haverá, ao menos no planeta Terra, meio de produção que não seja já produto de trabalho humano passado. Do ponto de vista lógico, Giannotti insiste que esta reflexão não é “absoluta, mas tem atrás de si todo o pano de fundo das relações naturais que surgem para ele como pressuposto de seu próprio desenvolvimento. Um de nossos problemas nucleares consiste em explicar como tal pressuposto passa a integrar a reflexão do trabalho, conforme este reflexão amplia seu circuito e o transforma. Todo pressuposto acabará sendo repostado, o pano de fundo natural, integrado no domínio de objetos produzidos, graças a um processo de abstração e esvaziamento das condições. De relativa a reflexão do trabalho encontrará assim uma forma de absoluto” (op.cit., p.93).

⁵⁷ Cabe insistir na (tendência à) absolutidade da reflexão imposta pelo trabalho: a indústria da reciclagem atua no sentido de transformar todo o lixo do consumo final em matéria-prima. Eis que mesmo o consumo final pode ser apreendido como consumo produtivo (como um processo de trabalho) fechando o círculo da reflexão posta pelo trabalho. Ademais, o consumo final era efetivamente compreendido como produção de força de trabalho, mais corretamente, reprodução de força de trabalho. Não estaria aqui aberta a via para uma reformulação da compreensão de todo o mundo orgânico?

todos aqueles que pensam estas questões exclusivamente do ponto de vista do objeto técnico, só é compreensível se assumirmos a perspectiva do consumidor. (GIANNOTTI, op.cit., p.83)

O erro destas perspectivas, “de Aristóteles à Heidegger”, é, portanto, que “temos sempre o processo de trabalho, a produção no sentido mais simples, resumindo-se num conjunto de atos isolados de fabricação, em que o problema da manutenção da existência do artefato nem mesmo é colocado” (ibid., p.84). Ora, “basta pensarmos o trabalho como um processo sistematicamente reiterado, para que os termos do problema se transformem por completo. Qual será o lugar da reflexão? O que significa o objeto existir graças ao novo trabalho que o repõe? O que se entende por matéria e forma?” (ibidem). O central a ser notado aqui é a permanência do objeto de trabalho (matérias-primas → produto finalizado) através da interação entre este e o meio (instrumento) operada pelo trabalhador: a atividade mediadora do trabalho nega as determinações da matéria-prima (processo de consumo) ao mesmo tempo em que gera uma nova determinação no objeto (processo de produção) exatamente ao fazer atuar o instrumento contra este objeto.⁵⁸ Eis, pois, os três momentos lógicos do trabalho: negação, conservação e produção.

⁵⁸ No capítulo V de *O Capital*, Marx expõe o trabalho como consumo produtivo e aproxima a “atividade mediadora” do trabalho daquela da razão: “O meio de trabalho é uma coisa ou complexo de coisa que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho e que lhe serve como condutor de sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme o seu objetivo” (ibid., p.150). Em nota de rodapé a este trecho ele cita Hegel: “A razão é tão ardilosa como poderosa. O ardil (*List*) consiste na atividade mediadora (*vermittelnden Tätigkeit*), a qual, ao fazer os objetos atuarem uns sobre os outros e desgastarem-se mutuamente, segundo sua própria natureza, sem se inserir diretamente neste processo, todavia, realiza apenas seu próprio fim” (HW8, §209, adendo; apud MARX, ibidem).

Cap.2 – O jovem Hegel

A reflexão isolada (...) é a faculdade (Vermögen) do ser e da limitação
Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling, HW2, p.26

1. Hegelianismo como autocrítica dos textos de juventude

Após 1802, a questão do mito da grécia recolocou-se para Hegel. A Grécia, até então mito de origem, é devolvida à sua imaturidade: recolocada no limiar da história que ela inaugurou, já não aparece atrás de nós como ‘o paraíso perdido do espírito humano’¹. (...). Agora é a imediatez do espírito grego que mais pesa na balança. (LEBRUN, 2006, pp.32-33)

Abstraiamos por um momento a questão da datação dos textos e das inflexões intelectuais do jovem Hegel e foquemos na transformação apontada por Lebrun: a anteriormente vilipendiada religião cristã ressurge nos escritos hegelianos com renovada compreensão: “A encarnação, por mais grosseiro que tenha sido o modo de interpretá-la, esboçava uma significação do divino que a Grécia não havia entrevisto” (ibid., p.33). A exterioridade da estatutária grega em sua relação ao divino é apagada, a morte do filho de deus “indica qual é a verdadeira relação do homem com a essência divina. Seu nascimento, sua agonia, sua crucificação não são como uma sucessão de imagens: elas expressam a relação que Deus mantém conosco” (ibidem). Não apenas a representação do divino modifica-se, a própria relação dos discípulos de Cristo com este abre o espaço para uma nova experiência: “ela mostra que, por excelência, Deus se oferece a nós sob o modo da ausência. A superioridade do cristianismo sobre o paganismo corresponde, em suma, à da memória sobre a imaginação” (ibid., p.34).

A antiga crítica – iluminista, ainda no “terreno da representação” – da positividade da religião cristã cederá espaço a uma compreensão especulativa da experiência de Jesus, mais especificamente, da morte de Jesus, da perda de seu corpo material e sensível. Esta morte fornecerá um novo paradigma de articulação da expressão, que “anula a diferença entre o manifestante e o manifestado” (ibid., p.36);

¹ Lebrun não dá a origem da citação. O mais próximo que encontramos está no Discurso de fechamento do ano letivo (*Rede zum Schuljahrsabschluss*), proferido em 29/09/1809: “Se o primeiro paraíso era o paraíso da natureza humana, então este é o segundo, o mais alto, o paraíso do espírito humano, o qual em sua mais bela naturalidade, liberdade, profundidade e clareza (*Heiterkeit*) emerge como a noiva de sua câmara” (HW4, p.318).

nova porque não mais passará pelo primado da imaginação: deus “se revelou menos ao se encarnar do que ao se despojar de seu corpo material” (ibidem). Esta nova compreensão da religião cristã – este “retorno aos temas de juventude” (ibid., p.24) – é sintoma de uma mudança mais profunda, cujas origens datam de Frankfurt e perfazem uma “autocrítica do hegelianismo de juventude”. O resultado desta autocrítica não será outro que o hegelianismo propriamente dito.

Mas como Hegel compreendia o cristianismo em Frankfurt? Lebrun nos dá uma pista valiosa: esta compreensão não é especulativa, ainda ocorre sob o “reino da representação”. Devemos, contudo, ter em mente que é somente em Iena (*Escritos sobre a diferença e Fé e Saber*) que Hegel atacará explicitamente tópicos propriamente filosóficos (reflexão, (in)finitude, juízo, identidade, diferença, contradição, etc), precisamente ao buscar reabilitar o pensamento conceitual como campo adequado de apreensão do absoluto.² Até então eles se encontravam subordinados ao tema mais caro ao jovem Hegel: a recuperação da sociabilidade imediata da pólis grega na modernidade.

Em Tübingen e Berna, tal recuperação será operacionalizada pelo conceito de uma religião popular (*Volksreligion*) capaz de apelar diretamente à natureza humana, suas disposições e imaginação, mas que será paulatinamente abandonada. Com o aprofundamento de seus estudos históricos em Berna, Hegel se dá conta que não é apenas a positividade da religião cristã que a impede de exercer este papel, mas é a própria dinâmica de formação subjetiva da modernidade que aparece como empecilho a esta recuperação do ideal grego: particularmente o advento da propriedade privada e de suas relações de direito abstrato complexificavam de maneira definitiva a sociabilidade moderna, acabando com qualquer possibilidade de restauração imediata do ideal grego. Já em Frankfurt, além de “tomar consciência da irredutibilidade do mundo moderno ao mundo antigo” (BOURGEOIS, 1970, pp.62), Hegel buscará na própria religião cristã uma forma de suspender estas relações próprias à esfera do direito e da propriedade através do amor.

2. Os limites do judaísmo e do cristianismo em Frankfurt

² “Para a compreensão da formação do pensamento filosófico de Hegel, é importante registrar ainda [no período frankfurtiano] a presença de uma especulação latente que vai determinando sua própria conceituação na medida em que se aprofunda a análise de seu objeto” (BECKENKAMP, 2009, p.134).

Para compreender a recuperação da figura de Jesus Cristo operada por Hegel em Frankfurt é necessário primeiro estabelecer o contexto em que decorre sua vida, marcado pelo espírito do judaísmo. Este último revela seu caráter fundamental na pessoa de Abraão, o patriarca judeu que

para ser um homem independente e autônomo, [ele] mesmo um chefe, rompe completamente com sua família sem que esta o tenha ofendido ou o deserdado (...). O primeiro ato através do qual Abraão se torna o patriarca (*Stammvater*) de uma nação é uma cisão que rasga os laços da vida comum e do amor, o todo das ligações nas quais viveram até então os homens e a natureza; estas belas relações de sua juventude, ele as rejeita para longe de si. (HW1, p.277)

Hegel compreende o destino judeu a partir desta relação de oposição e hostilidade estabelecida entre Abraão e o mundo, uma relação mediatizada pela figura de um deus inatingível e externo, mas que sustenta os dois pólos – mundo e judeus – e garante sua relação recíproca ao mediá-los (HW1, p.279).

[A] hostilidade de Abraão em relação à natureza e aos outros seres humanos corresponde à representação da onipotência de Deus que funda uma religião onde não há espaço para o amor ou unidade com o divino, mas apenas para uma relação de escravidão e senhorio entre homem e Deus (HW1, p. 278), e que se reproduz na relação interpessoal baseada na legalidade. (LIMA, 2006, p.86)

Vemos assim que a cisão que posteriormente caracterizará a modernidade – e terá na figura da pessoa seu princípio – é descrita aqui como a característica essencial da experiência judaica.³ Vemos também a primeira formulação da dialética do senhor e do escravo (BOURGEOIS, 1970, p.36). Formulação peculiar porque, em primeiro lugar é fortemente influenciada por Fichte, “especialmente [n]a concepção da autonomia (*Selbständigkeit*) realizável somente ao preço da ‘dominação’ sobre o não-eu” (LIMA, 2006, p.86), dando as primeiras indicações daquilo que será denominado na *Filosofia do direito* de sociedade civil: o que os une é um deus que os transcende e domina, podendo sua comunidade ser denominada de “estado externo” (HW7, §183, cf. BOURGEOIS, 1970, pp.46-7), cujo único objetivo é a manutenção da vida de seus membros (o que, por sua vez, exige a segurança dos meios necessários a isso, o direito à posse e à propriedade). Em segundo lugar, esta formulação é peculiar porque é carente da dinâmica de suspensão da mera satisfação dos desejos/carências: o trabalho e o serviço (cf. abaixo,

³ Hegel chega a apontar que, durante o período monárquico do estado judaico, todos os cidadãos (*Bürger*) foram rebaixados à pessoas privadas (*Privatpersonen*) (HW1, p.294), deixando claro que a problemática que ele tem em mente é a do direito moderno.

Caps. 3 e 5). Na verdade, os judeus servem a um senhor (absoluto), mas não trabalham: “Abraão é precisamente o homem que não trabalha, que deixa a preocupação (*soin*) de reconciliar o homem e a natureza (eis a satisfação das carências) à natureza ela mesma, em lugar de confiar ao homem mesmo a tarefa de operar pelo trabalho uma tal reconciliação. Abraão se contenta em esperar (...) esta reconciliação” (BOURGEOIS, 1970, p.42).

É neste contexto de abstração e pura legalidade que Jesus deverá intervir. Mas não adiantará simplesmente recorrer a uma moralidade de tipo kantiana – é em Frankfurt que a crítica à moralidade kantiana ganha corpo (BECKENKAMP, 2009, pp.131-60) –, pois uma das formas de manifestação da relação de senhorio e escravidão judaica são os mandamentos de Moises, que Hegel aproxima do imperativo categórico. Ao contrário, Hegel insistirá que os ensinamentos de Jesus devem ser compreendidos a partir de uma doutrina da virtude que se oponha não apenas ao *modus vivendi* judaico, mas especialmente “a esta que é a expressão conceitual mais depurada do poder obrigante da universalidade abstrata da lei racional: a moral kantiana” (LIMA, 2006, p.88). Essa forma de agir de Jesus será compreendida, do ponto de vista da ordem jurídica/judaica, como criminosa: num dos tópicos que se manterá até Berlim, Hegel compreende o crime como uma forma de manifestação de uma subjetividade que não se reconhece plenamente na ordem vigente. Tendo isso em vista, ele encaminhará a discussão no sentido de propor a reconciliação deste crime pelo recurso à vida, através da compreensão da pena como destino. Contra o paradigma “legalista” – que vê na pena a maneira pela qual a universalidade transgredida da lei se contrapõe ao indivíduo e faz valer a si mesma de maneira abstrata – Hegel insistirá na potencialidade do amor como base para o perdão e a reconciliação (LIMA, 2006, pp.97-8). De fato, a pena resolve o problema da universalidade da lei ao promover a punição em nome da comunidade (e não do particular agredido – o que seria uma vingança –) e assim restaurar a justiça. Do ponto de vista da ordem ameaçada pelo crime, esta pena resolve a situação ao restabelecer um estado originário de justiça. Entretanto, do ponto de vista do criminoso a pena não expia a culpa, pois lhe aparece como algo imposto violentamente pela mesma ordem que não fora reconhecida previamente, por ocasião de seu ato criminoso. Hegel buscará a solução na compreensão daquele estado originário de justiça como uma unidade vital, que faz do crime não uma ação contra um estranho, mas contra si mesmo:

O criminoso pretendia ter a ver apenas com vida estranha, mas ele destruiu apenas sua própria vida; pois vida não é diferente de vida, porque a vida está na divindade concorde

(*in der einigen Gottheit*). Em sua petulância, ele em verdade destruiu, mas somente o caráter amistoso da vida (*die Freundlichkeit des Lebens*): ele a fez se tornar um inimigo. (HW1, p. 342)

A inimizade da vida se imporá não mais como pena, mas como destino: “No destino (...) o ser humano conhece sua própria vida, e seu suplicar ao mesmo não é um suplicar a um senhor, mas antes um retornar a si mesmo e um aproximar-se de si mesmo” (HW1, p.345). O ganho conceitual é duplo: em primeiro lugar, o crime aparece como um momento do próprio desenrolar da vida, como um momento em que a vida se aliena de si mesma e, em segundo, o destino permite que o criminoso se reconheça na pena:

O temor diante da pena é temor diante de um estranho (...) a pena pressupõe, portanto, um senhor estranho desta efetividade, e o temor diante da pena é temor diante dele; em contrapartida, o destino é poder hostil, o poder da vida tornada inimiga e, portanto, o temor diante do destino não [é] o temor ante um estranho. (HW1, pp.344-5)

Em última instância, o criminoso vê no destino a consequência de sua rebelião contra a ordem vigente, e, portanto, o resultado de sua demanda de reconhecimento individual. De uma maneira oblíqua é verdade, a noção de destino permite à subjetividade criminosa se reconhecer nas consequências de seu ato.

No texto aqui analisado, o criminoso frente à positividade judaica não é outro senão Jesus Cristo. Seu crime consiste na tentativa de fundar no amor uma comunidade que seja harmoniosa e capaz de suspender esta ordem positiva, baseada num paradigma “legalista” de justiça. O amor implica numa unidade entre sujeitos, nos quais eles se perdem plenamente, mas ao fazê-lo, eles se reencontram nos outros (HW1, p.394). Ora, “a tese por trás da expectativa de Hegel quanto à capacidade sócio-integradora do conceito cristão de amor se vincula ao predomínio do momento de autorrenúncia e suspensão da própria individualidade frente ao momento de sentimento de si mesmo na unificação com o outro” (LIMA, 2006, p.95). Tal renúncia não gera grandes problemas na esfera íntima de uma relação a dois ou familiar, mas se torna altamente problemática quando se busca ultrapassar este círculo estreito (Cap.3, seção 4). Tal dificuldade se condensa numa aporia à qual *O espírito do cristianismo* caminha:

A aporia se estabelece pela mútua exclusão entre a forma genuinamente espiritual e originária de relação comunitária ou intersubjetiva, definida pelo âmbito de solidariedade, confiança, fraternidade e perdão do amor, por um lado; e as relações sociais que supõem formação das individualidades, seu destacamento da unicidade vital das consciências e sua “confrontação” no horizonte da afirmação excludente da autoconsciência individual, e

que são compreendidas por Hegel em geral como “relações de direito” (*Rechtsverhältnisse*), por outro lado. (LIMA, 2006, p.105)

O problema consiste no fato de que este comportamento virtuoso – que é o do próprio Jesus – resultará na autoexclusão deste e, por consequência, da comunidade cristã, da esfera de intercâmbio jurídico. O sucesso de sua conduta tem, portanto, como resultado o inverso daquilo que ele pretendia: o amor resulta na exclusão daquele que buscava através dele a unificação – num destino que não é apenas de Jesus, mas também o da comunidade por ele fundada.⁴ Torna-se claro para Hegel que ambos, amor e direito, não são capazes, tomados isoladamente, de fundarem a integração social: o direito resulta naquilo que Hegel apresentará em Iena como o estado maquinal de Fichte; já o amor resulta no sectarismo dos membros da comunidade cristã, pois para se manter pura, a comunidade cristã se isola de todo contato com o resto do mundo, com tudo aquilo que aparece como morto e petrificado.

A partir da idéia de reino de Deus estão excluídas, na verdade, todas as relações (*Verhältnisse*) fundadas por um estado, as quais se encontram infinitamente mais fundo do que as relações (*Beziehungen*) vivas da associação (*Bundes*) divina e por uma tal [associação] somente podem ser desprezadas. (HW1, p.399)

O amor, portanto, é incapaz de realizar a verdadeira unificação do que é separado, do que jaz fora da unidade imediata entre amantes ou membros da comunidade. O limite do amor – e com ele os limites da formulação frankfurtiana – pode ser entrevisto na maneira como Hegel compreende a comunhão:

A ceia comum de Jesus e seus discípulos (*Jünger*) é em si já um ato de amizade (...). Mas esta comunidade com Jesus, sua amizade mútua e a unificação dos mesmos em seu ponto médio, seu mestre, não se torna meramente sentida; mas sim nela Jesus nomeia (*ninnt*) o pão e vinho divididos entre todos de sua carne e sangue dados para eles, assim a unificação não é mais meramente encontrada, mas sim ela se tornou visível, ela é representada não apenas numa imagem (*Bilde*), numa figura alegórica, mas sim é referida a algo efetivo (*an ein Wirkliches angeknüpft*), em algo efetivo, ao pão, dado e comido. (HW1, p.365)

Devido a esta compreensão ainda representativa – explícita na justaposição: “o pão é mero pão, o vinho mero vinho; mas ambos são também algo mais (*aber beide sind auch noch mehr*)” (HW1, p.366) – a unificação cristã se torna inoperante, “pois nesta unificação a diversidade se perde (*fällt ... weg*), assim como também a possibilidade da

⁴ “[O]s cidadãos (*Bürger*) do reino de deus se tornam pessoas privadas contrapostas a um estado hostil, excluindo-se dele” (HW1, p.400), o que significa que seus seguidores se fecharão numa igreja privada, contraposta ao mundo externo.

equalização (*Vergleichung*)” (HW1, p.366). O problema é que no consumo do pão e do vinho os objetos desaparecem sem deixar vestígios:

de tal modo que no gozo do pão e do vinho destes objetos místicos simplesmente não é provocada a sensação (*Empfindung*) do espírito se tornar vivo, mas sim eles mesmo enquanto objetos desvanecem. E então aparece a ação pura, adequada a seu fim, no qual ela dá apenas espírito, apenas sensação e rouba o entendimento do seu, destrói a matéria, o carente de alma. (HW1, p.367)

Sob o reino da visibilidade, se torna impossível encontrar o divino neste consumo aniquilador que não deixa restos. A promessa associada ao consumo destes “objetos místicos”, de levar ao contato com o divino, ser elevação em direção a este algo mais, acaba não se realizando: “algo divino foi prometido, mas a promessa mesma se dissolveu no momento em que foi pronunciada” (HW1, p.369). Precisamente isso será criticado nas formulações maduras como o engano católico: “Os católicos transformam a hóstia num deus vivente. Isso não é mais do que o diabo desejava de Cristo: que a pedra se tornasse pão. Ao contrário, é o pão vivente da Razão que se torna eternamente pedra” (Hegel, apud LEBRUN, 2006, p.37). Eis o que se modifica na compreensão hegeliana do cristianismo:

Mas o que o Deus cristão, ao se encarnar ou ao criar o céu e a terra não delegou algo d’Ele ao Finito. Se ali se exprimiu, é à maneira pela qual o relâmpago se exprime e se suprime em seu esplendor, a palavra na voz que profere – portanto, num sentido novo da palavra expressão. (LEBRUN, 2006, p.36)

A dissolução do objeto deixará de ser vista como uma falta, mas como a marca da instabilidade do finito, de sua necessária aniquilação. Não é à toa, portanto, que em Frankfurt o tema da unificação se encontrava restrito ao campo religioso e intimamente associado a uma crítica do pensamento lógico-discursivo: o entendimento produz cisões e as apreende em signos.

O comer e beber comuns não são aqui o que se nomeia um signo; a ligação entre signo e coisa designada (*Bezeichnetem*) não é ela mesma espiritual, vida, ela [sim] é um laço objetivo; signo e coisa designada são estranhos um ao outro, e sua ligação é fora deles, apenas num terceiro, num pensado.⁵ Comer e beber com alguém é um ato de unificação e uma unificação plena mesma, não um signo convencional (HW1, p.364)

A única saída era recorrer a uma experiência de ordem místico-religiosa com os objetos, como veremos ainda ao final do *Fragmento de um sistema*, de 1800:

⁵ Esta passagem expõe o essencial da linguagem significativa (que se manterá até Berlim): a exterioridade entre signo e objeto designado e a arbitrariedade que sustenta a relação entre eles (Cap.7, seção 3).

Na vida religiosa, sua relação do ser humano a objetos (*Objekten*), seu agir [sobre eles], foi mostrado como um conservar vivo (*Lebendigerhalten*) ou como um vivificar dos mesmos; todavia, ele foi recordado de seu destino, por força do qual ele também tem de deixar subsistir o objetivo enquanto objetivo, ou de transformar ele próprio o vivo em objetos. Pode ser que este fazer-objetivo (*Objectivmachen*) tenha de ser apenas por um momento, que a vida se distancie novamente deste objeto, que se faça ela própria livre do mesmo e delegue o oprimido à sua própria vida e à ressurreição da mesma. Mas é necessário que ele também se ponha em uma relação permanente com objetos, conservando-lhes a objetividade, mesmo até sua completa aniquilação. (HW1, p.423; trad. bras., 2007, p.136)

A vida, enquanto esta instância englobante, tem de afastar-se da relação com objetos, uma vez que há o risco de objetivação desta (um risco de morte, portanto); porém, este momento é necessário, especialmente porque deve haver um tipo de agir que vivifica esta objetividade e permite sua manutenção como momento da vida. Em busca deste agir capaz de vivificar a objetividade morta própria à relação jurídica, Hegel prescreve ao sujeito em primeiro lugar o consumo em prol da divindade e em segundo a desprivatização do restante de sua riqueza ao unificá-la dos outros membros da comunidade. Assim se produziria um agir inteiramente despropositado do ponto de vista individual (uma vez que consiste num puro desperdício):

através desta falta de propósito (*Zwecklosigkeit*) do simples aniquilar, através deste aniquilar pelo aniquilar, ele retificou a relação específica de seu aniquilar em conformidade a fins particulares e levou a termo, ao mesmo tempo, a objetividade dos objetos através de uma aniquilação não referida a seus próprios fins, por meio da completa ausência de relação aos mesmos, a morte [deles]; e, muito embora permaneça a necessidade de uma aniquilação dos objetos referentes [aos fins particulares], por outro lado, surge, às vezes, este despropositado aniquilar pelo aniquilar, o qual se prova como a única nadificação religiosa [de objetos], voltada a objetos absolutos. (HW1, p.424; 2007, pp.136-7)

Uma ação que aniquila a determinidade (finita) do objeto, capaz de reconfigurar a relação de finalidade/conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) e ainda pavimentar o acesso ao absoluto pelo conceito (discursivamente, portanto), eis o que Hegel procura ao final de sua estadia em Frankfurt. Nossa tese consiste em afirmar que ele encontrará na noção de trabalho como consumo produtivo uma estrutura que lhe permite articular estas questões – o que ocorre, como veremos mais abaixo, já em 1802-03 no *Sistema da*

eticidade. Antes disso, porém, vejamos o primeiro tratamento mais abrangente por parte de Hegel das questões econômicas.

3. Steuart e *A constituição alemã*

Na Introdução vimos que há duas grandes tradições de leitura da influência da economia política na filosofia de Hegel. Interessa-nos agora desdobrar a iniciada por Rosenkranz, em sua biografia *Hegels Leben*:

Todos os pensamentos de Hegel sobre a essência da sociedade civil/burguesa, sobre carência e trabalho, sobre divisão do trabalho e riqueza dos estamentos, pobreza e políticas públicas, impostos, etc, se concentram finalmente num comentário de glosa da tradução alemã da *Staatswissenschaft* de Stewart escrito de 19 de fevereiro a 16 de maio de 1799 e que ainda é conservado completo. Há ali muitas excelentes observações em política e história, muitos comentários sutis. Stewart ainda era um defensor do sistema mercantil. Com um *pathos* nobre, com uma abundância de exemplos, Hegel atacou o morto ele mesmo, quando ele ambicionava resgatar a relação do ânimo do homem de entre a concorrência e do mecanismo do trabalho. (in HW1, p.633)

Encontraríamos, portanto, já em 1799, todas as questões centrais à sociedade civil – e não apenas ao sistema das carências – formuladas num comentário de Hegel ao *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (IPPO) de Sir James Steuart. Contudo, uma vez que o comentário sobre a obra de Steuart foi perdido, o melhor local para circunscrevermos esta influência é o texto *A constituição alemã* (*Die Verfassung Deutschlands*). Ali encontraremos as primeiras formulações de Hegel sobre como este “sentido burguês, que se preocupa apenas com um [interesse] singular (*ein Einzelnes*), sem autonomia e sem consideração (*Blick*) pelo todo, começou a ganhar poder (*Macht*)” (HW1, p.517) e fez surgir um novo estamento, o burguês (*Bürgerstand*), que, por sua vez, trouxe grande diversidade a este todo (HW1, p.516):

de modo que a desigualdade da formação cultural (*Bildung*) e dos costumes é tanto um produto necessário quanto uma condição necessária à existência permanente (*bestehen*) dos estados modernos. (HW1, p.478)

De fato, cada estamento contribui à manutenção do estado em proporção não ao que trabalham, mas ao que eles produzem, mais especificamente, segundo a quantidade de coisas que produzem (HW1, p.476). Ora, um estado em que a sociabilidade se dá nestes termos só pode ter como princípio uma ligação (*Verbindung*) externa (HW1,

p.521), baseada em relações de propriedade privada (HW1, pp.505-6). Este é certamente o ponto mais importante que Hegel deve a Steuart: o advento da sociedade comercial consiste num aprofundamento das trocas – e com ela um aprofundamento desta relação de dependência que Steuart denomina de “carências mútuas (*reciprocal wants*)” (IPPO, p.40) – pela introdução do dinheiro e do luxo (IPPO, p.43; Cap.1, seção 4). Na formulação de Hegel:

Conforme o costume e o modo de vida (*Lebensart*) mudou, cada [indivíduo] se tornou mais preocupado com suas próprias necessidades (*Not*) e assuntos privados (*Privatgelegenheiten*), a maior parte dos homens livres, o estamento burguês (*Bürgerstand*) propriamente dito, tinha de olhar exclusivamente a suas próprias necessidades e aquisições (*Erwerb*); [conforme] os estados cresciam, as relações externas (*äusseren Verhältnisse*) se tornaram mais complexas (*verwickelter*) e aqueles tinham de lidar exclusivamente com elas se tornaram um estamento e [igualmente] cresciam a quantia de carências dos homens livres e nobres (*Adels*), os quais tinham de se manter em suas posições (*Stände*) seja pela indústria, seja pelo trabalho [feito] para o estado. (HW1, pp.532-3)

Na medida em que aumentam estas relações externas entre os produtos do trabalho – as trocas –, as habilidades desta nova classe se tornam mais e mais imprescindíveis (HW1, p.536) à manutenção desta “potência monetária (*Geldmacht*)” que se tornou o estado moderno (HW1, p.477 e p.496). É difícil não supor que estes sejam os mais importantes “pensamentos de Hegel” (Rozenkranz) que encontraríamos no comentário à obra de Steuart, escrito pouco antes de *A constituição alemã*.

Hegel encontrara em Steuart (...) a dialética das carências e do trabalho livre, o jogo da emulação entre produtores e entre consumidores, o mecanismo da socialização do progresso, o papel da moda, do luxo, da moeda, a antecipação das carências pelos produtores, todas estas análises da *Economia estatal* (*Staatswirtschaft*) são transpostas por Hegel à sua doutrina. (CHAMLEY, 1965, pp.251-2)

Ademais, a ausência de reflexões sobre “a máquina e o aspecto quantitativo do trabalho” ao longo deste texto nos indica que Hegel ainda não havia se debruçado seriamente sobre Smith⁶ – o que ocorreu, como veremos a seguir, no decorrer dos anos de 1802-03.⁷

⁶ “Hegel encontrou Smith antes de Iena? Isso não é nem certo, nem provável” (CHAMLEY, 1965, p.253).

⁷ Para evitar a repetição de trechos tratando do mesmo assunto, optamos por tratar das questões da abstração e da mecanização do trabalho no capítulo 6 à frente, quando tratamos em conjunto, as formulações dos *Esboços de sistema I* (1803-04) e *III* (1805-06) e da *Filosofia do direito* (1821). Isso se justifica porque, como veremos, elas se esclarecem mutuamente.

4. Os dois sentidos da reflexão

Vimos acima que, de certa forma, Hegel já possuía em Frankfurt o conceito de uma unidade infinita e absoluta: a vida é capaz de produzir aquilo que a nega – um indivíduo (Jesus) que não se reconhece na ordem vigente e age criminalmente – e de reabsorvê-lo enquanto momento subordinado, sem colapsar – a pena compreendida como destino pelo sujeito criminoso, isto é, como a consequência de seu ato absolutamente individual, e não como a resposta externa da ordem ameaçada. O problema é que esta infinitude é apreendida unicamente em sua figura universal de movimento fluido; o destino de Jesus e de sua comunidade deixa claro que falta a Hegel uma noção capaz de apreender esta infinitude pela figura singular de um sujeito. É neste momento que o aprofundamento do embate com Kant se torna fundamental para o desenvolvimento da filosofia de Hegel.

Como Beckenkamp nos mostra em seu recente livro, é possível traçar a influência kantiana (particularmente de sua filosofia prática) em Hegel desde seus anos de estudo ainda em Stuttgart, antes mesmo de sua entrada no *Stift* de Tübingen (2009, pp.43-51). Contudo, é apenas ao final de sua estadia em Frankfurt que Hegel se confronta decisivamente com as questões lógico-especulativas postas pela filosofia crítica. Até então, ao contrário de Fichte e de seus amigos, Schelling e Hölderlin, Hegel se preocupava mais com questões próprias à tentativa de revigorar a religião moderna no intuito de restaurar a comunidade imediata antiga. É neste contexto que a crítica da filosofia da reflexão toma forma: os limites da unificação baseada no amor (Cap.3, seção 4; Cap.6, seções 5 e 6) impelem Hegel a um embate mais próximo com a fundamentação desta esfera do direito/propriedade numa reflexão que passará a ser a causa da cisão própria à modernidade. Isso ocorre porque Hegel se dá conta de que é na filosofia – especialmente na filosofia crítica – que as cisões modernas adquirem sua forma mais acabada através da depuração dos dualismos e sua cristalização em oposições: fenômeno e coisa em si, entendimento e razão, conhecimento e saber, natureza e liberdade, etc. Já no *Escrito sobre a diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*⁸, publicado em 1801, Hegel apresenta esta cisão como “a fonte da carência da filosofia”, da qual os sistemas filosóficos recebem sua forma determinada –

⁸ Seguimos a tradução portuguesa de Carlos Morujão (2003) com algumas alterações.

ela consiste em “seu lado não livre e dado da sua figura” –, a partir da qual a vida da razão esforça-se para arrancar-se em direção à liberdade (HW2, p.20). O “edifício” engendrado pelo entendimento – esta “faculdade (*Kraft*) do limitar” – constitui-se como um todo de oposições finitas, tanto mais “firme e resplandecente” quanto mais depuradas da matéria sensível de onde provenieram (ibidem), em suma, quanto mais abstrato for o sistema.⁹ Para isso não basta opor elemento finito a elemento finito, mas estes ao infinito, fixando-os como opostos (HW2, p.21). Em *Fé e Saber*¹⁰, publicado em 1802 no *Jornal Crítico*, Hegel denominará estes sistemas de “filosofia da reflexão (*Reflexionsphilosophie*) da subjetividade” (HW2, p.287), referindo-se a Kant, Fichte e Jacobi, cuja principal característica consiste no

limitar absolutamente a razão à forma da finitude e não esquecer, em todo conhecimento racional, a absolutidade do sujeito e fazer da limitação a lei e o ser eternos tanto em si como para a filosofia. Por conseguinte, não há o que ver nessas filosofias senão a elevação da cultura (*Kultur*) da reflexão à condição de sistema – uma cultura do entendimento humano ordinário, que se eleva até o pensamento absoluto e deixa o seu intuir outro do eterno e o conceito infinito pura e simplesmente um fora do outro. (HW2, p.298)

Eis o primeiro sentido em que o termo reflexão é utilizado por Hegel a esta altura de seu desenvolvimento intelectual: reflexão é o movimento ligado à constituição destas oposições fixas em dois níveis: a) internamente à finitude e b) externamente à finitude, opondo esta esfera finita à infinitude.¹¹ Para ele, este último movimento, na verdade, consiste na absolutização do homem presente:

Já que o ponto de vista, que o tempo onipotente e a sua cultura fixaram para a filosofia, é uma razão afetada pela sensibilidade, então aquilo de que pode partir essa filosofia não é o conhecimento de deus, mas, como se diz, o homem. Esse homem e a humanidade são o seu ponto de vista absoluto, a saber, como uma finitude insuperável e fixa da razão. (HW2, p.299)

⁹ “Na forma do eudemonismo o princípio de uma finitude absoluta não tinha ainda alcançado a perfeição da abstração, na medida em que, pelo lado da infinitude, o conceito não é posto puramente” (HW2, p.295).

¹⁰ Utilizamos a tradução brasileira de Oliver Tolle (2007).

¹¹ A respeito deste complicado tema – que não podemos desenvolver com o cuidado necessário –, remetemos ao artigo de Müller: “Reflexão, no sentido específico em que o subtítulo do artigo *Fé e Saber* designa as filosofias de Kant, Fichte e Jacobi, como formas da “filosofia da reflexão da subjetividade”, [que] caracteriza a ‘atividade separadora’ do entendimento, enquanto ‘faculdade da limitação’, que confere ‘subsistência’ àquilo que ela limitou e fixa o assim limitado na sua finitude e na sua oposição ao infinito. (DS, 16-17)” (MÜLLER, 2005, sem página). Ver também Pippin (1989).

Absolutização calcada num processo de abstração da particularidade, marcada, portanto, por esta particularidade da qual é a primeira negação:

O *abstratum* supremo daquela negação tornada absoluta é a egoidade, assim como a coisa é, de resto, a abstração suprema da posição (...). Puro ser e puro pensamento – coisa absoluta e egoidade absoluta são igualmente a finitude tornada absoluto. (HW2, p.301)

A crítica hegeliana se dirige, por um lado, a esta absolutização do finito e finitização do infinito – “Permanece nessas filosofias o ser absoluto do finito e da realidade empírica e a contraposição absoluta do infinito e do finito” (HW2, p.294) –, por outro, ao esvaziamento do absoluto daí resultante – “Acima dessa finitude absoluta e infinitude absoluta, o absoluto permanece como uma vacuidade da razão, da incompreensibilidade rígida e da fé” (HW2, pp.294-5). De um lado o finito, regido pelo entendimento, de outro o infinito, igualmente regido pelo entendimento; pairando sobre eles uma vacuidade absoluta, regida por uma razão igualmente esvaziada. Para Hegel uma razão compreendida desta forma não faz jus ao nome, pois “suspender tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão”. Atualizando o principal resultado de suas pesquisas em Frankfurt, Hegel apreenderá a razão como uma entidade viva, capaz de internalizar o que lhe é contraposto, “pois a cisão necessária é um fator da vida”. Mais, é a própria razão que produz aquilo que a contrapõe através da “atividade infinita do devir e do produzir”, que cabe à filosofia apreender (HW2, p.21). Apreensão que ocorre pela instrumentalização da reflexão pela razão: “A forma que revestiria a carência da filosofia, se tivesse de ser expressa como pressuposto, fornece a passagem (*Übergang*) da carência da filosofia para o instrumento (*Instrument*) do filosofar, para a reflexão como razão” (HW2, p.25). Eis o segundo sentido da noção de reflexão, denominado por Hegel de “reflexão filosófica”:

O absoluto deve ser construído para a consciência, [tal] é a tarefa da filosofia; mas, dado que tanto o produzir como os produtos da reflexão são apenas limitações, isto é uma contradição. O absoluto deve ser refletido, posto; mas deste modo ele não é posto, mas sim suspenso, pois, ao ser posto, tornou-se limitado. A mediação desta contradição é a reflexão filosófica. (HW2, p.25)

Eis, esquematicamente, os dois momentos da reformulação hegeliana do par entendimento-razão a partir de uma reconfiguração da noção de reflexão: 1) a atividade do entendimento (reflexão no primeiro sentido) não é fundamentalmente diferente da atividade da razão, mas apenas um momento desta, e 2) a atividade da razão deixa de

ser meramente reguladora, sua unidade projetada e seu uso hipotético (CRP, B675), para ser constitutiva de um todo real¹² (PIPPIN, 1989, p.68). Nas palavras de Müller:

Essa reformulação da relação entre entendimento e razão resulta da sua conhecida reconstituição no interior do ritmo ternário da dialética especulativa. Nela entendimento e razão se transformam em momentos internos (“lógico-reais”) da atividade de um pensamento puro, que não está mais em sua pureza *a priori* e em sua espontaneidade originária em oposição a uma posterioridade prévia e absoluta do múltiplo da intuição sensível dado, de sorte que o ser-dado do múltiplo na intuição, enquanto condição independente do conhecimento, passa a poder ser concebido como um momento imanente da autodeterminação desse pensamento. (2005, sem página)

Em seu primeiro sentido, a reflexão produz apenas limitação e cisão, ela opera a posição do objeto e do sujeito como contrapostos, constrói o absoluto, mas numa figura limitada. Em seu segundo sentido, a reflexão deve suspender esta limitação. A dificuldade toda reside em

mostrar em que medida a reflexão é capaz de captar o absoluto e como, no seu trabalho (*Geschäft*) como especulação, suporta a necessidade e a possibilidade de ser sintetizado como intuição absoluta, e ser para si, subjetivamente, justamente tão perfeita como o seu produto, o absoluto construído na consciência, deve ser, ao mesmo tempo, consciente e inconsciente. (HW2, pp.25-6)

O primeiro passo já foi dado ao considerar a reflexão como uma atividade produtiva, o segundo é dado quando se considera a reflexão não isoladamente, mas como um momento do absoluto:

A reflexão isolada, enquanto pôr de opostos, seria um suspender do absoluto; ela é a faculdade do ser e da limitação. Mas como razão, a reflexão tem uma relação com o absoluto e só é razão através dessa relação; assim a reflexão aniquila-se a si mesma e a todo o ser e a tudo o que é limitado, na medida em que se relaciona com o absoluto. Mas, ao mesmo tempo, precisamente através de sua relação com o absoluto, o limitado tem subsistência. (HW2, p.26)

O finito, o limitado, não são falsos em si mesmos; falsa é apenas a compreensão que os absolutiza e não os apreende em sua relação ao absoluto; falsa é, portanto, a compreensão da reflexão como um movimento isolado, separada do todo ao qual ela pertence. Ora, do ponto de vista da totalidade, da razão que não se exime de abarcá-la (HW2, p.31), isso significa que tanto os produtos da reflexão devem ser aniquilados: “A

¹² Na sintética, porém precisa formulação de Bourgeois, “A reflexão conduzida a seu termo na especulação, supera as abstrações do entendimento, e realiza, como razão a exigência de totalidade” (in HEGEL, 1995, p.390).

razão aniquila a ambos [finito e infinito contrapostos] ao unificá-los; pois eles são apenas na medida em que não são unificados” (HW2, p.26). O nome desta unificação consciente, onde “ambos subsistem simultaneamente”, é saber. Nele não apenas os produtos da reflexão, mas esta também é ressignificada, ganhando a determinação do perecer:

a reflexão como faculdade do finito, e o infinito que lhe é contraposto, são sintetizados na razão, cuja infinitude capta em si o finito. Na medida em que a reflexão se toma a si mesma como seu objeto, a sua lei suprema, que lhe é dada pela razão e por meio da qual ela se torna razão, é o seu aniquilamento; como tudo, ela permanece apenas no absoluto, mas, como reflexão, contrapõe-se-lhe; portanto, para permanecer, deve dar a si mesma a lei do seu autoaniquilamento. (HW2, p.28)

No entanto, é precisamente através da destruição desta reflexão isolada e de seu produto que o absoluto pode ser apreendido como sistema filosófico:

Só na medida em que a reflexão tem uma relação com o absoluto é razão e sua atividade um saber; mas através desta relação, a sua obra (*Werk*) passa e apenas a relação permanece e é a única realidade do conhecimento; por isso não há nenhuma verdade da reflexão isolada, do puro pensar, senão a da sua aniquilação. Mas o absoluto, porque no filosofar é produzido pela reflexão para a consciência, torna-se com isso uma totalidade objetiva, um todo do saber, uma organização de conhecimentos. (...) [Onde] cada parte (...) só tem sentido e significação através de sua relação com o todo. (HW2, p.30)

Evidentemente, para que tal compreensão especulativa seja possível será necessário a reconfiguração de categorias centrais da lógica, especialmente as de identidade, contradição e fundamento (*Grundsatz*)¹³ (HW2, pp.35-41) – reconfiguração que será levada a cabo na *Ciência da Lógica*. Antes de aproximarmos a reflexão compreendida neste duplo sentido da apreensão do trabalho como consumo produtivo pela economia política, devemos mostrar que Hegel apreende o trabalho desta forma, o que ocorre principalmente no *Sistema da eticidade*.

¹³ Se “a tarefa da reflexão como instrumento da especulação é tornar o absoluto acessível à consciência, i. é, ‘construir o absoluto para a consciência’, essa construção implica uma contradição, visto que pôr o absoluto significa pô-lo como produto da construção reflexiva, portanto, pô-lo como limitado, negando-o enquanto tal precisamente pelo fato de pô-lo. (DS, 16) Mas a tarefa da reflexão enquanto instrumento da razão especulativa é, a uma só vez, que a reflexão seja ‘a mediação dessa contradição’, e que ela se torne ‘subjetivamente tão completa quanto [objetivamente] o seu produto, o absoluto construído na consciência’ o é. (ibid.) Ora, se a reflexão se torna subjetivamente co-extensiva ao absoluto reconstruído por ela na consciência como uma totalidade de determinações do pensamento, Hegel pode dizer que ela, na medida em que é especulação, ‘se aniquila (*vernichtet*) a si mesma enquanto reflexão e [aniquila] todo ser e tudo o que é limitado, ao referi-los ao absoluto’ (DS, 17). Ao mesmo tempo, é precisamente a relação do limitado ao absoluto aquilo que lhe confere uma subsistência (*ein Bestehen*) (ibid.)” (MÜLLER, 2005).

5. Consumo produtivo no *Sistema da eticidade*

Esta seção é o primeiro local onde insistiremos na hipótese de que Hegel apreende da economia política o trabalho como consumo produtivo. A formulação do *Sistema da Eticidade* é certamente a mais clara a este respeito. Antes de analisá-la, porém, cabe ressaltar que este texto impõe uma dificuldade peculiar: especialmente o movimento de sucessão de subsunções recíprocas entre intuição e conceito seguidas por um momento de indiferença entre intuição e conceito é de inspiração schellinguiana. A respeito desta última noção cabe, pois, recorrer a Schelling: “[a] identidade [que] veio da diferença é indiferença (*Identität aus Differenz hervorgegangen ist Indifferenz*)” (apud, SCHNÄDELBACH, 2000, p.77), ou seja, neste momento da formação da filosofia de Hegel indiferença é o nome da identidade/reconciliação (re)estabelecida a partir da diferença. Ademais, o texto desdobra-se numa sucessão de três momentos: a eticidade natural, o crime a eticidade absoluta; dos quais analisaremos apenas alguns trechos do primeiro destes momentos. A eticidade natural se manifesta primeiramente como impulso (*Trieb*):

Nesta subsunção vem a ser a intuição da eticidade, que é um povo, uma realidade múltipla, ou uma singularidade (*Einzelheit*), um homem singular, e com isso a retomada¹⁴ absoluta da natureza dentro de si [vem a ser] algo flutuante sobre este singular¹⁵, ou algo formal, pois o formal é justamente a unidade que não é dentro de si mesma conceito absoluto ou movimento absoluto. Ao mesmo tempo, porque esta unidade plana sobre o singular, o singular não aparece, ele não [se] abstrai, mas, ao contrário, a unidade é nele, mas está escondida nele; e ela aparece nesta contradição, que esta luz interna absoluta[mente] não destrói e não é uma com a luz universal [que] flutua sobre ele, a qual o impele para si, como [um] impulso (*Trieb*), [como uma] aspiração/ambição (*Streben*). (ibid., p.280)

Vemos que o impulso diz respeito à singularidade, porém, impele esta singularidade ao universal, é uma aspiração à universalidade. Enquanto é conceito subsumido sob a intuição, o impulso é universal e interno (ibidem); já enquanto é

¹⁴ Ao que tudo indica ocorreu um lapso dos editores alemães da GW, o termo “Zurücknehmen” aparece repetido.

¹⁵ A frase é ambígua: “etwas über diesem einzelnen schwebendes”. O “flutuante” pode ser tanto o algo quanto o singular, no entanto, a continuação (“oder etwas formelles”) dá a entender que o “schwebendes” qualifica o “etwas”.

intuição subsumida ao conceito, o impulso lida com o particular externo, é relação a um objeto (ibidem).

Em ambos a eticidade é um impulso, isto é, ele vem a ser α) não absolutamente um com a unidade absoluta, β) ele concerne ao singular [e] γ) vem a ser satisfeita neste singular, [uma vez que] esta satisfação singular é [ela] mesma totalidade; mas δ) ao mesmo tempo ultrapassa sobre ele mesmo, sendo este ultrapassar, porém, aqui em geral algo negativo, indeterminado. (ibidem)

Voltamos a encontrar a duplicidade do impulso: α) o indivíduo não é o todo (o povo, mencionado acima), de forma que, o impulso, β) ao dizer respeito a ele, γ) deve ser satisfeito neste nível, porém δ), ao ser satisfeito, o impulso impele o indivíduo de volta à universalidade, mas uma universalidade que aparece a ele, neste primeiro momento, como algo negativo em geral, como pura indeterminação. A satisfação do impulso aparece então como uma primeira reconciliação entre intuição e conceito, implementando uma totalidade natural – ao satisfazer o impulso, o indivíduo se mantém vivo –, contudo, neste nível, tal satisfação é meramente “formal”, isto é, ainda plenamente determinada, não sendo capaz de operar com a indeterminação que foi experimentada. Deste modo, a única vida que se implementa é a do próprio indivíduo satisfeito (a vida “permanece interior”), uma vez que o objeto foi plenamente aniquilado pelo consumo do indivíduo (ibid., p.281). Ao contrário, a verdadeira identidade exige que a universalidade seja plenamente posta, para isso é necessário que a diferença seja apreendida pela identidade gerada pela satisfação. Isso ocorrerá a partir da potência prática, cuja

essência é que o sentimento (não aquilo que se chama de sentimento ético) [seja] um plenamente singular e particular, mas enquanto tal seja dividido (*getrennt*), uma diferença (*Differenz*) que não é para ser suspensão de outra forma que através de sua negação, a qual é a separação (*Trennung*) em subjetivo e objetivo, tal ser suspenso é ele mesmo uma singularidade completa e [uma] identidade indiferenciada (*differenzlose*). (ibidem)

Ora, este “sentimento da separação/divisão é a carência; o sentimento enquanto ser suspenso da mesma é o gozo” (ibidem). Este gozo, todavia, apenas será verdadeira superação se instaurar uma identidade absoluta, isto é, se provier da diferença. Caso contrário termos um gozo de uma carência singular, o que resultará na permanência deste indivíduo na mera eticidade natural:

o sentimento prático, ou o gozo, uma identidade carente de intuição e de diferença, e portanto, carente de razão, a qual, portanto, dirige-se à aniquilação do objeto, e

igualmente é uma completa indiferença do sujeito, sem resgate de um dos meios opostos unificados dentro de si para o ético, portanto a retomada da intuição dentro de si mesma.

αα) a carência é aqui uma singularidade absoluta, um sentimento limitado (*einschränkendes*) ao sujeito, que pertence exclusivamente à natureza, cuja multiplicidade e sistema não cabe aqui apreender. Comer, beber. (ibid., pp.282-3)

Isso ocorre porque a diferença (entre interno e externo) instaurada pela carência é meramente particular “e este exterior é simplesmente (*schlechthin*) determinado segundo a determinidade do sentimento (comestível, bebível)” (ibid., p.283). Neste consumo instaurado pela carência o objeto é plenamente aniquilado, mas de forma a prover um gozo “pura[mente] sensível; a saciedade (*Sättigung*) que é a restauração da indiferença e vacuidade do indivíduo, ou sua possibilidade nua (*blossen*), de ser ético ou racional” (ibidem). Neste nível, portanto, o indivíduo consumidor vale como imediatamente universal e esta universalidade permanece como que intocada pela particularidade do objeto sensivelmente determinado: “o sujeito (...) permanece em si um indiferente, ele é o universal, a potência, aquele que subsume”, já o objeto “é determinado [como] puro ideal, [sendo] simplesmente aniquilado” (ibidem). No entanto, mesmo que não atinja a identidade absoluta almejada, este consumo instaurado pela carência sensível abre caminho para que a universalidade se desenvolva para além da vacuidade do eu=eu: “o gozo permanece, segundo sua essência, prático e se diferencia do sentimento de si (*Selbstgefühl*) absoluto, na medida em que provém da diferença e, neste respeito, é em si (*in ihm*) uma consciência da negatividade do objeto” (ibidem).

Este é um dos pontos centrais da análise hegeliana das carências – o desejo sensível, particularizado – o contato com a multiplicidade de objetos que as satisfazem abre o espaço para uma universalidade que não será mera identidade formal (eu=eu), identidade vazia, vacuidade; mas, ao contrário, uma universalidade que advenha da diferença e mesmo da multiplicidade destes objetos.¹⁶ É neste sentido que devemos compreender uma nota marginal de Hegel: “Desejo [é] a determinação ideal do

¹⁶ A este respeito podemos facilmente estabelecer a continuidade entre esta formulação de 1802-3 e a de 1821 na *Filosofia do Direito*: lá, o que distingue o homem dos animais é o ir além de seu “círculo restrito de meios e modos de satisfação de suas carências” (HW7, §190). De fato, as carências multiplicam-se pelo refinamento próprio ao homem: “O entendimento que apreende as diferenças introduz a multiplicação nestas carências, e, visto que o gosto e a utilidade se tornam critérios de apreciação, as próprias carências, também, são afetadas por eles. No fim das contas, não tanto o carecimento, mas a opinião que tem de ser satisfeita (...). Na multiplicação das carências reside exatamente a inibição (*Hemmung*) do desejo, pois, quando os homens consomem muitas coisas, o ímpeto para uma delas, de que careciam, não é tão forte, e isso é um signo (*Zeichen*) de que a necessidade constringente não é tão imperiosa” (ibidem, adendo).

objeto”¹⁷ (ibid., p.282). O desejo instaura no objeto uma idealidade que será posteriormente desenvolvida em três momentos: “ $\alpha\alpha$) enquanto intuir prático negativo (trabalho); $\beta\beta$. [enquanto] diferença (produto e posse); $\gamma\gamma$. [enquanto] instrumento (*Werkzeug*)”¹⁸ (ibid., p.284). Com efeito, se a identidade gerada por este consumo aniquilante apenas reinstaura a universalidade abstrata do sentimento de si e a particularidade do objeto que satisfazia o comer, o beber, etc; há um tipo de consumo que não simplesmente aniquila o objeto, mas que o repõe:

a aniquilação do objeto ou da intuição, mas como momento de tal modo que esta aniquilação é substituída (*ersetzt*) por uma outra intuição ou objeto; ou [seja,] a identidade pura, [a] atividade do aniquilar é fixada; nela mesma, portanto, é abstraído do gozo, isto é, [o gozo] não se realiza; pois aqui cada abstração é uma realidade[,] um ser; o objeto não é aniquilado enquanto objeto em geral (*als Object überhaupt*), mas [é aniquilado] de tal modo que um outro [objeto] é posto em seu lugar; pois neste aniquilar, enquanto [aniquilar] da abstração, não está o objeto, ou ele não é o gozo. Este aniquilar, porém, é o *trabalho*; através do qual o [objeto] determinado pelo desejo é suspenso, na medida em que para si, um [objeto] não determinado pelo desejo é real para si, e o ser determinado é posto objetivamente através do desejo como intuição. (GW5, p.284)

Impossível ser mais claro: o trabalho é o consumo onde a aniquilação do objeto não é completa, onde “o objeto não é aniquilado enquanto objeto em geral, mas [é aniquilado] de tal modo que um outro [objeto] é posto em seu lugar”. Voltamos a reiterar, trabalho é um consumo que produz um objeto – num certo sentido, precisamente ao reproduzir a objetividade. Mais,

¹⁷ O amor é apresentado exatamente neste contexto: “A aniquilação da forma própria é recíproca (*gegenseitig*), mas não absoluta[mente] igual; cada (*es*) um se contempla no outro, ao mesmo tempo como um estranho, e este é o *amor*; a inconceituabilidade (*Unbegreiflichkeit*) deste seu ser de si (*selbstseyns*) num estranho pertence, portanto, à natureza, não à eticidade, pois esta é em relação ao (*Beziehung auf*) diferente, igualdade absoluta de ambos; em relação ao (*Beziehung auf*) ser um, ser um absoluto pela idealidade; aquela idealidade da natureza (*Naturidealität*), porém, permanece na desigualdade e portanto no desejo, no qual o um é determinado como um subjetivo, o outro como um objetivo” (GW5, p.289). Repare que o desejo é a primeira manifestação da idealidade da natureza, aquela idealidade que permanece na desigualdade e não implementa a identidade entre ambos: tal implementação caberá ao trabalho.

¹⁸ Como de praxe em Hegel, este movimento completo já tinha sido apresentado no início da seção: “Se o sentimento é apresentado enquanto subsumido ao conceito, então é apresentado o conceito formal dele: este é propriamente (*eigentlich*) seu conceito, que foi acima estabelecido (*aufgestellt*); que [são dados]: α) o ser superado do pleno [e] absoluto idêntico [e] inconsciente (*bewusstlosen*), a separação/divisão e esta separação/divisão enquanto sentimento ou carência[;] β) a diferença frente a esta separação/divisão, mas aquela (*welche*) diferença é negativa; a saber, uma aniquilação (*Vernichtung*) da separação/divisão; pois um aniquilar (*Vernichten*) do subjetivo e [do] objetivo, [um aniquilar] da intuição objetiva empírica, segundo a qual o objeto da carência é do lado de fora (*ausserhalb*), ou [seja,] o esforço (*Bemühung*) e o trabalho (*Arbeit*); γ) o SER aniquilado (*VernichtSEYN*) do objeto; ou a identidade dos dois primeiros momentos; sentimento consciente, isto é, um *gozo* que proveio (*herkommt*) da diferença” (ibid., p.282).

no trabalhar é posta a diferença do desejo e do gozo; este é inibido/refreado (*gehemmt*) e adiado, ele vem a ser ideal, ou uma relação e nesta relação através do trabalho é imediatamente posto emergindo; 8) a referência/relação (*Beziehung*) do sujeito ao objeto, ou a determinação ideal deste último pelo desejo; isto é a *tomada de posse*; 9) em seguida a aniquilação real de sua forma, pois permanece o objetivo ou a diferença, ou [seja,] a atividade do trabalho mesma, finalmente 1) a *posse do produto*, ou a possibilidade de aniquilar o produto enquanto um [real para si]¹⁹, seja através daquela primeira relação conforme (*Beziehung*) à sua matéria, seja pela segunda [relação] da aniquilação de sua forma, e do dar forma (*Formgebung*) pelo sujeito, – e [possibilidade] de passar ao gozo, que permanece, porém, totalmente ideal. (GW5, pp.284-5)

O trabalho permite a introdução do momento ideal na matéria ao dissociar desejo e gozo pelo adiamento deste último.²⁰ Isolados, tanto desejo quanto o gozo podem ser analisados pelo entendimento, o que resultará no seu refinamento (ver o tema da multiplicação das carências, Cap.5 seção 2). Este processo tem como contrapartida necessária o dar forma (*Formgebung/Formierung*) ao objeto pelo trabalho que consiste no processo de adequação daquele a um desejo já previamente idealizado. Na realidade, desejo e objeto que o satisfaz estão numa relação de ação recíproca (*Wechselwirkung*): novas carências exigem novos objetos que os satisfaçam, mas muitas das novas carências são criadas porque os objetos permitem ao entendimento analisá-los²¹ e com eles aos desejos. Adiantando uma questão que aparecerá mais à frente, podemos apontar que o mesmo ocorre no campo da linguagem: a introdução da escrita alfabética permite a decomposição das palavras em seus elementos mais simples (fonemas) e com isso sua organização a partir de critérios racionais (gramática) (Cap.7, seção 3). Em ambos os casos, o resultado é a realização desta idéia, a espiritualização do mundo objetivo através do trabalho (e da linguagem).

Concomitantemente a esta transformação do mundo, o trabalho funciona também como segundo momento da noção jurídica de posse: por não aniquilar a objetividade em geral, mas sim, por conformar o objeto em posse do trabalhador a

¹⁹ Colchetes da edição alemã.

²⁰ No próximo capítulo veremos que a definição de trabalho da *Fenomenologia do espírito* insiste precisamente neste aspecto.

²¹ Isso vale especialmente para objetos mecânicos como um relógio. É o aumento da precisão pelo estudo e refinamento do mecanismo de funcionamento dos relógios que traz consigo a carência de uma maior precisão na determinação do horário (que traz consigo a exigência de meios de transporte mais rápidos, por exemplo). Este movimento será reforçado pelo processo de divisão do trabalho que analisaremos abaixo.

algum desejo particular, o trabalho permite ao possuidor do objeto trabalhado gozar dele de acordo com seu arbítrio.

A tomada de posse é o ideal deste subsumir, ou o repouso (*Ruhe*) dele, [já] o trabalho [é] a realidade, ou o movimento, o entrar do sujeito subsumante na realidade do objeto; o terceiro, a síntese, é a posse e o conservar (*Aufbewahren*) e o poupar (*Spahren*) do objeto; neste [último momento] está a determinação ideal, de acordo com o primeiro momento, mas como real no objeto, de acordo com o segundo [momento]. (ibid., p.285)

Trabalho e posse estão, portanto, numa relação de movimento e repouso e de idealidade e realidade que analisaremos com mais calma no capítulo 5 – da mesma forma que tematizaremos o terceiro momento apontado acima, qual seja, o instrumento. Tendo isso em vista, gostaríamos de terminar este capítulo aproximando esta noção de trabalho da reflexão entendida em seu duplo sentido.

6. Da reflexão ao trabalho do espírito

Em princípio, não é difícil aproximar o trabalho compreendido como consumo produtivo da reflexão – entendida em seu duplo sentido – tal qual tematizada pelo jovem Hegel. Ambos podem ser tomados de maneira isolada: a reflexão própria ao juízo determinante; o trabalho enquanto produção de um bem determinado.²² Ambos, ainda em seu isolamento, podem ser apreendidos de maneira abstrata: a reflexão própria ao sujeito transcendental que o opõe à coisa em si (ou que estabelece a oposição entre finito e infinito); o trabalho dividido (manufatura de alfinetes) que é tanto mais produtivo quanto mais simples. Ambos, em sua relação para com uma instância que os engloba enquanto momento: a reflexão compreendida como instrumento da razão; o trabalho compreendido como capital circulante.²³ Ademais, o instrumento também é englobado pelo capital na figura do capital fixo – e se notarmos que, conforme a divisão do trabalho aumenta, o instrumento se transforma em máquina temos um instrumento que é um movimento (tal como a reflexão instrumentalizada pela razão).

Como esta questão aparece em Hegel? Lembremos que, no *Escrito sobre a diferença*, Hegel parte da cisão como “fonte da carência da filosofia” (HW2, p.20). Como veremos com mais calma nos próximos capítulos, o trabalho pode ser

²² Em linguagem marxiana: o trabalho concreto, produtor de valores de uso.

²³ É Marx quem isola o trabalho do ponto de vista do processo de reprodução do capital com a categoria de capital variável – em oposição ao capital constante. Para economistas não-marxistas a distinção é entre capital circulante e fixo, tendo como unidade diferenciadora não a teoria do valor-trabalho, mas o ciclo produtivo.

apresentado como a atividade de mediação que permite a satisfação das carências particularizadas do homem (HW7, §196; HW10, §483). A carência de habitação, por exemplo, é satisfeita pelos trabalhos envolvidos na construção de uma casa; a carência de locomoção é satisfeita pelos trabalhos envolvidos na produção de vias e meios de transporte, etc. Mas e a carência da filosofia?

Pode se determinar com mais exatidão a carência da filosofia assim: o espírito tem por objetos, enquanto [espírito] que sente e intui, o sensível; enquanto fantasia, imagens; enquanto vontade, fins, etc. É porém, na oposição, ou pelo menos na diferença dessas formas de seu ser aí e de seu objeto, que o espírito dá satisfação à sua interioridade suprema, ao pensar, e ganha o pensar por seu objeto. Desse modo, o espírito vem a si mesmo, no mais profundo sentido da palavra, porque seu princípio, sua ipseidade sem mescla, é o pensar. Mas nesse seu empreendimento acontece que o pensar se enreda em contradições; isto é, perde-se na rígida não identidade dos pensamentos: por isso não atinge a si mesmo, [mas] antes fica preso em seu contrário. A carência superior vai contra esse resultado do pensar [que é] apenas do entendimento, e está baseada em que o pensar não se abandona, fica fiel a si mesmo nessa sua perda consciente de seu ser junto a si (*Beisichseins*), ‘para que ela vença’, [e] leve a termo no pensar mesmo a resolução de suas próprias contradições. (HW8, §11)

Com efeito, “O refletir/meditar (*Nachdenken*), na medida em que visa a proporcionar satisfação (*Genüge zu leisten*) a essa carência é o pensamento propriamente filosófico, o pensamento especulativo” (HW8, §9). A ciência especulativa surge então como a riqueza gerada por um trabalho puramente reflexivo que toma as ciências particulares ora como matéria-prima – mas matéria que já é produto de um ciclo anterior de reflexão –, ora como instrumento:

A relação da ciência especulativa com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências, as leis, os gêneros, etc, e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras. (HW8, §9, anotação)

Atividade científica/filosófica que produz um mundo (HW8, §8) e que será, ao final da *Fenomenologia do espírito*, designada de trabalho: “O movimento, que faz surgir a forma de seu saber de si, é o trabalho que o espírito executa como história efetiva” (PG, p.559; FE, §803). História que, ao ser rememorada, resulta no trajeto fenomenológico de constituição do saber absoluto (Cap.7). Estamos aqui muito próximos do juízo do jovem Marx (Introdução), de que seria a apreensão do fazer

filosófico como trabalho que permitiria a Hegel reformular toda a história da filosofia.²⁴ A questão toda consiste em determinar como esta apreensão ocorre.

Uma das características mais marcantes do período frankfurtiano de Hegel é sua recusa sistemática ao conhecimento teórico o acesso ao absoluto. Apenas ao agir religioso era garantida a possibilidade de ascensão ao absoluto – isso é verdade ao menos até 14 de setembro de 1800, data da redação do *Fragmento de um sistema*.²⁵ Já na *Advertência prévia* (*Vorerninnerung*) do *Escrito sobre a diferença*, ao contrário, a recuperação mesma do destino da filosofia kantiana nas mãos de Fichte – a separação do espírito da letra – já indica que o saber teórico será de alguma forma reabilitado, o que é feito, neste primeiro momento, a partir da constatação de que a razão é uma e perfaz uma totalidade, que cabe à filosofia apreender: “cada filosofia é em si completa e tem, como uma autêntica obra de arte, a totalidade em si” (HW2, p.19). Há aqueles que vêem na história da filosofia nada mais que a mera sucessão de pontos de vista e opiniões, ou que se baseiam numa “representação da filosofia segundo a qual esta seria uma espécie (*Art*) de arte artesanal (*Handswerkkunst*), que se deixaria aperfeiçoar através de sempre novos procedimentos técnicos (*Handgriffe*) descobertos” (HW2, p.16). De fato, ela não é nem uma “arte mecânica (*mechanisches Kunst*)” passível de “perfectibilidade (*Perfektibilität*)”²⁶, nem o “racional é uma coisa própria (*eigentlich*)”, que cada filósofo buscaria expor em seu sistema²⁷ (ibid., p.17). Como vimos acima, “a razão que encontra a consciência prisioneira de particularidades, só se tornará especulação filosófica na medida em que se elevar a si mesma e se confiar a si mesma e ao absoluto, que se tornará ao mesmo tempo seu objeto” (HW2, p.19).

²⁴ É também na figura de uma história que a ciência é apreendida por Hegel, história que tem no fazer de um artesão sua base: “É na figura peculiar de uma história exterior que o nascimento e o desenvolvimento da filosofia são representados como história dessa ciência. Essa figura dá aos graus de desenvolvimento da idéia a forma de uma sucessão contingente e, digamos, de uma simples diversidade dos princípios e de seus desenvolvimentos nas respectivas filosofias. Mas o artesão desse trabalho de milênios é o espírito vivo e uno cuja natureza pensante é trazer à sua consciência o que ele é; e quando isso se tornou seu objeto, [sua natureza pensante é] ser, ao mesmo tempo, elevado a cima dele, e ser em um grau superior” (HW8, §13).

²⁵ Ao final do fragmento lemos: “A elevação da vida finita à vida infinita somente poderia ser uma elevação acima da vida finita. O infinito seria, assim, o mais completo, na medida em que ele fosse contraposto à totalidade, isto é, à infinitude do finito – não na medida em que esta contraposição fosse suspensa em bela unificação, mas sim em que a unificação estivesse suspensa e a contraposição fosse um parir do eu acima de toda natureza, ou seja, a dependência, com mais correção: a relação a uma essência acima de toda natureza. Esta religião pode ser sublime e extraordinariamente assustadora, mas não humanamente bela” (HW1, p.426).

²⁶ Hegel reedita esta crítica no primeiro parágrafo da Introdução da FE ao abordar a questão do instrumento (*Werkzeug*) da filosofia (PG, pp.63-4; FE, §73).

²⁷ “Quem está prisioneiro da particularidade, só vê nos outros particularidades” (HW2, p.17).

Cabe destacar, contudo, que o que permite a Hegel compreender a razão como esta totalidade orgânica (HW2, p.30) é a aproximação com o conceito de vida tal qual formulado em Frankfurt. Vimos que mesmo em *A constituição alemã (Die Verfassung Deutschlands)*, escrito entre 1800-02, a noção de trabalho não é apresentada, sendo a influência da economia política restrita ao tópico da sociedade civil, particularmente do estamento industrial. Como veremos nos próximos capítulos – num movimento que se inicia com o *Sistema da eticidade* e segue até Berlim –, não apenas a multiplicação das carências, mas toda a sociedade civil estará intimamente ligada à progressiva divisão e abstração do trabalho – numa leitura que nos aproximará da tradição de leitura iniciada com Rosenkranz. Contudo, sem descartar o diagnóstico do jovem Marx, apresentamos aqui uma hipótese mais cautelosa: as limitações intrínsecas à vida (Cap.3, seção1) ainda não eram plenamente visíveis a Hegel por ocasião da redação do *Escrito sobre a diferença*; limitações estas que foram ultrapassadas pela absorção da noção de trabalho como consumo produtivo.

Cap.3 – O trabalho na dialética do senhor e do escravo

*Na luta pelo reconhecimento
a prova absoluta da liberdade é a morte.*

Enciclopédia, §432, adendo

1. A vida como pano de fundo da subjetividade

Neste capítulo buscaremos demonstrar o papel desempenhado pelo trabalho na superação dos impasses de reconhecimento gerado pela luta entre autoconsciências. A maneira mais fácil – e adequada – de fazê-lo é seguir a dialética do senhor e do escravo tal qual ela é apresentada na seção autoconsciência da *Fenomenologia*. Para isso é interessante começar lembrando *esquemáticamente* (e de forma alguma buscando esgotar a questão) o que está em jogo na passagem da seção consciência à seção autoconsciência:

- 1) na seção autoconsciência ocorre a primeira aparição do espírito, como um “eu que é nós, nós que é eu” (PG, p.140; FE§177);
- 2) nesta passagem Hegel opera um deslocamento de tópicos e temas próprios à uma filosofia teórica para aqueles próprios à uma filosofia prática. Nesse sentido vale lembrar que nas figuras da consciência (certeza sensível, percepção e entendimento) é questão a apreensão de um objeto que estaria posto de maneira autônoma em relação ao sujeito; por outro lado, o aparecimento repentino do desejo, em conjunto com o desdobramento de noções como vida, morte, reconhecimento, serviço, trabalho, etc, nos apontam para o campo próprio a uma filosofia prática¹;
- 3) esse deslocamento serve para que Hegel possa tematizar corretamente o resultado da seção precedente: o fundamento deve ser apreendido como um estrutura reflexiva e

¹ “What Hegel suggests in the most famous section of the PhG [ie., na seção Autoconsciência], is that to understand any such self-legislated condition [ie., a percepção transcendental como o fundamento de toda experiência possível], we must understand the requirements for a self-conscious subjectivity, and the issue of the objectivity of those requirements, in a much broader way, a way that takes account of the impossibility of grounding a subject’s spontaneous, transcendently required constitution of experience in pure intuition. We must understand what subject *desires* in its interchange with the world, and the way in which its satisfaction with its desires and strategies for satisfying them are mediated by its experience of other subjects. That is, the questions of what, specifically, experience cannot force a subject to give up, a principle that is originally constitutive of experience, and why it counts as such a principle, are questions that for Hegel can be fully answered only by taking into account, in some transcendently appropriate way, the issues of desire, satisfaction, and other” (PIPPIN, 1988, p.134).

infinita², afinal “quando finalmente ela [a infinitude] é objeto para a consciência, como aquilo que ela é, então a consciência é autoconsciência” (PG, p.126; FE, §163);

4) esta estrutura reflexiva e infinita é a única capaz de dar conta das dicotomias próprias à modernidade;

5) mas, para isso, Hegel deverá encaminhar a apresentação no sentido de mostrar que as experiências centrais à autoconsciência são duas:

- a) a experiência da independência do seu objeto;
- b) a experiência de que este objeto duplica a sua estrutura.

Que a autoconsciência é uma estrutura reflexiva é evidente: a única forma de ela tomar a si mesma como objeto é a partir de uma reflexão (PG, p.133 e p.138; FE, §167 e §173). O fundamental desta segunda experiência, no entanto, é que o objeto (o mundo sensível) também opera nele mesmo uma reflexão:

Para nós, ou em si, o objeto que para a autoconsciência é o negativo, do seu lado, retornou sobre si mesmo; como do outro, a consciência também. Através desta reflexão dentro de si (*in sich*) ele [o objeto] adveio vida. O que a autoconsciência diferencia de si como ente não tem apenas, enquanto é posto como ente, o modo da certeza sensível e da percepção [i.e., os momentos conservados da consciência], mas é também ser refletido sobre si, e o objeto do desejo imediato é um vivente (*Lebendiges*). (PG, p.135; FE, §168)

Ao menos desde Frankfurt, “uma das primeiras maneiras de definir o modo de anulação de tais dicotomias [próprias à modernidade] foi a tematização de uma espécie de solo comum, de fundamento primeiro, a partir do qual sujeito e objeto se extrairiam (...) [que] era a vida” (SAFATLE, 2009). Neste momento da FE, Hegel compreende a vida a partir da oposição entre uma substância universal e fluida, e uma figuração particular e subsistente (o vivente) que garante à vida sua determinidade (PG, pp.137-8; FE, §171). A fluidez da vida garante que ela possa assumir todas as múltiplas figuras viventes, particulares e subsistentes. Isso num primeiro momento, pois seu desdobrar em suas múltiplas figurações demonstrará que, na verdade, é o vivente que é fluido (exatamente porque ele é mortal, isto é, está sujeito ao processo da vida, o ciclo de nascimento, desenvolvimento, reprodução e morte) e a substância é que é subsistente (exatamente porque transcende o vivente e permanece). Devemos destacar três coisas: em primeiro lugar, “há um conflito interno à vida entre determinação e indeterminação” (SAFATLE, 2009); em segundo, compreendemos porque a vida é a primeira

² Lembremos que, para Hegel, a infinitude afirmativa não consiste num conjunto aberto (como o conjunto dos números naturais ou reais – isto é a má infinitude), mas sim um todo que é capaz de portar em si mesmo aquilo que o nega, o seu outro, sem se destruir.

manifestação da infinitude afirmativa (ela é capaz de suportar em si mesma aquilo que a nega, a morte); e em terceiro, o que caracterizará a vida (ao menos no nível fenomenológico) é exatamente esta inversão dos pólos – entre fluidez e subsistência –, daí Hegel afirmar que: “esta inversão (*Verkehrung*) é por sua vez a inversidade em si mesma (*Verkehrtheit an sich selbst*)” (PG, p.137; FE, §171).

É importante notar que, neste momento da apresentação fenomenológica, é apenas em conjunto que autoconsciência e vida formam um todo infinito: “A autoconsciência é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é, ao mesmo tempo, para si mesma. Assim tão independente é em si seu objeto, quanto é independente a consciência”. Isto é, cada um dos pólos é apenas um dos momentos do todo: a vida é apenas o em si, a substância que contém a diferença em si mesma, mas não é capaz de manifestá-la plenamente; já “a autoconsciência que pura e simplesmente é para si” terá de internalizar esta substância fluida que é vida para que possa tomar a si mesma plenamente. Isso será atingido através da “experiência da independência deste objeto” (ibidem; ibidem*). Insistamos nesta incompletude da vida:

O círculo (*Kreis*) [da vida] encerra-se nos seguintes momentos. A essência é a infinitude, como ser suspenso de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquieta, a independência mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade consigo mesma, a figura sólida do espaço. Porém nesse meio simples e universal as diferenças estão também como diferenças; pois essa universal fluidez só possui sua natureza negativa enquanto é um suspender das mesmas; mas não pode suspender as diferenças se essas não têm um subsistir (*Bestehen*). Justamente esta fluidez, como a própria independência igual a si mesma é o subsistir ou a substância das diferenças, que assim estão nelas como membros diferentes e partes sendo para si. (...) [O] seu ser é agora justamente aquela fluida substância simples do puro movimento de si mesmo. (PG, pp.135-6; FE, §169*)

Estes momentos subsistentes (os viventes), através dos quais a vida se diferencia de si mesma – e se dá uma figura espaço-temporal – “são para si; mas esse ser para si é antes, imediatamente, sua reflexão na unidade”. Deste modo, apenas a vida reflete-se em si mesma, não os viventes. É este momento que falta à vida: os viventes não são capazes de se autorrefletirem a partir da vida e de se porem como unidades plenamente autossubsistentes: “A unidade se dividiu por ser unidade absolutamente negativa ou infinita; e, por ser ela o subsistir, também a diferença tem independência somente nela”.

Ou seja, de fato, apenas a vida como um todo verdadeiramente subsiste e é independente, ao contrário, os viventes são dependentes da vida: “Essa independência da figura [i.e., do vivente] se manifesta como algo determinado, para outro, uma vez que ela é uma fração (*Entzweites*)” (PG, p.136; FE, §170). Apesar da manutenção de sua simplicidade – através de seu circuito (*Kreislauf*) (PG, p.138; FE, §171) –, a vida que foi compreendida no início como unidade imediata, é agora uma “unidade refletida[,] outra que a primeira”, ela é “o gênero (*Gattung*) simples que no movimento da vida mesma não existe para si como este simples; mas, neste resultado, a vida remete a (*verweist auf*) um outro que ela, a saber, à consciência para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero” (PG, p.137; FE, §172).

Esta remissão à consciência é consequência direta de sua incompletude: a vida “é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é, ao mesmo tempo, para si mesma”, isto é, ela não é capaz de autoapreender-se reflexivamente.³ Na verdade, esta reflexão da vida é a morte do indivíduo: o que falta ao gênero biológico é a capacidade de sustentar esta morte.⁴ “Esta outra vida, porém, para a qual o gênero é enquanto tal e que é para si o gênero, a autoconsciência, inicialmente é para si mesma apenas como esta simples essência, e tem por objeto a si mesma como o puro Eu”. Eis então que a autoconsciência, esta “outra vida”, parte de uma unidade imediata em direção a uma unidade refletida: “Em sua experiência (...) esse objeto abstrato [i.e., o eu] vai enriquecer-se para ela e adquirir o desdobramento que não vimos na vida” (PG, p.138; FE, §173).

2. O desejo como falta

³ O que falta a vida é a capacidade de se pôr como individualidade: não vemos a VIDA caminhando por aí como uma individualidade. A este respeito vale lembrar de uma passagem da primeira edição de *O Capital*: “Na forma III, que é a segunda forma invertida e que está portanto contida nela, a tela aparece pelo contrário como a forma genérica do equivalente para todas as outras mercadorias. É como se ao lado e além dos leões, tigres, lebres e todos os animais efetivamente reais, que agrupados constituem as diferentes raças, espécies, subespécies, famílias etc. do reino animal, existisse também o ANIMAL, encarnação individual de todo o reino animal. Tal indivíduo que compreende em si mesmo todas as espécies efetivamente existentes da mesma coisa é um UNIVERSAL, como por exemplo ANIMAL, DEUS etc” (Marx apud FAUSTO, 1983, pp.91-2). Por isso à vida não há outra alternativa a não ser remeter ao único animal que pode se pôr como um universal: o homem e seu eu.

⁴ “Mas a morte, como toda marca de injustiça, não faz mais que atestar a fraqueza do gênero biológico: longe de manifestar sua supremacia, ele só destrói por ser incapaz de comunicar-se e, com isso, manifesta apenas sua impotência para vir a ser si mesmo através de seu Outro. Não é, pois, verdadeiramente universal; não é livre potência” (A dialética pacificadora, in LEBRUN, 2007, p.105).

É neste contexto preciso – de busca pelas condições de unificação entre consciência e autoconsciência (PG, pp.134-5; FE §167) para além da unidade implementada pela vida – que devemos compreender a primeira figura da autoconsciência: o desejo.⁵

Com aquele primeiro momento, a autoconsciência é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da autoconsciência consigo mesma. Por isso o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da autoconsciência consigo mesma. Essa unidade deve advir essencial a ela, o que significa: a autoconsciência é desejo em geral. (PG, pp.134-5; FE, §167)

Em primeiro lugar, vale ressaltar que “Para Hegel, o desejo (*Begierde*) é a maneira através da qual a autoconsciência aparece em seu primeiro grau de desenvolvimento. Neste sentido, ele é, ao mesmo tempo, modo de interação social e modo de relação ao objeto”⁶ (SAFATLE, 2009). Antes de desdobrarmos as consequências desta duplicidade, perguntemo-nos sobre como Hegel compreende o desejo. Ele “vinculava-se a uma longa tradição que remonta a Platão e compreende o desejo como manifestação da falta” (idem, 2005, p.90). Numa passagem da *Enciclopédia*, particularmente clara a este respeito, Hegel afirma:

O sujeito intui no objeto sua própria falta (*Mangel*), sua própria unilateralidade – ele vê no objeto algo que pertence à sua própria essência e que, no entanto, lhe falta. A autoconsciência pode suspender esta contradição por não ser um ser, mas uma atividade absoluta.⁷ (ENC., §427)

Enquanto desejo, à autoconsciência não falta apenas algo, mas este algo diz respeito à sua essência e é intuído no objeto: “Ter a sua essência em um outro (o objeto)

⁵ No capítulo seguinte (Liberdade da autoconsciência: estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz) Hegel afirmará que “o objeto sobre o qual atuam o desejo e o trabalho é a expansão multiforme da vida, diferenciando-se em si mesmo: sua singularização e complexificação” (PG, p.152; FE, §199).

⁶ Esta dupla figura do desejo será fundamental para nossa análise do trabalho e do serviço abaixo.

⁷ Isso vale já para o organismo: “somente um vivente sente falta; pois na natureza é somente o conceito que a unidade de si mesmo e de seu determinado contraposto. Onde há limitação (*Schränke*) ela é uma negação somente para um terceiro, para uma comparação externa. Mas a limitação é falta quando num só juntamente está presente a ultrapassagem (*Darüberhinaussein*); a contradição como tal é imanente e está posta nele. Um tal que é capaz de ter em si e carregar a contradição de si mesmo, é o sujeito; isto constitui sua infinitude” (HW9, §359, anotação). A diferença é que aqui a falta não se manifesta enquanto tal – enquanto desejo de reconhecimento – mas de modo determinado e formal, como carência: “A carência é algo determinado e sua determinidade é um conceito universal, embora particularizado de maneira infinitamente variada. (...) Aquela falta formal é a excitação interna, cuja determinidade, segundo o conteúdo específico, aparece juntamente como relação do animal sobre as individualizações particulares das esferas da natureza” (HW9, §360). Sobre a relação entre carência e impulso ver o capítulo .

é uma contradição que a consciência pode suprimir por não ser exatamente um ser, mas uma atividade, isto no sentido de ser uma reflexão que, por ser posicional, toma a si mesma por objeto e, neste mesmo movimento, assimila o objeto a si” (SAFATLE, *ibidem*). De onde poderíamos supor que é através do consumo do objeto que a consciência encontra sua satisfação:

a autoconsciência é certa de si mesma somente através do suspender desse outro que se lhe apresenta como vida independente: ela é desejo. Certa da nulidade deste outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso a certeza que lhe veio a ser de maneira objetiva. (PG, p.135; FE, §174).

Através do consumo – a aniquilação deste outro – a autoconsciência faria de sua certeza (subjativa) uma verdade (objetiva). Entretanto, não é isso o que imediatamente acontece, pois:

Nessa satisfação a autoconsciência faz a experiência da independência do seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suspender desse outro (...) De fato, a essência do desejo é um outro que a autoconsciência; e através de tal experiência essa verdade veio a ser para a experiência. (PG, p.139; FE, §175)

Em primeiro lugar, a articulação entre desejo e certeza de si mesma aponta para o fato de que “o desejo não é apenas uma função intencional ligada à satisfação da necessidade animal, como se a falta fosse vinculada à positividade de um objeto natural. Ele é operação de auto-posição da consciência: através do desejo a consciência procura se intuir no objeto, tomar a si mesma como objeto e este é o verdadeiro motor da satisfação. Por meio do desejo, na verdade, a consciência procura a si mesma” (SAFATLE, 2005, p.91). Por consequência, não é qualquer objeto que será capaz de satisfazer plenamente à autoconsciência: enquanto o objeto do desejo for a vida, onde “a negação ou está em um outro, a saber, no desejo, ou está como determinidade em contraste com uma outra figura independente; ou então como sua natureza inorgânica universal” – mais corretamente, enquanto sua relação com a vida for unicamente “negativa” – o consumo não levará a uma verdadeira satisfação da autoconsciência, mas apenas a uma má infinitude, pois “essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo”. Como é através do consumo que a autoconsciência faz a experiência da independência deste objeto e, em razão desta, “a autoconsciência só pode alcançar satisfação quando este objeto leva a cabo ele mesmo a negação nele”, o único objeto, neste momento da apresentação fenomenológica, que é “em si mesmo negação” e ao

mesmo tempo “independente” é a própria consciência, “o gênero enquanto tal”. Daí porque “a autoconsciência só alcança sua satisfação em uma outra autoconsciência” (PG, p. 135; FE, §175*). Daí o desdobramento da dinâmica de satisfação do desejo numa luta por reconhecimento – consequência principal da duplicidade do desejo.

Acima, apontamos que a experiência da independência do objeto deveria ser completada pela experiência da duplicação, por parte deste objeto, da estrutura da autoconsciência. Já vimos que no consumo, a consciência experimenta a independência de seu objeto; a experiência da duplicação da estrutura do sujeito ocorrerá a partir da confrontação com outra autoconsciência.

3. O puro conceito de reconhecimento

Na seção 1 deste capítulo vimos que o resultado da seção consciência era que o fundamento deveria ser apreendido como uma estrutura reflexiva e infinita que aparece inicialmente sob o conceito de vida. À vida, porém, falta o momento do para si, e ela se vê obrigada a remeter ao eu: “Mas esta outra vida (...) inicialmente (...) tem por objeto a si mesma como o puro eu” (PG, p.138; FE, §173). Para que a autoconsciência (esta outra vida) possa se fundamentar plenamente, contudo, é necessário que ela experimente sua certeza de si como verdade, e isso ocorre através do reconhecimento: “A autoconsciência é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (PG, p.141; FE, §178). Um movimento no qual a duplicação tem papel fundamental, pois,

o desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação (*Verdopplung*), nos apresenta o movimento do reconhecimento. Para a autoconsciência há uma outra autoconsciência: ela veio para fora de si. Isto tem dupla significação: primeiro, ela perdeu a si mesma, pois ela se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela superou o outro, pois não vê o outro como essência, mas é a si mesma que vê no outro. (PG, p.141; FE, §§178-179*)

Vemos então que para Hegel todo processo de individuação passa necessariamente por uma alienação.⁸ A primeira manifestação do outro se dá como aquele que leva à perda de mim mesmo por me fazer defrontar com algo que está fora de mim. Em outras palavras, me vejo no outro, mas me vejo como outro, não como eu

⁸ Hegel não distingue entre os termos *Entfremdung* (alienação ou estranhamento) e *Entäusserung* (exteriorização), distinção que será central para (o jovem) Marx.

mesmo. Daí porque “a autoconsciência deve suspender esse seu ser outro” (PG, p.141; FE, §180*). Isso será feito a partir de um movimento duplo, que deve ocorrer nos dois pólos da relação:

esse agir de uma tem uma referência redobrada de ser tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma. A primeira autoconsciência não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente sendo para si, sobre o qual nada pode fazer para si, se o objeto não fizer o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas autoconsciências. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que a outra exige – portanto faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer só pode efetuar-se através de ambas as consciências. (PG, p.142; FE, §182)

De maneira esquemática, podemos dizer que o reconhecimento é uma reflexão duplicada que comporta quatro momentos: 1) a reflexão do ser para si no ser em si da primeira consciência, 2) a reflexão do ser para si no ser em si da segunda consciência, 3) a reflexão do ser para si da primeira consciência no ser em si da segunda consciência e 4) a reflexão do ser para si da segunda consciência no ser em si da primeira consciência. Tais momentos podem, de certa forma, ser reduzido a dois, se compreendermos o processo de uma consciência como sendo refletido pela segunda: a primeira consciência reflete-se em si mesma (momento 1), e reflete-se na segunda (momento 3). O mesmo processo apenas é duplicado pela segunda consciência (momentos 2 e 4). Notemos apenas que a segunda consciência é tão ativa no processo quanto a primeira (cf., JARCZYK&LABARRIÈRE, 1987, pp.89-90).

Eis então que tal “suspender de duplo sentido (*doppelsinnige aufheben*)” (PG, *ibid.*; FE, §181) é dependente de uma pragmática das consciências engajadas em tal processo de reconhecimento dependentente de um campo social compartilhado que garanta a significação destes atos. No próximo capítulo veremos com mais calma estas questões ao tematizarmos a obra resultante desta pragmática. Aqui, basta-nos enfatizar a duplicidade em jogo neste agir: ele “tem duplo sentido, não só enquanto é agir quer sobre si mesmo, quer sobre o outro, mas também enquanto indivisamente é o agir tanto de um quanto de outro” (PG, p.142; FE, §183). O corolário desta compreensão consiste em apontar que “Cada extremo é para o outro o meio termo (*Mitte*), mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si

e para o outro, essência imediata sendo ente para si; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação”, ou seja, “Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente” (PG, p.143; FE, §184). Tomado neste nível – do para nós –, não é de surpreender que inúmeros leitores de Hegel tenham dificuldade de compreender por que a dinâmica deste reconhecimento é conflituosa e assimétrica ao invés de pacífica e simétrica. Aliás, o próprio Hegel buscou no amor o primeiro paradigma para esta dinâmica.

4. Os limites do amor

Ainda em Frankfurt, num conjunto de textos intitulado *Esboços sobre Religião e Amor*⁹ (HW1, pp.239-54), aponta o amor como o paradigma ao qual a verdadeira religião deveria recorrer para promover seu ideal de unificação¹⁰:

Somente no amor se é um com o objeto, não se domina, nem se é dominado. Este amor, tornado essência a partir da imaginação, é a divindade. O homem cindido tem, por conseguinte, reverência, respeito por ela; o [homem] em harmonia consigo tem amor. (HW1, p.242)

O amor – entendido como esta unificação em que subjetivismo e objetivismo absolutos são suspensos – fornece assim uma alternativa à relação de reverência e respeito do homem pelo divino (pretensamente) infinito que se encontraria para fora dele: o amor é ele mesmo divino. Contudo, ao buscar desta forma suspender as cisões próprias à religião moderna Hegel acaba por cair num paradoxo: “O ideal nós não podemos pôr fora de nós, senão seria um objeto – [mas também] não somente em nós, senão não seria nenhum ideal” (HW1, p.244). Hegel entende que a solução deste dilema passa pela unificação da religião com o amor (ibidem), o que, segundo Lima, cujo comentário seguimos, aponta para

o significado comunitário da concepção hegeliana da unificação. (...) A religião tem de incorporar a validade interpessoal e intersubjetiva autêntica do amor, para além da

⁹ Seguimos a tradução de Erick Lima, in Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 2, nº3, dezembro de 2005 (sem paginação), disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev03trad.htm>.

¹⁰ “Onde sujeito e objeto, ou liberdade e natureza são pensados como de tal forma unificados que a natureza é liberdade, que sujeito e objeto não podem ser separados, aí está o divino – um tal ideal é o objeto de toda religião. Uma deidade é ao mesmo tempo sujeito e objeto, não se pode dizer dela que seja sujeito em oposição a objetos, ou que ela tenha objetos” (HW1, p.242). Ao comentar este trecho, Lima aponta para a influência da *Vereinigungsphilosophie*: “Já aqui é visível que Hegel, sob forte influência da tese hölderliniana de que a unificação “verdadeira e infinita” antecede a *Ur-teilung* ou cisão originária entre sujeito e objeto, não vê como possível o resgate da religião não-positiva dentro do paradigma racional-religioso da fé moral kantiano-fichteana” (LIMA, 2006, p.76).

dicotomia sujeito e objeto. A religião verdadeira está no sentimento de diversos sujeitos de serem um no amor. O divino, o místico e religioso estão nesta intersubjetividade, nesta comunidade de seres na qual eles perdem o caráter solipsista do indivíduo solitário e vêem-se no outro como objetos, isto é, vêem no outro a si mesmos. (LIMA, 2006, p.77)

Vimos (Cap.2, seção 2) que, ao contrário desta religião do amor, a religião positiva (de origem judaica) acaba por estabelecer uma relação aos objetos exatamente ao arrancá-los da atividade do sujeito:

O objeto do conceito moral é uma certa determinação do eu, a qual, para se tornar conceito, para poder ser conhecida [e] se tornar objeto, é contraposta ao eu [como] determinada de outra maneira, [é] considerada como acidente do eu, [e] excluída da determinação do eu que agora conhece. – Conceito é uma atividade refletida. Um conceito moral que não surgiu desta maneira, um conceito sem a atividade, é um conceito positivo. (HW1, pp.239-40)

A eficácia prática deste conceito moral esta associada unicamente a sua capacidade de provocar respeito ou temor, a partir do qual nos sujeitaríamos devido à “esperança de sermos poupados” (HW1, p.240). Do ponto de vista do amor, esta relação positiva constitui um amor pelo que está morto:

Porque este amor, em virtude do que está morto, [é] circundado apenas por matéria (*Stoff*) – a matéria em si lhe é indiferente –, e a essência dele consiste em que o ser humano seja, em sua natureza mais interior, um contraposto, um autônomo, que tudo seja para ele mundo exterior (*Aussenwelt*) – o qual é assim tão eterno quanto ele mesmo –, então decerto se modificam seus objetos, sem contudo ele jamais deixe de os ter. (HW1, p.245)

A morte é aqui associada à matéria – “A matéria (*Materie*) é, desta maneira, absoluta para o ser humano” (ibidem) – e tudo aquilo ligado à sua posse (as relações jurídicas de propriedade) é relegado à positividade e excluído do amor: “Unificação verdadeira, [o] amor propriamente dito, somente tem lugar entre vivos que se equiparam em poder e são assim completamente vivos um para o outro, e de nenhuma parte mortos em face do outro” (HW1, pp.245-6). O problema é que

os que amam estão em ligação com muita coisa morta: a cada qual pertencem muitas coisas, isto é, está em relação com contrapostos que, também para aquele que se relaciona, são ainda contrapostos, objetos. E assim eles são ainda capazes de uma múltipla contraposição na múltipla aquisição e posse de propriedade e direitos. (HW1, p.249)

Ao passo que o amor verdadeiro “é um recíproco dar e receber”, onde “Aquele que recebe não se torna por meio disso mais rico que o outro: na verdade, ele enriquece,

mas tanto quanto o outro. Igualmente aquele que dá não se torna mais pobre: ao dar ao outro, ele faz aumentar na mesma quantidade seus tesouros” (HW1, p.248). De fato, o que ocorre aqui

é uma espécie de conflito entre a entrega total – a aniquilação unicamente possível, a aniquilação do contraposto na unificação – e a autonomia (*Selbständigkeit*) que ainda está presente. Aquela se sente estorvada por esta: o amor se mostra contrariado (*ist unwillig*) pelo que é ainda separado, pela propriedade. (HW1, p.247)

Confronto que prenuncia já em Frankfurt “o embate entre a unidade ética de um altruísmo universal e o ethos egoísta próprio da esfera em que os indivíduos fazem valer seus direitos universais enquanto pessoas e buscam a satisfação de seus interesses” (LIMA, op.cit., pp.78-9), entre estado (e seus “pilares éticos” da família e da corporação) e pessoa.¹¹ De fato, nas formulações maduras de Hegel, o amor será circunscrito ao círculo familiar: “enquanto substancialidade imediata do espírito, a família tem por determinação sua unidade sensível a si (*sich empfindende Einheit*), o amor” (HW7, §158). Nela os ganhos de seus membros se cristalizam no patrimônio familiar (*Vermögen*), o qual “é propriedade comum” desta (HW7, §171) e lhe garante seu ser aí (HW7, §170). Neste contexto, a comunidade da posse indica a dificuldade em lidar com as relações de propriedade: “Aqui as personalidades se unem segundo sua singularidade exclusiva em uma só pessoa” (HW10, §519), dissolvendo assim suas determinações individuais: “a família é uma pessoa somente” (HW10, §523). Por não ser capaz de verdadeiramente lidar com as relações de propriedade a família acaba por pressupô-las e deixá-las como estão:

A comunidade bens cria a ilusão de que se suspendeu o direito à propriedade privada, o que, todavia, não se dá. (...) Hegel tende a conceber aqui o amor como uma unificação que suspende a individualidade atomista, mas, por isso mesmo, a conserva, e não a aniquila. (LIMA, 2006, p.81, nota 305).

Ora, uma vez que as determinações jurídicas são alheias a esse laço familiar (HW10, §522), sua introdução no seio desta só pode ser sentido como solvente: a educação dos filhos “à livre personalidade”, sua formação para a capacidade jurídica e

¹¹ “O texto de Hegel sugere que o conflito entre “amor verdadeiro” e “amor em vista do que é morto” seja compreendido como um conflito entre a relação ética (nos *Entwürfe* compreendida preponderantemente como relação conjugal, mas já em *Geist des Christentums* considerada num viés mais amplo como fraternidade ou amizade) e a relação contratual entre proprietários, ambas relações intersubjetivas que se diferenciam justamente pela irredutibilidade absoluta do indivíduo, característica fundamental de um mundo burguês baseado em relações de direito privado” (LIMA, 2006, p.79). Lima desenvolve sua tese no sentido de mostrar que a absorção desta esfera do direito privado num todo ético passa pela recepção crítica da teoria da interpelação (*Aufforderung*) e reconhecimento (*Annerkennung*) de Fichte.

para “fundar suas próprias famílias” (HW7, §177) é a dissolução não natural (HW7, §178) desta unidade que se funda na “vitalidade natural” (HW7, §161).

Vemos assim que as noções de vida e amor partilham um problema em comum: elas não são capazes de dar plena vazão à individualidade, vale dizer, ao princípio moderno da subjetividade. Com efeito, as duas são instâncias englobantes em que a ênfase recai no momento da unidade, de forma que o momento da diferença seja dissolvido, que a unidade seja restabelecida de modo rápido demais. Tanto na vida quanto no amor a diferença não tem espaço para se desenvolver plenamente em contradição, o que prevalece é uma unidade que não é verdadeiramente capaz de internalizar aquilo que a ela se opõe: a morte do vivente reinstaura a substância fluida e universal da vida, mas resulta na destruição da determinidade que a ela se opunha; a esfera do direito – com suas relações positivas – não é verdadeiramente internalizada nem pelas primeiras comunidades cristãs, nem pela família, o que as obriga a retraírem-se em átomos sujeitos (externamente) às mesmas relações jurídicas das quais fugiam. Isso ajuda a explicar porque caberá à relação assimétrica de dominação e submissão resultante de uma luta por reconhecimento o prosseguimento do trajeto fenomenológico – e da fundação dos estados (HW10; §433).

5. A dinâmica de reconhecimento

Se na seção 3 vimos o conceito de reconhecimento em sua forma pura, nos interessa aqui ver tal reconhecimento em sua dinâmica, vale dizer, “como tal processo se manifesta para a autoconsciência” (PG, p.143; FE, §185*). Uma leitura atenta nos mostra que o ponto fundamental é a crítica ao pensar representativo e a construção das condições para a passagem do pensamento representativo ao pensamento especulativo, a passagem da representação ao conceito. Isso explica a figura seguinte do trajeto fenomenológico ser uma consciência que pensa, para a qual “o objeto não se move em representações ou figuras, mas sim em conceitos, o que significa: num ser em si diferente, que imediatamente para a consciência não é nada diferente dela” (PG, p.152; FE, §197). Mas não nos apressemos:

De início, a autoconsciência é ser para si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si de todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser para si é [um] singular. O que é outro para ela está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. (PG, p.143; FE, §186*).

A semelhança de família com a figura da certeza sensível é marcante. Isso porque nos encontramos frente a problemas simétricos: o primeiro problema da dinâmica do reconhecimento consiste na “apresentação (*Darstellung*) de si como pura abstração da autoconsciência” (PG, p.144; FE, §187*) como puro Eu. De fato, a linguagem aparece como o campo adequado a tal operação, onde essa mesma experiência de alienação que analisaremos a seguir se repetirá. Vimos acima que a subjetividade caracterizava-se exatamente por essa indeterminação substancial. Vazio resultante da negação à toda aderência imediata à empiria, negação que significa, em certo sentido, transcendência em relação àquilo que enraíza o sujeito em situações e contextos determinados (processo visível, como veremos, na multiplicação das carências). Em suma: estamos defronte um processo de abstração. Daí que “a apresentação de si como pura abstração da autoconsciência consiste em mostrar-se como pura negação de sua maneira de ser objetiva, ou em mostrar que não está vinculado a nenhum ser-aí determinado, nem à singularidade universal do ser-aí em geral, nem à vida” (ibidem; ibidem). A autoconsciência que procurava por um fundamento incondicional, válido para além de todo e qualquer contexto ou situação determinado, encontra-o precisamente na autoconsciência enquanto figura abstrata de negação da empiria. A questão que se coloca agora é: como implementá-la? Vale dizer, como prová-la? Como a “apresentação é o agir duplicado: o agir do outro e o agir por meio de si mesmo”, tal implementação terá inicialmente dois momentos:

Enquanto agir do outro, cada um tende, pois, à morte do outro. Mas aí está também presente 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 autoconsciências é determinada de tal modo que elas se provam/verificam (*bewähren*) a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. (ibidem; ibidem*)

Não nos enganemos: essa luta de vida ou morte é, acima de tudo, um problema de autofundamentação, de autodeterminação de uma subjetividade que busca tal resultado através da negação. Cada uma das autoconsciências ao visar a vida do outro acaba por arriscar a própria vida, momento central para elevar a certeza de si mesma à verdade: a luta é o processo necessário onde ambas se verificam, se confirmam como pura certeza de si mesma, como puro ser para si. Isso ocorre porque ao visar a morte da outra, cada consciência demonstra que “para ele o outro não vale mais que ele próprio”, isto é, cada um vale o mesmo que o outro, o que permite às consciências enxergarem-se reciprocamente como tendo sua essência no outro, intuindo-se num

outro que igualmente se confirmou “como puro ser para si, ou como negação absoluta” (ibidem; ibidem). Ao fazê-lo, cada consciência descobre a si mesma no outro e pode assim completar o processo de reconhecimento. É nessa chave que devemos ler a seguinte afirmação:

Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da autoconsciência não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada na autoconsciência 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 autoconsciência independente. (ibidem; ibidem*)

Apenas se as consciências efetivamente se verificaram a si mesmas pelo arriscar suas vidas através da luta é que este processo de reconhecimento terá atingido seu objetivo pleno, qual seja, a fundamentação da autoconsciência. Caso contrário teremos um processo de interação social – o reconhecimento próprio à personalidade –, que, por si só, não implica na fundamentação absoluta buscada. Esta só será alcançada quando a consciência apreender tal movimento como a manifestação mesma da indeterminação de seu fundamento, o que só pode significar que o que verdadeiramente está em questão aqui é estrutura de sua própria existência. Não nos surpreende, então, que nos deparemos com a temática da morte: ela nos indica a manifestação daquilo que não se deixa apresentar sob a forma da representação. De fato, a morte é a primeira manifestação deste fundamento sem conteúdo determinado algum que, ao aparecer, abala o próprio modo de enraizamento do sujeito naquilo que aparece a ele como mundo.

O problema é que, se levada às últimas conseqüências, esta luta por reconhecimento redundará na aniquilação de um dos pólos e, portanto, numa queda naquela má infinitude do consumo que destruíra o objeto – com efeito, a morte de um dos combatentes é como aquele consumo aniquilante de um objeto sensível que, na realidade, apenas demonstra sua incapacidade de verdadeiramente satisfazer a falta que lhe impulsionava. A solução a este impasse reside na constatação fundamental pela autoconsciência de que “a vida lhe é tão essencial quanto a pura autoconsciência” (PG, *ibid.*; FE, §188*). O que implica numa clivagem interna à autoconsciência: por um lado, a abstração frente à vida é o que a definia; por outro, ela se vê obrigada a reconhecer a essencialidade de sua própria vida, a qual colocara em risco por ocasião

da luta. Não à toa, pois, Hegel falará aqui da “dissolução daquela unidade simples” do eu em dois momentos que “são essenciais”; porém,

como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser para si é a essência; a outra a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um outro. Uma é o senhor (*Herr*), outra é o escravo (*Knecht*). (PG, pp.145-146; FE, §189)

A dissolução da unidade do eu se manifesta num primeiro momento como relação externa entre duas autoconsciências: o “são como” do trecho indica que os pólos são meramente a exteriorização da clivagem interna à autoconsciência. Pólos que terão de ser internalizados para que a “reflexão na unidade” se complete. O que deve ser notado é que este processo de exteriorização revela de maneira mais clara o que havíamos dito acima: estamos diante de um processo de interação social que é, ao mesmo tempo, processo de formação da autoconsciência. Isso porque, para Hegel, modos de socialização e processos de constituição do eu necessariamente convergem.

Nos parágrafos seguintes Hegel procurará dar conta dos desdobramentos da dissolução da unidade inicial do eu simples, o que ocorre pela confrontação entre duas perspectivas distintas: num pólo o senhor, no outro, o escravo. Inicialmente lembremos que o senhor precisa afirmar sua independência e sua dominação no interior de dois processos: frente à outra autoconsciência, o escravo, e frente ao objeto – que aparece aqui necessariamente como objeto do desejo.

O senhor se relaciona com este dois momentos: com uma coisa enquanto tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial. Portanto o senhor:

- a) como conceito da autoconsciência é relação imediata do ser-para-si; mas,
- b) ao mesmo tempo como mediação, ou como um ser-para-si que só é para si mediante um outro, se relaciona
- a') imediatamente com os dois momentos; e
- b') mediatemente, com cada um por meio do outro. (PG, p.146; FE, §190*)

O senhor se relaciona de maneira dupla com ambos, escravo e coisa. Imediatamente, o senhor domina o escravo por tê-lo vencido na luta e domina a coisa por ter negado a sua própria natureza (isto é, arriscado a vida) e feito valer-se como puro ser para si na luta. Mediatemente, o senhor domina a ambos através de um silogismo – que se desdobra de modo diferente conforme o termo médio (*Mitte*) –: domina o escravo através de seu domínio sobre a coisa e domina a coisa através de seu domínio sobre o escravo. O senhor domina o escravo “por meio do ser

independente [i.e., da coisa], pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisa” (PG, p.146; FE, §190); como o escravo vê sua essencialidade na coisa natural – a ponto de aceitar submeter-se ao senhor para não ver esta naturalidade negada de maneira abstrata (através da morte) – o senhor o domina ao dominar esta coisa – o que é conseguido através da negação do valor essencial desta coisa. Igualmente o senhor domina a coisa, pois interpõe o escravo entre ele e ela, obrigando-o a elaborá-la de acordo com seu desejo. Ora, negar e dominar a coisa significa consumi-la. Consumo cujo resultado aparece “como a pura negação, ou como puro gozo (*Genuss*)” (ibidem; ibidem), vale dizer, como satisfação do desejo e implementação da certeza de si. Todavia, o senhor só poderá realizar verdadeiramente sua certeza de si mesmo se esta coisa duplicar a estrutura da autoconsciência. A astúcia do senhor consiste precisamente em interpor o escravo entre ele e a coisa: “o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha” (PG, pp.146-147; ibidem).

Deste modo, o senhor terá ao seu dispor a única coisa que pode satisfazer seu desejo de autoposição, uma coisa trabalhada. Todavia ele cai numa espécie de impasse existencial que consiste em depender da mediação do outro para realizar uma satisfação que se quer imediata. A consciência inessencial fornece a verdade da certeza de si mesmo do senhor. A verdade de sua independência é, pois, dependência e a verdade de sua imediatez é, pois, mediatez. Assim vemos como “é claro, ao contrário, que ali onde o senhor se realizou plenamente, tornou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente” (PG, p.147; FE, §192).

Voltando ao esquema de quatro momentos do processo de reconhecimento e supondo que o senhor é a primeira consciência e o escravo a segunda, encontramos apenas dois vetores: o momento 2 (a reflexão do ser para si no ser em si da segunda consciência), isto é, a posição do escravo através de seu trabalho; e o momento 3 (a reflexão do ser para si da primeira consciência no ser em si da segunda consciência), isto é, a posição do senhor através da consumação e do gozo da coisa trabalhada pelo escravo (JARCZYK&LABARRIÈRE, 1987, pp.110-2). Daí porque Hegel afirma que “para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que

também faria sobre o outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual” (PG, *ibid.*; FE, §191). Daí porque “a verdade da consciência independente é consciência escrava” (PG, *ibid.*; FE, §193). O que implica no deslocamento da perspectiva para o outro pólo da relação e o início da análise da experiência do escravo. Esta consciência escrava

sem dúvida, (...) aparece de início fora de si, e não como verdade da autoconsciência. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, se mostrará, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência. (PG, pp.147-148; FE, *ibid.**)

De modo que será pelas vias da servidão que caberá à autoconsciência dar continuidade ao seu trajeto fenomenológico.

6. O trabalho na dialética do senhor e do escravo

Após a luta por reconhecimento, Hegel insiste que a essencialidade do escravo está depositada no senhor – “para a consciência escrava, o senhor é a essência” (PG, p.148; FE, §194) –, cabendo ao último, portanto, o gozo da coisa trabalhada; já ao primeiro cabe o trabalho:

para o senhor, através desta mediação, a relação imediata advém como a pura negação da coisa, ou como o gozo – o qual consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente a dependência da coisa, e puramente goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha. (PG, pp.146-7; FE, §190)

O escravo, ao adequar a coisa ao desejo do senhor, ao produzir um objeto útil, transforma-a de uma coisa independente a uma coisa dependente deste desejo. Se o desejo é falta de algo essencial, falta que é satisfeita através do consumo, ao consumir algo dependente – do desejo e do trabalho que o formou –, o senhor torna-se dependente. Na verdade, o que o senhor conseguiu foi experimentar a nulidade do objeto e se colocar como a certeza imediata que ele era anteriormente: o senhor realizou o momento negativo do desejo, a aniquilação da coisa; mas de um “objeto que não corresponde ao seu conceito; [fica] claro, ao contrário, que ali onde o senhor se realizou plenamente, tornou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente” (PG, p.147; FE, §192), isto é, ele tornou-se dependente do escravo.

Já enfatizamos que ao analisarmos o trabalho do escravo devemos focar no medo da morte, “uma angustia não por isso ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois [a autoconsciência escrava] sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou” (PG, p.148, FE, §194). No entanto, apenas tremer diante da morte não é suficiente: “aquela consciência não é só essa universal dissolução em geral, mas ela se implementa efetivamente no servir (*im Dienen*); [servindo,] suspende em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando, o elimina (*und arbeitet dasselbe hinweg*)” (ibidem). Devemos ter cuidado ao comentar esta passagem. Nossa sugestão de compreensão consiste em afirmar, esquematicamente, que serviço e trabalho são dois processos distintos atuando em paralelo. Vimos acima que o desejo é ao mesmo tempo modo de interação social e modo de relação ao objeto: o serviço é o desenvolvimento do desejo na primeira destas funções; o trabalho na segunda. Assim, poderíamos afirmar que o agir do escravo é o trabalho feito a serviço do senhor. Este serviço poderá ser em nome de um senhor particular ou de um senhor absoluto. Já o trabalho deve ser apreendido enquanto o desenvolvimento do desejo como relação ao objeto:

O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o 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 [i.e., essa satisfação é alcançada por um consumo que apenas repõe o sujeito enquanto certeza imediata ($Eu = Eu$) e reinstaura o desejo, num processo de má-infinitude]. O trabalho, ao contrário, é desejo inibido/refreado (*gehemmte Begierde*), um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma (*bildet*)¹². A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente (*Bleibende*), porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio termo negativo, ou agir formativo é, ao mesmo tempo a singularidade, ou o puro ser para si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a

¹² José Henrique Santos traduz o trecho da seguinte forma: “O trabalho, ao contrário, é desejo reprimido, desaparecimento retardado; o trabalho educa”. Logo à frente ele afirma que “A pedagogia de Hegel é uma pedagogia do trabalho e da disciplina: a verdadeira transformação do mundo está no trabalho e na educação pelo trabalho” (SANTOS, 1993, pp.95-6). Ele erra ao traduzir o termo *Bildung* por educação. Não que não esteja aqui em jogo um processo pedagógico, mas a *Bildung* hegeliana é um processo mais amplo: como veremos, ela deve abarcar o processo de transformação material do mundo, isto é, de inserção no objeto do sentido próprio à consciência. A tradução de *bildet* por educa perde por completo este momento – próprio ao *Formierung*. Daí as traduções mais abrangentes para *Bildung* serem mais adequadas: formação, cultura (se estivermos dispostos a levar em conta a dimensão econômica do termo, presente quando falamos de uma cultura de cana ou de café no oeste paulista, por exemplo), ou mesmo as interessantes sugestões de Marcos Lutz Müller, cultivo formador ou formação que cultiva (2000, p.96, nota7).

consciência trabalhadora, portanto, chega assim a intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. (PG, pp.148-9; FE, §195)

À primeira vista o trabalho aparece, pois, como um processo em dois momentos: em primeiro lugar ele é desejo inibido/refreado; em segundo, ele é agir formativo. Mas isso apenas à primeira vista: “a relação negativa com o objeto [i.e., o consumo instaurado pelo desejo] torna-se a forma do mesmo [i.e., o trabalho é um consumo que dá a forma] e [produz] algo permanente [i.e., um bem]”. Neste caso,

o dar forma/formar (*Formieren*) não tem só este significado positivo, segundo o qual a consciência que serve/em serviço (*dienende Bewusstsein*) se torna para si um ente como puro ser para si. Tem também um significado negativo frente a seu primeiro momento, o medo. Com efeito: no formar da coisa (*Bilden des Dinges*), torna-se objeto para [a consciência] sua própria negatividade, seu ser para si, somente porque [o formar] suspende a forma sendo oposta [i.e., o objeto em sua independência imediata]. Mas esse negativo objetivo é justamente a essência alheia ante a qual ele tinha tremido [o senhor absoluto]. Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim se torna, para si mesmo, um sendo para si. (PG, p.149; FE, §196)

Afirmamos acima que serviço e trabalho atuam em paralelo. No que diz respeito ao trabalho, enquanto separado do serviço, ele é processo de dar forma (*Formierung*) ao objeto de trabalho (à natureza) adequando-os às nossas carências precisamente ao transformá-los em objeto úteis. Ao ser relacionado ao momento do medo/serviço, o trabalho desenvolve sua natureza negativa e opera a objetivação da consciência: ele exterioriza a estrutura da autoconsciência, duplicando-a no próprio objeto. A questão que se impõe aqui é a seguinte: qual estrutura é exteriorizada? Aquela unidade simples da certeza imediata do $Eu=Eu$? Ou o resultado da dissolução desta unidade simples ocasionada pelo temor à morte? No primeiro caso teremos um objeto unidimensional, vale dizer, unicamente útil. No segundo caso, a cisão que resultou da dissolução da unidade simples do eu se torna a estrutura do objeto, duplicando a estrutura do sujeito, vale dizer, adquirindo uma nova dimensão que dobra aquela da utilidade.¹³ Neste último caso, a autoconsciência encontra o que buscava desde o início: um objeto que duplica

¹³ Tomemos um exemplo intuitivo: uma casa é útil na medida em que protege a vida e a propriedade da família que lá mora. Porém, se o arquiteto que a projetou é bom, ela também pode ser considerada um objeto belo. Na linguagem kantiana, diríamos que esta casa suporta tanto um juízo determinante (baseado numa regra técnico-prática) e um juízo de gosto. Para Hegel, esta segunda dimensão pode ser ética, estética, religiosa ou filosófica, teremos assim, respectivamente, um objeto justo, belo, divino ou verdadeiro. Mais importante: para Hegel esta dupla dimensionalidade é constitutiva do objeto e não um duplo juízo operado pelo sujeito.

sua estrutura – ou, se quisermos, ela experimenta no nível objetivo a duplicação que lhe caracteriza.

No senhor, o ser para si é para o escravo um outro, ou seja, é somente para ele; no medo, o ser para si está nele mesmo; no formar (*Bilden*) o ser para si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si. A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de ter se exteriorizado, pois justamente essa forma é seu puro ser para si, que nessa exteriorização vem-a-ser para ela verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio [*eigene Sinn*]. (PG, p.149; FE, §196)

Na *Filosofia do direito* Hegel define o *Formierung* como o movimento através do qual “a determinação de que algo é meu ganha uma exterioridade subsistente para si e deixa de ser limitada à minha presença neste espaço e neste tempo e à presença de meu saber e minha vontade” (HW7, §56). Num adendo à edição alemã encontramos alguns exemplos bastante esclarecedores do que consiste exatamente esta posição do sentido no objeto pela consciência:

Este dar forma pode empiricamente tomar figuras de diversas espécies. O campo, o qual cultivo, é assim formado. Em relação ao inorgânico a formação nem sempre é direta. Por exemplo, se eu construo um moinho de vento, não formo o ar, mas faço uma forma para a utilização do ar, o qual de outro modo não poderia ser pego, porque eu não o formei propriamente (*sie selbst*). Também se eu crio animais (*Auch dass ich Wild schone*), pode-se considerar um modo de formação, pois ela é um comportamento em consideração à preservação do objeto. (HW7, §56, Zus, p.122).

Se lembrarmos que o dar forma é um dos momentos da tomada de posse (*Besitznahme*), aliás, o momento mesmo em que a vontade põe-se a si mesma enquanto pessoa no objeto, que o prepara, que o adequa ao uso; se lembrarmos disso veremos que a formação é também um dos momentos da personalidade. Reencontramos assim o reconhecimento truncado próprio à personalidade, próprio à autoconsciência que não dissolveu todas as suas determinações ao tremer diante da morte.

Para que haja tal reflexão [do reconhecimento completo próprio à subjetividade] são necessários os dois momentos; o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do dar forma; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade em si, e

seu formar, portanto, não lhe pode dar a autoconsciência como essência. Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior: sua substância não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos da consciência não forem abalados essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado; o sentido próprio é obstinação (*der eigne Sinn ist Eigensinn*), uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão/servidão. Como neste caso a pura forma não pode tornar-se essência, assim também essa forma, considerada como expansão para além do singular, não pode ser um formar universal, conceito absoluto; mas apenas uma habilidade que domina uma certa coisa, mas não domina a potência universal e a essência objetiva em sua totalidade. (PG, pp.149-150; FE, §196).

Fechamos assim, pois, o círculo do reconhecimento próprio à pessoa: o trabalho da autoconsciência que não serviu ao senhor absoluto instaura um sentido ao objeto produzido. Este sentido pode ser alheio – no caso da consciência que unicamente serve a um senhor externo a ela – ou próprio – no caso da consciência que já se reconheceu enquanto senhor de si mesmo, que já internalizou o senhor ou, o que é dizer o mesmo, que se deu conta de que a oposição externa é manifestação de uma cisão interna. Como este último trecho deixa claro – numa última astúcia do eu que se recusa a se ver cindido – este sentido próprio pode ser manifestação da obstinação (*Eigensinn*) deste eu em se fazer valer enquanto unidade simples. Neste caso, o sentido continua afetado pela particularidade de uma individualidade que ainda não é efetivamente livre – que ainda não pensa.

Podemos agora voltar-nos para a influência da economia política nestas formulações de Hegel. Vimos acima que o trabalho aparece num momento central do movimento da dialética do senhor e do escravo, como um dos elementos mediadores entre desejo e formação. A partir deste posicionamento, podemos então estabelecer, esquematicamente, três exigências às quais a noção de trabalho hegeliana tem de dar conta para que possa ser este termo médio:

- 1) como o trabalho é desejo inibido/refreado, deve haver alguma continuidade entre desejo e trabalho;
- 2) seguindo a noção de refreamento/inibição, o trabalho deve, no mínimo, estabelecer uma mediação, mas é melhor que ele opere uma estrutura reflexiva;
- 3) para que ele possa estabilizar a essência fluida resultante da angustia sentida diante do senhor absoluto, o trabalho deve ser compreendido universalmente, e não como

trabalho que produz este ou aquele produto (se lembrarmos da exigência 1, isso vai de encontro à definição do desejo como desejo em geral).

Temos, pois, de encontrar uma noção de trabalho que dê conta destas três exigências. E a encontramos em Smith. Começemos pela última exigência:

3) contra todos os que compreendem o trabalho como a expressão da intencionalidade do indivíduo (trabalhador ou capitalista) – expressão que será melhor ou pior executada conforme a habilidade deste último (por exemplo, um marceneiro para produzir uma mesa ou uma cadeira tem de, primeiro, imaginar em sua mente esta mesa ou cadeira para depois, através do manuseio da matéria-prima e de seus instrumentos de trabalho produzi-las) – a economia política compreende o trabalho simplesmente como atividade produtiva. Mas atividade produtiva de quê? De riqueza. Para um economista pouco importa se o marceneiro do exemplo acima produziu uma cadeira ou uma mesa, para ele o que importa é que ambos são riqueza (um universal).

2.a) A partir da inversão desta última questão, podemos começar a estabelecer a estrutura reflexiva do trabalho: o que é riqueza? Ora, riqueza é o produto do trabalho. Tudo aquilo, pois, que o trabalho produz – independentemente de que material for feito, de que forma tiver e a qual carência sirva – será riqueza. Estabelecemos assim a relação do trabalho com o final de seu movimento, com o seu resultado. Mas e com seu início, isto é, qual a relação do trabalho com aquilo que o precede? Vale dizer, qual a relação do trabalho com os meios de produção? É aqui que podemos dar conta de nossa primeira exigência.

1) O trabalho é, do ponto de vista daquilo que o precede consumo. Mas como é possível que o trabalho seja um consumo? Voltemos ao nosso exemplo do marceneiro trabalhando numa mesa: ao cortar uma tábua de madeira ele está consumindo tanto a tábua quanto o serrote; ao pregar uma tábua a outra, são consumidas as tábuas, os pregos e o martelo, etc. A peculiaridade do consumo instaurado pelo trabalho é que ele gera um resto; isto é, ao final deste consumo sobra um objeto (no nosso exemplo, uma mesa). Não custa lembrar: este resto, este excesso produzido pelo trabalho já foi definido acima, trata-se da riqueza. Temos assim mais uma definição mais precisa do trabalho: ele é, portanto, do ponto de vista daquilo que o precede (dos meios de produção), consumo; do ponto de vista de seu resultado (da riqueza), produção.

2.b) Todavia, à exceção da matéria-prima da indústria extrativista (MARX, 1983, p.150), todos os meios de produção são também riqueza.¹⁴ Podemos assim definir o trabalho plenamente como o consumo produtivo de riqueza, ou mesmo a produção consumidora de riqueza, ou ainda, na formulação de Hegel: “Nessa conservadora produção e desenvolvimento/levar adiante do mundo consiste o trabalho do homem (*In dieser erhaltenden Hervorbringung und Weiterführung der Welt besteht die Arbeit des Mannes*)”¹⁵ (HW10, §396, adendo).

¹⁴ “É ínfimo o material imediato que não precisa ser elaborado: mesmo o ar, há que adquiri-lo posto que é preciso aquecê-lo; somente a água, talvez, pode-se beber como se a encontra. São o suor e o trabalho humanos que obtêm para o homem os meios para as carências” (HW7, §196, adendo).

¹⁵ Este trecho aparece numa exposição sobre as fases da vida, onde a descoberta do trabalho é decisiva na passagem da juventude à maioridade e vem associada a uma certa hipocondria: “Se, portanto, o homem não quer arruinar-se, deve reconhecer o mundo como um mundo autônomo, concluído quanto ao essencial; aceitar as condições que lhe são postas por ele e arrancar de sua dureza o que quer ter para si mesmo. (...) o homem, por isso, age de modo totalmente racional ao renunciar ao plano de uma completa transformação do mundo; ao esforçar-se por efetivar seus fins, paixões e interesses pessoais unicamente em seu entrosamento com o mundo. (...) Com efeito, embora o mundo deva ser reconhecido como já pronto no essencial, não é nada de morto, nada de absolutamente em repouso; mas, como o processo vital, é algo que sempre se produz de novo; algo que enquanto apenas se conserva, ao mesmo tempo progride. Nessa conservadora produção e desenvolvimento/levar adiante do mundo consiste o trabalho do homem” (HW10, §396, adendo).

Cap. 4 – Trabalho e razão

Quando age por egoísmo, [o indivíduo] simplesmente não sabe o que faz.

Fenomenologia do espírito, p.282 (§392)

1. O avesso da dialética

Gerard Lebrun apresenta outra forma de compreender o trabalho na filosofia hegeliana. O francês buscará se contrapor a Hegel insistindo na temática do medo e do serviço a partir de uma compreensão ascética do trabalho:

Porque temeu a morte enquanto seu senhor absoluto, o vencido tornado servidor, sentiu tremer sua singularidade. E, a partir de agora, a morte não é mais – e nunca mais será – como uma ameaça à qual seria forçoso reagir (como valente ou poltrão, não importa). É precisamente por isso que ela recebe o nome de senhor absoluto: isto é, o que fulmina tanto o que o corajoso quer defender, quanto o que o covarde quer preservar. (...) E como esse terror poderia traduzir-se melhor do que por uma firme e constante resolução de abster-se? Vencer ou ser vencido não é mais a questão, e o combatente que isso compreendeu, depondo as armas, o que faz é apenas recusar-se a considerá-la. ‘Vencido,’ para dizer a verdade, não é o nome apropriado para quem sentiu a dissolução, a fluidificação do seu ser finito: mais correto é dizer que ele sai de jogo. (...) Para que lutar? Não, não é como um covarde que o vencido aceita a sua derrota: é como um niilista. (LEBRUN, 1988, pp.182-3)

À luz de Nietzsche, pois, Hegel aparece como o ápice da moral gregária cristã: a participação no rebanho elevada a sistema. De fato, entre Sócrates e Hegel a ascensão é em linha reta, num movimento de posição do que jazia pressuposto:

a pedagogia decadente é incapaz de conceber uma medida que não derive de uma coerção imposta às pulsões. Ela diz respeito a um ser do qual está suposto que sua única alternativa reside entre o frenesi e a obediência. ‘Fraqueza’, posta sub-repticiamente como um *a priori* antropológico – por conseguinte, submissão necessária a uma autoridade –, portanto, aprendizagem do universal como única fórmula possível de salvação: eis o caminho aberto pelo ‘filósofo grego’. (ibid., p.117)

Sob o fundo de continuidade há, contudo, uma diferença entre o grego e o alemão. Descontinuidade que diz respeito ao que a modernidade compreende por sujeito, e que pode ser exposta pela diferença entre *paidéia* e *Erziehung*:

nesses dois tipos de educação, estão em jogo coisas bem diferentes. A educação moderna propõe-se a formar uma ‘livre vontade individual’, ou seja, um cidadão que será sujeito ético enquanto indivíduo. Ora, esse projeto não teria qualquer sentido no quadro da ‘cidade ética’, onde, mesmo quando se pensava o homem no seio da família (o não cidadão), o indivíduo só podia sê-lo na medida em que já era visado como ‘essência universal’, já apagado em sua singularidade. A educação para o universal não podia conceber-se, portanto, como uma informação do indivíduo, apropriada para o indivíduo: ela somente podia ser integração no *ethos*, invasão pela forma ética. (ibid., p.169)

Para o francês, a originalidade da pedagogia moderna pode ser melhor compreendida pelo duplo sentido da *Bildung* hegeliana que surge da análise do trabalho do escravo:

Para entendermos realmente a *Bildung* do servidor (a que ele exerce sobre a coisa, e a que ele sofre), é melhor partirmos do fato de que temor absoluto e formação constituem dois episódios complementares, dos quais um não é mais indispensável que o outro. Por um lado, a consciência deve atravessar esse temor, que não é uma ‘angústia qualquer’: se não sentisse fraquejar seu ser, ela passaria a vida reivindicando uma liberdade mal compreendida, egoísta. Mas, por outro lado, sem a formação pelo trabalho que lhe será imposta, o servidor não teria condições de compreender o que lhe fora anunciado, tão concisamente, no episódio do temor. É formando o objeto que ele terminará sabendo o que viveu durante o combate, no momento em que a negatividade o derrubou. (ibid., pp.187-8)

Mas como pode o trabalho explicitar “o que foi dito com tanto laconismo pelo temor absoluto”? Em primeiro lugar, “*Bilden* opõe-se à destruir – trabalhar opõe-se a consumir”. Citando o adendo ao §428 da *Encyclopédia*¹, Lebrun insiste que “o trabalho é, tão somente, incumbido de simbolizar”. Simbolização da incapacidade para dominar a natureza no caso de uma autoconsciência finita (que serve a um senhor particular): “deste ângulo, a conservação da matéria na coisa trabalhada constitui um sinal do caráter finito do trabalho. Mas outro ângulo existe”, a saber, aquele do servidor absoluto (que temeu à morte), aquele para quem “a conservação do objeto é superior à sua supressão (...), pois neste caso ela já não assinala a deficiência do ato de trabalho, sua impotência para fazer o negativo negar-se até o fim” (1988, p.188). Daí a distinção entre “dois aspectos no trabalho: a) a serviço da mera necessidade (ou carência), ele é apenas

¹ “Enquanto a autoconsciência se refere ao objeto como uma atividade formativa, esse objeto recebe somente a forma do subjetivo que nele adquire uma subsistência; mas é conservada segundo o seu conteúdo. Ao contrário, pela satisfação da autoconsciência aprisionada no desejo, já que ela ainda não possui a força de aguentar o outro como algo independente, a autonomia do objeto é destruída; de modo que a forma do subjetivo não alcança nele subsistência alguma” (HW10, §428).

violência, e violência fadada ao fracasso, pois nunca vencerá a finitude (...); b) enquanto uma paciente neutralização da alteridade despoja de seu poder a natureza finita” (ibid., pp.188-9). Neste sentido o trabalho “prefigura a atitude teórica”, exatamente porque seu objeto deixa de ser um estrangeiro/estranho² (ibid., p.189). Na realidade, a reviravolta já ocorreu, bastando ao escravo tomar consciência dela. Com efeito, ele

descobrirá que a negatividade é coisa muito diferente dessa niilização horrível que sentira devido ao temor absoluto (nada vale a pena). Análoga ao ato de trabalho, que desativa a estranheza sem aniquilar a alteridade, a negatividade também é o que suprime, por princípio, toda hostilidade do outro: nada vale a pena ser temido. (ibid., p.189)

Esta constatação resultará na abstenção por parte do indivíduo de intervir no funcionamento das coisas finitas: “fingir deixar como está o que eu acabo de dominar. Abster-me de intervir naquilo cujo princípio sou eu” (ibidem). Eis o outro sentido da palavra *Bildung*:

o segundo sentido da palavra *Bildung* (adestramento do homem) complementa o primeiro (o de enformar a matéria). Se o trabalho é o que suprime inteligente e idealmente a imediatez, está destinado a um comportamento que simplesmente repete a operação que o formou. Assim como o trabalho apenas explicita o que o temor absoluto indicava confusamente (a dissolução da finitude), a servidão tão somente dirá com clareza qual é o sentido do trabalho. (ibid., p.190)

Segundo Lebrun, Hegel teria apreendido como poucos o verdadeiro preço da civilização: repressão dos impulsos naturais. Não uma opressão externa, imposta por um poder alheio ao indivíduo, mas o autocontrole civilizado adquirido pela obediência. Aqui jaz o segredo da entrada do indivíduo no estado: “O educador que me ensina a me conter, e assim me civiliza, nunca será um opressor” (ibid., pp.194-5). Neste sentido, o mérito de Hegel teria sido “deixar entrever, descrevendo toda paixão histórica como *Bildung*, toda domesticação da infelicidade como um progresso do espírito” (ibid., p.197). A abstinência que progressivamente se impõe ao indivíduo, conforme cada experiência lhe ocorre, redundará, como que num passe de mágica, na implementação da liberdade:

Cada frustração, aceita, recorda ao servidor que o ego nada é, e faz penetrar em sua vida essa convicção. Constitui assim um passo suplementar rumo a sua ‘libertação’, rumo

² Lebrun continua: “o erro, repetimos, seria interpretarmos como uma vitória do Cogito finito o que não passa de mostraçã da debilidade da natureza finita, de sua intrínseca nulidade. Um artefato, dizia Aristóteles, é um ser que, ao contrário do ser natural, não tem seu princípio nele mesmo, mas ‘em quem o faz’. Ora, no trabalho, a produção dos artefatos às custas da natureza revela-nos a precariedade do ‘ser natural’: investido pela *techne*, ela não é destruída (a madeira continua presente na cama), mas já não tem nele mesmo seu princípio, e desapareceu seu ser próprio” (1988, p.189).

a esse momento em que tornando-se cidadão, ele não poderia ter outro ideal senão o de viver como um abstinente entre outros abstinentes. (ibid., p.190)

Que outra coisa poderia se esperar de um sistema baseado nesta niilização integral? Num sistema que não apenas prescreve a não resistência, mas que tem como fundamento a ontologização da incapacidade de resistir:

Não resistas ao mal... A dialética vai ainda mais longe: manda que pactues com a dor, que compreendas que não é 'tu' quem ela lesa, porém é o si que ela enriquece. Incapacidade de resistir transformada em ontologia. É isso o que torna mágico o universo hegeliano: a anulação de toda força, a futilização da tragédia. (ibid., p.184)

A verdade profunda deste sistema do niilismo absoluto não pode ser outra que a segurança. E não uma segurança qualquer, mas precisamente a segurança de nunca se equivocar: "Uma interpretação que visa, portanto, dissipar um medo muito específico: o medo do medo. (...) Seu objetivo supremo: nunca estar em condições de se equivocar" (ibid., p.147). Mas, como garantir tal segurança? Assumindo uma noção de identidade que se pauta por um critério de expansão infinita, onde

para que os elementos sejam identificáveis, é preciso que eles derivem (...) da expansão de um poder infinito, e portanto único. Sei que uma natureza capaz, por definição, de uma infinidade de formas exclui a possibilidade de encontrar uma alteridade absoluta; sei, previamente, que sua produtividade não cessa em parte alguma. (ibid., p.284)

Como já vimos no primeiro capítulo, o modelo para a compreensão desta produção não pode ser o tradicional, baseado no trabalho artesanal:

a ação histórica, se vai ser a mais representativa do espírito livre – se vai representá-lo por excelência –, é porque ela é o contrário de um trabalho: é genial no sentido kantiano; e um indivíduo histórico não molda sua época tal como um artesão faz com a argila ou a pedra. Ele não age sobre ela, para sermos exatos. É outra coisa o que ele faz. Ele se afirma por meio dela e deixa-a afirmar-se nele: nem ele é produto de sua época, nem ela é obra dele. Por isso essa 'produção' em sentido inédito, que já não tem nada de um trabalho, que exclui toda relação sujeito/objeto, ativo/passivo, é um bom modelo para a *praxis* da infinidade – uma *praxis* que não tem mais que vencer nada, dado que nada mais lhe resiste. (ibid., p.280)

Antes de retomarmos nossa hipótese de leitura – de que a noção de consumo produtivo não apenas está à altura destas exigências, como Hegel efetivamente a emprega – tentemos um exercício de detetive.

2. Crítica x suspeita: em busca da interpretação lebruniana

Na leitura proposta por Lebrun, Hegel aparece como um destes pensadores decadentes, que não apenas puseram, sub-repticiamente, a fraqueza “como um a priori antropológico” (ibid., p.117), mas a organizaram a partir do critério da redução dos riscos (ibid., pp.124-5) e a erigiram em sistema moral. Eis alguns dos elementos centrais à crítica lebruniana ao idealismo absoluto. Crítica não... suspeita:

Dizemos de propósito suspeita, e não crítica – pois trata-se de operações bem distintas. O crítico é aquele que aborda o texto de frente, que se prende às incoerências do autor, às liberdades que toma ele com a documentação, à leviandade com a qual constitui seus conceitos, etc. Já o que suspeita não vai tão longe. É diante das palavras que ele se detém – procurando aquilo que quem as emprega sequer sentiu necessidade de esclarecer, a tal ponto que lhe parecia inútil a precisão. (ibid., p.118)

Em suma, para Lebrun aquele que suspeita insiste em “não procurar o que o pensador disfarçava, mas através de qual ‘interpretação’ determinada ele nomeava as coisas” (ibid., p.119). Levemos a sério este ensinamento no que diz respeito a interpretação lebruniana de Hegel e suspeitemos desta suspeita, vale dizer, busquemos a interpretação determinada que sustenta esta interpretação. Foquemos na questão técnica. Em *Kant e o fim da metafísica*, ele insiste na necessidade da dissolução da noção clássica da finalidade para a correta compreensão do que está em jogo na *Crítica do juízo*. Em *Avesso da dialética*, ao recorrer a Nietzsche para criticar aqueles que insistem no fechamento do sistema, ele retoma a questão de ultrapassagem da compreensão econômica da atividade criadora:

seria mais interessante não nos deixarmos agarrar na cilada deste falso ‘entusiasmo’, e compreendermos o discurso, aparentemente dogmático, que Nietzsche emite sobre o ilusionismo e o poder de ficcionar como sendo a tentativa de ir contra a corrente – como o convite que ele faz para que analisemos melhor a tutela que a filosofia impôs desde Platão à *póiesis*, o empenho que ela mostrou em aprisionar esta última numa *téchne* submetida às prescrições teóricas. (1988, p.141)

A dificuldade toda consiste em escapar ao esquema técnico clássico, de origem grega, que opõe *póiesis* e *práxis*, compreendendo a primeira a partir do modelo do artesanato. Como aponta Vernant,

Os termos da raiz indo-européia *tek-* [indicam que] (...) trata-se de uma produção como a do artesão, de uma operação da ordem de *ποιεν*, da fabricação técnica, opondo-se ao *πράττειν*, atividade natural cujo fim não é produzir um objeto exterior, estranho ao ato

produtivo, mas desempenhar uma atividade por si mesma, sem outro objetivo senão seu exercício e seu cumprimento. (VERNANT, 1990, p.326)

Em Aristóteles a diferença é sobredeterminada pela distinção entre *kínesis* e *enérgeia*:

Submissa a outrem, tendendo para um fim que a ultrapassa, como a *ποίησις* do artesão seria sentida como uma verdadeira conduta de ação? Para distingui-la da atividade autêntica, da *πράξις*, Aristóteles denomina-a um simples movimento: *κίνησις*. Movimento que implica uma imperfeição: buscando um fim que está além dele, não possui em si a *ενέργεια*, o ato. (ibid., p.355)

Este último se encontra na forma realizada, no produto que ao qual a atividade poética se dirige enquanto meio. Precisamente por isso ao artesão é vedado o essencial de sua atividade profissional,

as regras de sua *téchne* dizem respeito aos processos de fabricação, à *póiesis*; a obra, *póημα*, em vista da qual ele trabalha, ultrapassa-o; aos olhos do grego, ela é, efetivamente estranha ao domínio propriamente técnico. (...) É um *êidos*, uma Forma, dada previamente ao jeito de uma realidade natural. O artesão não a inventou; não pode modificá-la; não possui mesmo, como artesão, qualidades para a conhecer: a ciência da forma do objeto fabricado pertence não ao produto, mas a quem a usa. Superior ao operário e à sua *téchne*, a Forma orienta e dirige o trabalho que a realiza; atribui-lhe seu termo, fixa os seus limites, define o seu quadro e os seus meios. (...) A causa eficaz – o artesão, os seus utensílios de trabalho, a sua *téchne* – não é senão o instrumento graças ao qual uma Forma preexistente modela a matéria. (ibid., p.378)

De fato, “a *τέχνη* visa produzir em uma matéria um *εἶδος* como a saúde ou uma casa. Esta produção pressupõe a aplicação de uma *δύναμις*, cuja *τέχνη* é de certa maneira o modo de uso” (ibid., p.344). O artesão deve, portanto, estar sempre a postos, pois “a *τέχνη* consiste em saber utilizar como e quanto convém uma *δύναμις*” (ibidem). Para cada *χρεία* (necessidade, carência) particular a ser satisfeita existe uma *δύναμις* correspondente, o que faz com que a rede de causalidades em jogo na produção artesanal seja bem estabelecida:

Em toda produção demiúrgica, o artesão é a causa motriz. Ele opera sobre um material – causa material – para lhe dar uma forma – causa formal – que é a da obra acabada. Esta forma constitui ao mesmo tempo o fim de toda a operação – causa final. É ela que comanda o conjunto da atividade demiúrgica. A verdadeira causalidade do processo operatório reside não no artesão, mas fora dele, no produto fabricado. (ibid., p.353)

Por isso mesmo, através do produto, “o trabalho institui entre o artesão e o usuário um relação econômica de servidão, uma relação irreversível de meio a fim” (ibidem). Com efeito, “submetendo a capacidade do artesão à necessidade do usuário, a profissão é serviço, não trabalho” (ibid., p.343). Platão será ainda mais preciso:

Para cada objeto existem três espécies de arte: de sua utilização, de sua fabricação, de sua imitação. Pertencendo ao usuário, ao artesão, ao pintor. O pintor, como todos os outros imitadores, não sabe nada do objeto, salvo sua aparência exterior, da qual se servirá por ‘artifícios’ para dar ilusão da realidade. O artesão fabrica efetivamente o objeto, mas sem conhecer perfeitamente, como artesão, seu *eidos*, isto é, seu fim. Só o usuário possui esta competência. (ibid., p.347)

Não é surpresa, pois, que para Aristóteles a virtude do artesão seja a obediência (ibid., p.379), uma vez que “na obra, o pensamento antigo considera menos o processo de fabricação, a ποίεσις, do que o uso que dela é feito, a χρῆσις. É em função da χρῆσις que se define, para cada obra, o εἶδος que o operário encarna na matéria” (ibid., p.346). O corolário deste esquema de compreensão consiste em estabelecer que “o homem ‘age’ quando utiliza as coisas, não quando as fabrica”. O ideal grego de liberdade, portanto, circunscreve ao indivíduo que ele seja “universalmente usuário, nunca produtor. E o verdadeiro problema da ação, pelo menos para as relações do homem com a natureza, é o do ‘bom uso’ das coisas, não de sua transformação pelo trabalho” (ibid., p.356). Vemos que uma hierarquia, portanto, se estabelece e perpassa o pensamento técnico grego:

o produto realizado, acabado e prestes a servir prevalece do ponto de vista do ato, da ἐνέργεια, sobre o esforço laborioso do produtor; a πράξις que confere diretamente ao agente o uso de sua ação, prevalece como tipo e nível de atividade sobre a ποίεσις, operação de fabricação que põe o produtor, por intermédio do objeto produzido, na dependência e a serviço pessoal do usuário. (ibidem)

Num trecho em que cita implicitamente a obra de Vernant que estamos seguindo, Lebrun dá um passo a mais:

As técnicas são, pois, subordinadas às normas, mas o sucesso prático continua o critério de sua verdade ou, ao menos, sua ausência é o signo de que a norma permanece fora de alcance. Sempre prescrita por um juízo de utilidade, o ético grego se dirige a um usuário, ansioso de coordenar harmoniosamente seus fins. E, deste modo, este código do uso se situa sobre o mesmo plano, enquanto tecnologia, que as descrições do homem que, mais tarde, se ordenarão pelo modelo da produção: que o homem seja concebido como usuário da natureza ou como instrumento de sua transformação, há ali apenas uma modificação de

seu papel no sistema da finalidade externa, em função da maneira como o ato técnico está posto (*est centrée*). Os marxistas deixam na sombra esta afinidade fundamental quando insistem no desprezo dos gregos ao ποιειν e sua sobrevalorização do πράττειν (ato do consumidor), o que é incontestável, sem dúvida, mas não resolve (*régle*) a questão de saber se basta inverter a hierarquia destes dois verbos para mudar de ontologia. Aqui e lá o comportamento ‘técnico-pragmático’ continua a referência. (LEBRUN, 1970, pp.750-1)

Para ele, pois, não basta afirmar a atividade poiética contra o consumo para que o esquema clássico seja destruído; não basta insistir na centralidade e na importância do trabalho para que uma nova ontologia seja fundada; não será, pois, na economia política que encontraremos formulações capazes de verdadeiramente reconfigurar a noção de finalidade. Já argumentamos em contrário a esta leitura (Cap.1, seções 6 a 8) e insistiremos um pouco mais nesta hipótese.

Como já apontamos, o esquema técnico grego não se baseia apenas na oposição entre *poïesis* e *práxis*, mas toma o artesanato como modelo de atividade poiética. Neste pormenor, a oposição que se estabelece é entre artesanato e agricultura e o termo que designa este último é έργα:

No mito de Héracles, o herói deve escolher entre uma vida de prazer e moleza e uma vida dedicada ao πόνος [ie, ao esforço penoso]; Héracles não é um trabalhador. O verbo εργάζεσθαι parece ser usado especialmente em relação a dois outros setores da vida econômica: a atividade agrícola, os trabalhos dos campos, τά έργα e, em outro pólo, a atividade financeira: εργασία χρημάτων, o lucro do capital. Mas ele aplica-se também, com um significado preciso, à atividade concebida em sua forma mais geral: o έργον, para cada coisa ou cada ser, é o produto de sua virtude própria de sua αρετή. (VERNANT, op.cit., p.326)

A partir deste universo semântico, é possível diferenciar o trabalho agrícola (*erga*) do trabalho artesanal (*poiesis*), pois “o tipo de ação que designa o termo εργάζεσθαι liga-se ao domínio do πράττειν; opõe-se ao ποιειν, do mesmo modo que o έργον contrasta com o ποιήμα”³ (ibidem). Mas não é qualquer trabalho agrícola que é designado pelo termo *erga*: “H. Jeanmarie, retomando uma distinção de Xenofonte entre ‘Terra das sementes’ e ‘Terra das plantações’, acentuou a oposição na Grécia entre a cultura arbustiva e a cultura cerealícola, trigo e cevada, combinada com um pouco de

³ Ele continua: “O fato de os artesãos serem denominados demiurgos, δημιουργοί, [não] contradiz essas observações, pois o termo, em Homero e Hesíodo, não qualifica na origem o artesão enquanto tal, como ‘operário’ ou ‘produtor’, mas define todas as atividades que se exercem fora do quadro do οίκος, em favor de um público, δέμος: os artesãos – carpinteiros e ferreiros –, os *aedos*, mas não menos que estes os adivinhos ou os arautos, que não ‘produzem’ nada” (VERNANT, op.cit., pp.326-7). Inserimos um “não” que falta à tradução brasileira.

criação de animais e a exploração de algumas matas” (ibid., p.327). No primeiro tipo de cultura agrícola, a colheita, o camponês participa menos pelo seu trabalho do que pelo “retorno periódico de festas e festins que realizam a comunhão com os deuses” (ibid., p.328). Já no segundo tipo, trata-se de uma cultura agrícola baseada no esforço: “A terra de Hesíodo é terra de trabalho. A mesma palavra *ἐργα* designa em grego o campo e o trabalho” (ibidem). Uma vez circunscrito o espaço designado pelo termo *erga*, podemos notar no texto de Hesíodo “não se pode separar o que pertence à teologia, à ética e ao tratado de agricultura” (ibid., p.329). O trabalho agrícola

Não constitui um tipo particular de comportamento visando produzir por meios técnicos, valores úteis ao grupo; trata-se mais de uma nova forma de experiência e de conduta religiosa: na cultura dos cereais, é pelo seu esforço e por sua fadiga, estritamente reguladas, que o homem entra em contato com as suas forças divinas. Trabalhando, os homens tornam-se mil vezes mais caros aos Imortais. (ibid., pp.329-30)

Vernant ainda insiste que a vida campesina descrita por Hesíodo é aquela de um regime de pequena propriedade, explorada por um lavrador que a cultiva diretamente: trata-se, pois, “de uma condição da Grécia arcaica, anterior ao regime da Cidade. Entretanto, mesmo na época clássica, a economia grega permanece essencialmente agrícola. E afora as cidades dóricas de tipo guerreiro, a pequena propriedade é a regra” (ibid., p.330). Estas pequenas propriedades agrícolas dificilmente podiam ser comercializadas, ao mesmo tempo em que eram a base da *oikos* e tinham como meta a autossuficiência econômica (ibidem, nota 20). A partir deste esquema se torna compreensível a exaltação deste tipo de trabalho pelos gregos:

Para se compreender sob que plano psicológico se situa este ‘ardor ao trabalho’, é preciso notar que ele aparece em oposição com a atividade artesanal, que, constringendo os trabalhadores a uma vida caseira, sentados à sombra da oficina ou ao lado do fogo durante todo o dia, amolece os corpos e torna os espíritos mais frouxos. Em antítese com o trabalho do artesão, a agricultura vem agora associar-se à atividade guerreira para definir o domínio das ocupações viris, dos trabalhos (*ἐργα*) em que não se tem nem a fadiga, nem o esforço, o *πόνος*. (ibid., p.331)

Reencontramos o esquema proposto por Pocock (2003) para explicar as transformações ocorridas no pensamento ocidental no século XVIII: a pequena propriedade agrícola fornece ao cidadão a base econômica de sua independência enquanto o penoso trabalho de cultivá-la “leva à coragem, *ανδρεία*, ao contrário dos ofícios de artesão (...) ela faz os homens capazes de suportar a vida ao ar livre e o duro labor” (ibidem, nota 26). *Labor* que não se encarna em nenhuma *téchne*: “os únicos

conhecimentos que reclama são os que todos podem adquirir por si mesmos, observando e refletindo. Não exige nenhuma aprendizagem especial” (ibid., p.332). Enquanto a *téchne* impõe-se soberana nos estreitos limites de sua aplicação, “a agricultura e a guerra têm em comum o fato de que nelas o homem experimenta sua dependência com respeito às forças divinas, cujo concurso é necessário ao êxito de sua ação” (ibid., p.333). Ora, é precisamente “neste contexto religioso que o aspecto de esforço no trabalho agrícola toma um significado especial: o afrontamento da tarefa imposta; a ocupação dura e tensa adquirem valor e prestígio na medida em que estabelecem uma relação com a divindade, uma espécie de elo recíproco” (ibid., p.334). Eis a base do *oikos* agrícola: “devendo bastar a todas as necessidades familiares, a autarcia permanece como o ideal da vida campesina”, seus produtos são dirigidos ao consumo familiar e não ao comércio; “o trabalho fundamenta mais uma troca pessoal com a natureza e os deuses do que um comércio entre homens”⁴ (ibid., p.335).

A partir destas observações podemos estabelecer melhor a radicalidade das formulações de Smith. Ao universalizar a noção fisiocrática de trabalho produtivo – que para os franceses era exclusiva da agricultura – Smith acaba com a oposição entre trabalho agrícola e não agrícola. Ao tomar o trabalho mecânico próprio à manufatura como o caso paradigmático ele desarticula a associação entre técnica e teoria – e, por conseguinte, a relação entre aprendizado e técnica: o trabalho subdividido ao máximo exige o mínimo de treinamento – abrindo espaço para uma nova compreensão da finalidade produtiva. Ao dissociar entre valor e utilidade ele desloca a determinação do valor da esfera do consumo e do uso para a esfera produtiva, completando a dissociação entre técnica e teoria. Por fim, ao apreender este trabalho universalizado como esforço, como dispêndio de energia, ele não apenas estabelece o fundamento da economia política como abre as vias do estabelecimento de uma nova compreensão do homem, de uma nova ontologia (cf., FOUCAULT, 1987, pp.236-40).

Mas isso já não era renunciado pelo próprio projeto de uma economia política? Ora, para os gregos a *oikonomia* discorria a respeito da boa administração do lar, da administração doméstica – *domus* é o latino para *oikos* – tendo como princípio a autoridade do pai ao qual se subordinavam esposa, filhos e escravos e como ideal a autarcia (LEBRUN, 1988, pp.91-2); já a *politeia* dizia respeito à vida na cidade, à

⁴ Vernant aponta que a veemência com que Xenofonte faz esta defesa aponta para a existência do argumento em contrário: a agricultura passava a ser compreendida como mais uma *téchne*. Na realidade, esta duplicidade aponta para a existência de um outro tipo de propriedade agrícola: a grande, cujo cultivo era baseado na escravidão e cujos ‘rendeiros’ não eram cidadãos (ibid., pp.335-6).

participação pública, tendo como princípio a isonomia entre os cidadãos – em contraste com a diferenciação profissional, onde cada uma domina um *téchne* particular, “a comunidade política de cidadãos definidos como iguais, ἴσοι, semelhantes, ὅμοιοι”, é fundada nesta reversibilidade entre obediência e comando: “nem a arte dos sapateiros, nem a arte dos carpinteiros podem estabelecer essas relações ‘reversíveis’ que caracterizam o elo político” (VERNANT, op.cit., pp.339-40). *Contradictio in adjecto*, a economia política sabe-se perfeitamente enquanto tal (Cap.1, seção 1).

Voltemos à questão técnica a partir do comentário à tradução hegeliana da *energéia* aristotélica por *Tätigkeit*. Lebrun aponta que, ao contrário da tradução metafísica de *enérgeia* por *actualitas*,

Não vemos que, traduzindo *enérgeia* por *Tätigkeit* ou *Wirklichkeit*, Hegel de alguma forma induza uma imagem de qualquer operação artesanal: a *Tätigkeit* não é pensada a partir de um fazer, porém, a partir da realização que ela trata de expor. (LEBRUN, 1988, p.219)

Em *A paciência do conceito* ele já havia insistido nesta questão: “começa-se a entrever o que é o trabalho do Conceito – mas apenas a entrevê-lo. Pois, afinal, o que é essa *Tätigkeit* e em que ela difere, de modo preciso, de uma operação ‘subjettiva’? O melhor, a essa altura, é passar a palavra a Hegel, comentador de Aristóteles, e ler a palavra *Tätigkeit* à margem da palavra ἐνέργεια que ela traduz” (id., 2006, p.343). Lebrun insistirá que a questão passa pela reconfiguração do que devemos compreender por expressão:

Mas temos o direito de perguntar se tal co-extensão expressiva da parte ao todo não é uma solução mágica dada ao problema: como dar conta da necessária pertinência dos elementos a uma totalidade? Não é cômodo demais metamorfosear tais elementos até então independentes ou simplesmente encadeados, em ‘momentos’ que, por definição, refletiriam o conjunto? Não está aí o lugar preciso em que a dialética se torna um truque e miraculosa medicação das feridas do espírito? (ibid., p.345)

Para Lebrun tal mágica jaz na linguagem (ibid., pp.369-70), o que, todavia, não faz do dialético uma espécie de prestidigitador, cheio de truques linguísticos na manga. Em realidade, o dialético nada mais é que o filósofo paciente capaz de esperar que as significações se mostrem como o que verdadeiramente são: finitas e não absolutas. Aquele que sabe que o verdadeiro trabalho do conceito é linguístico. Em que consiste, por exemplo, a subjetividade hegeliana?

Não há necessidade alguma de uma conversão espetacular para que o indivíduo se transforme em membro do estado: basta-lhe anular-se enquanto animal vivo, isto é,

comportar-se como fala. Estado e linguagem são duas figuras complementares da realização do sujeito: num e noutra o sentido que eu sou e o sentido que digo medem-se segundo o mesmo sacrifício, imperceptível, do que na ilusão da mediatez parecia ser o nosso ‘si’. (1988, p.74)

Contudo – e aqui concentramos nossa suspeita –, talvez caiba perguntar se esta redução do trabalho à linguagem realmente dá conta da filosofia hegeliana. Compreender o conceito como “este puro trabalho da linguagem” (2006, p.408) não resulta numa leitura unilateral de Hegel? Vejamos o comentário lebruniano da peculiaridade do vivente. Citando a nota ao parágrafo 359 da *Enciclopédia*⁵:

Tensão, frustração, mal-estar não passavam, assim, de indicadores superficialmente patológicos do ato do sujeito. Esse ato, em que consiste? Em fazer que se apague o limite (ilusório), que recue o que eu pensava ser intolerável ou ‘o impossível’. (1988, p.179)

A limitação que é sentida como falta (*Mangel*) pelo vivente adquire no homem a figura de desejo:

O sujeito intui no objeto sua própria falta, sua própria unilateralidade; vê no objeto algo pertencente à sua própria essência e, por conseguinte, algo que lhe faz falta (*Fehlendes*). A autoconsciência está em condições de suspender essa contradição, pois essa consciência não é nenhum ser, mas absoluta atividade; e ela a suspende ao apoderar-se do objeto [–] que, por assim dizer, só pretende ser autônomo [–] satisfazendo-se pelo consumo (*Verzehrung*) deste; e, por ser a autoconsciência fim de si mesma, conserva-se nesse processo. (HW10, §427, adendo)

A questão toda, portanto, consiste em como compreender a atividade do sujeito. A sugestão de Lebrun é clara: a subjetividade hegeliana consiste numa “interminável renúncia a si, ascese permanente” (1988, p.74). Vejamos se ela é a única.

3. O ponto de vista antropológico: trabalho e linguagem como exteriorizações

No início da nota ao §459 da *Enciclopédia*, Hegel aponta que sua análise da linguagem segue ali “a determinidade peculiar (...) de manifestar as representações da inteligência em um elemento exterior”; ao passo que se se tratasse de analisar a “linguagem de maneira concreta, haveria de se lembrar quanto ao seu material (o

⁵ “Somente o vivente sente falta; pois somente ele na natureza é o conceito, que a unidade de si mesmo e de seu determinado contraposto. Onde há uma limitação (*Schränke*) ela é uma negação somente para um terceiro, para uma comparação externa. Mas a limitação é falta quando num só juntamente está presente o ser ultrapassado (*Darüberhinaussein*), a contradição como tal é imanente e está posta nele. Um tal, que é capaz de ter em si e carregar a contradição de si mesmo é o sujeito; isto constitui sua infinitude” (HW9, §359, anotação).

lexicológico) o ponto de vista antropológico, mais precisamente o psicofisiológico” (HW10, §459, anotação). Ele remete ao parágrafo 401, onde, na nota, Hegel aponta que “O sistema de sentir interior, em sua particularização que se corporifica, seria digno de desenvolver-se e de tratar-se em uma ciência própria, em uma fisiologia psíquica” (HW10, §401, anotação). Sabemos que a sensação é “o absolutamente distintivo do animal” (HW9, §351, adendo) e que ela

é a forma do surdo tecer do espírito em sua individualidade, sem consciência nem entendimento; no qual toda determinidade é ainda imediata, posto [como] não desenvolvida [tanto] segundo o conteúdo, quanto segundo a oposição de algo objetivo ao sujeito, como pertencente à sua peculiaridade natural, particularíssima. (HW10, §400)

Tão particular que o conteúdo da sensação “é uma determinidade de meu ser para si inteiro, embora surdo em tal forma; conteúdo que é assim posto como o meu mais próprio (*Eigenstes*)”⁶ (ibidem, anotação). Não é por outro motivo que a sensação tem no corpo como seu campo adequado:

o que pertence originariamente ao ser para si – que tal como é ulteriormente aprofundado em si é o eu da consciência e o espírito livre – é determinado a [ser] corporeidade natural e sentido assim. Desse modo diferenciam-se: [1-] uma esfera do sentir, que é antes de tudo determinação da corporeidade (do olho, etc, em geral de toda parte corporal), que se torna sensação porque é feita interior no ser para si da alma, é rememorada (*erinnert*); e [2-] uma outra esfera, das determinidades nascidas no espírito, a ele pertencentes, que para serem como achadas, para serem sentidas, são corporificadas. (HW10, §401)

No caso do homem – o “animal completo/perfeito (*vollkommenen Tier*)” (HW9, §352, adendo) –, portanto, o que caberia à psicofisiologia é o estudo: 1) da “sensação de conformidade ou não conformidade de uma sensação imediata ao interior sensível (...): o agradável ou desagradável; como também a comparação determinada no simbolizar das sensações, como por exemplos das cores, dos sons, dos odores etc”; e 2) a consideração “não [d]a simples simpatia, mas sim [de] mais determinações espirituais, particularmente enquanto afetos” – é neste segundo campo que a linguagem deveria ser analisada (HW10, §401, anotação). Para nossos propósitos, contudo, mais importante

⁶ Hegel continua: “O próprio é o não separado do eu concreto, efetivo, e essa unidade imediata da alma com sua substância e com o conteúdo determinado dessa última é precisamente esse ser não separado, enquanto não é determinado a ser o eu da consciência, ainda menos [a ser] a liberdade de uma espiritualidade racional” (HW10, §400, anotação). Não temos aqui, do ponto de vista antropológico, a figura da posse ainda não reconhecida enquanto propriedade? Veremos que o corpo também precisa ser domado pelo espírito.

que determinar o lugar desta hipotética ciência a ser desenvolvida é constatar que a alma que sente adquire sua efetividade através do hábito que domestica o corpo⁷:

A alma é, enquanto sujeito singular para si, em sua corporeidade totalmente modelada, e de que ela se apropriou; e a corporeidade é assim exterioridade, enquanto predicado no qual o sujeito só se refere a si mesmo. Essa exterioridade não representa a si, mas à alma, e é seu signo. A alma é efetiva enquanto é essa unidade do interior com o exterior, o qual lhe está sujeito: tem, em sua corporeidade, sua figura livre na qual se sente e se dá a sentir; que tem, como obra de arte da alma, uma expressão humana – patogênica e fisionômica (*pathognomischen und physiognomischen*). (HW10, §411*)

Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel apresenta tais questões na seção c do capítulo *Razão observadora*, intitulado *Observação da relação da autoconsciência com sua efetividade imediata: fisionomia e frenologia*, onde “A individualidade é o objeto que agora veio-a-ser para a observação – ou o objeto ao qual a observação passa agora” (PG, p.227; FE, §309). Com efeito,

O indivíduo é em si e para si: é para si, ou é um agir livre; mas também é em si ou tem ele mesmo um determinado ser originário. (...) Esse ser – o corpo da individualidade determinada – é sua originariedade, o seu “não ter feito”. Mas porque o indivíduo, ao mesmo tempo é somente “o que tem feito”, então o seu corpo é também a expressão de si mesmo, por ele produzida: é ao mesmo tempo um signo que não permaneceu uma Coisa imediata, mas no qual o indivíduo somente dá a conhecer o que é quando põe em obra sua natureza originária. (PG, pp.227-8; FE, §310)

Para isso é necessário que o indivíduo forme seu corpo, transformando-o em parte de seu todo exterior:

Ao todo exterior pertence, pois, não apenas o ser originário, o corpo congênito, mas igualmente sua formação; e essa pertence à atividade do interior. O corpo é a unidade do ser não formado e do ser formado, e é a efetividade do indivíduo penetrada pelo ser-para-si. Esse todo abrange em si os lados fixos determinados e originários, e [também] os traços que somente surgem mediante o agir. (PG, p.228; FE, §311)

Em contraposição a este todo corpóreo, exterior, há um todo interior que se põe agora como “um caráter originário, determinado em si, cuja forma é somente a atividade” (PG, pp.228-9; *ibidem*), e que passa a determinar seu conteúdo – e não mais encontrá-lo no exterior. Com efeito, a relação entre ambos se estruturará a partir da noção de expressão do interior no exterior. Tal expressão porta dois momentos: primeiro, “esse exterior só torna o interior visível como órgão ou em geral faz do

⁷ Voltaremos a este assunto no próximo capítulo.

interior um ser para um outro, uma vez que o interior, enquanto está no órgão, é a atividade mesma”, de forma que “A boca que fala, a mão que trabalha (...) são órgãos que efetivam e implementam, que tem neles o agir como agir ou o interior como tal”; segundo, “a exterioridade que o exterior ganha mediante os órgãos é o ato, como uma efetividade separada do indivíduo”, ou seja, o ato produzido pelo órgão guiado pelo interior, é um exterior que não é apenas exterior em relação ao interior, mas adquire uma autonomia própria. De fato, “Linguagem e trabalho são exteriorizações (*Äußerungen*) nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão nestas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a outro” (PG, p.229; FE, §312). A diferença entre os dois momentos se impõe de tal maneira que cada um deles implica num tipo de compreensão da obra (*Werk*) que resulta da ação (*Handlung*), um que aponta que o exterior expressa muito o interior, outro que aponta o inverso:

muito (*zu sehr*) – porque o interior mesmo nelas irrompe, e não resta nenhuma oposição entre ele e suas exteriorizações, que não só fornecem uma expressão do interior, mas são imediatamente o interior mesmo; pouco (*zu wenig*) – porque o interior na linguagem e na ação se faz um Outro, abandona-se ao elemento da transformação, que, invertendo (*verkehrt*) a palavra falada e o ato consumado, faz deles algo diverso do que são em si e para si, enquanto ações de um indivíduo determinado. (ibidem; ibidem*)

Assim duas significações opostas podem ser associadas à obra consumada: “ou é a individualidade interior, e não sua expressão, ou então, como exterior, é uma efetividade livre do interior, e que é algo totalmente diverso do interior mesmo”. Neste caso devemos voltar “para o interior, a fim de ver como é ainda no indivíduo mesmo, mas de modo visível, ou exterior” (PG, p.230; ibidem). A dificuldade consiste em que no órgão “o interior está somente como agir imediato, que alcança sua exterioridade no ato, o qual representa, ou não, o interior. O órgão, considerado segundo essa oposição, não garante assim a expressão que é procurada” (ibidem; ibidem). Deste modo o exterior se torna mero signo do interior e nenhuma lei é dada e respeito desta expressão⁸

⁸ O dado fundamental da instituição do signo é a autonomia da imagem em relação à sua naturalidade, seu ser aí: “quando a inteligência significou algo, levou a cabo o conteúdo da intuição, e deu por alma ao material sensível uma significação que lhe é estranha” (HW10, §457, adendo). Estranheza que deve necessariamente ser levada em conta: “A arbitrariedade, aqui evidenciada, da ligação entre o material sensível e a representação universal tem por consequência necessária que se deve primeiro aprender a significação dos signos” (ibidem). Arbitrariedade que é explicitada na definição da FE: “nesse caso [a figura exterior] se comportaria como uma coisa subsistente, que em seu ser-aí passivo acolhesse tranqüilamente o interior, como algo estranho, tornando-o assim o signo desse interior; – uma expressão exterior contingente cujo lado efetivo seria para si carente de significado – uma linguagem cujos sons e

(ibidem; FE, §§313-4). Contudo, “Uma nova maneira de considerar o órgão (...) resulta dessa determinação de que o órgão da atividade é nele tanto um ser quanto o agir, ou de que no órgão o ser-em-si interior está presente e tem um ser para outro” (PG, p.231; FE, §316). Maneira que impõe um meio termo entre interior e exterior ao distinguir entre uma exterioridade simples e uma exterioridade dispersa:

o órgão, por sua vez, deve ser tomado como meio termo dos dois (...). Agora, esse meio termo – e unidade do interior e do exterior – é antes de tudo exterior também. Mas, depois, essa exterioridade é acolhida igualmente no interior. Como exterioridade simples, ela está em contraste com a exterioridade dispersa; a qual, ou é só uma obra ou condição singular, contingente para a individualidade toda, ou então, como exterioridade total, é o destino despedaçado em uma quantidade de obras e de condições. (ibidem; ibidem)

Esta exterioridade simples é eminentemente reflexiva e, em sua figura mais imediata, no “rosto e na figura em geral” – bem entendido: o rosto e a figura corpórea (cf., HW9, §§353-6) enquanto manifestação daquilo que Hegel denominou acima de afetos –, é uma espécie de grau zero da teoria:

Esses traços e seus movimentos são, segundo esse conceito, um agir retido (*zurückgehaltne*), que permanece no indivíduo, e segundo a relação do indivíduo com o agir efetivo são o próprio controlar-se e examinar-se do indivíduo: exteriorização (*Äusserung*) enquanto reflexão sobre a exteriorização efetiva. – O indivíduo, portanto, não fica mudo em seu agir exterior, ou em relação a ele; pois esse agir é ao mesmo tempo refletido, sobre si, e exterioriza esse ser-refletido sobre si; é o agir teórico, ou [seja,] a linguagem do indivíduo consigo mesmo sobre seu agir, que é também inteligível para outros, pois a própria linguagem é exteriorização. (PG, p.232; FE, §317)

O fundamental é que esta unidade externa de interior e exterior permite a análise – seja por parte de si mesmo, seja por parte de outrem – daquilo que jaz na interioridade do indivíduo. Mas precisamente por ser, isto é, por assumir uma figura externa ao indivíduo, tal unidade se autonomiza desta interioridade de onde surgiu e se torna “absolutamente contingente para a essência autoconsciente. Portanto, é expressão, de certo, mas ao mesmo tempo é também apenas um signo, de forma que, para o conteúdo expresso, a constituição do que o exprimiu é de todo diferente” (PG, p.233; FE, §318). Tal é o ponto de partida da Fisiognomia, uma pseudociência em voga à época, especialmente pela publicação, em 1775, de *A Arte de Conhecer os Homens através da Fisiognomia*, pelo suíço Johann Kasper Lavater. Na verdade, a Fisiognomia serve como

combinações de sons não são a Coisa mesma, mas a ela vinculados através de arbítrio (*Willkür*), e para o qual seriam contingentes” (PG, p.230; FE, §313).

exemplo de uma postura que busca apreender o que é o homem a partir da oposição entre teoria e prática:

O observar acolhe essa oposição segundo a mesma relação invertida em que essa oposição se determina na manifestação. Para ele, o ato mesmo e a obra – seja a de linguagem, seja a de uma efetividade mais consolidada – valem como o exterior inessencial; enquanto o ser dentro de si da individualidade vale como o interior essencial. Entre os dois lados que a consciência prática tem nela – a intenção e ato; o ‘visar’ sobre sua ação e a ação mesma –, a observação escolhe o primeiro como o verdadeiramente interior. (PG, p.234; FE, §319)

Devido à natureza significativa do objeto analisado pelo fisiognomista – vale dizer, devido à exterioridade e arbitrariedade desta exteriorização⁹ –, sua observação buscará na intencionalidade a verdade da conduta humana. O problema é que, como vimos, o ato tem o valor de um signo, e pode ser tanto a revelação da intenção, quanto seu mascaramento: “tal signo é, para a individualidade, tanto seu rosto, quanto sua máscara que pode retirar” (PG, p.233; FE, §318). A solução da fisiognomia – consistindo numa astúcia do pensar representativo – consiste em associar o signo (rosto, figura ou ato) não à intenção, mas à predisposição a um determinado tipo de conduta: “Não é o assassino, o ladrão, que devem ser conhecidos, mas a capacidade de ser isso” (PG, p.235; FE, §320). Seu saber se torna assim um conjunto de “qualificações engenhosas” a respeito de como, por causa desta ou daquela característica física, o sujeito tem a predisposição ao crime ou à bondade – apesar de poder disfarçá-la (ibidem; ibidem). Contra esta pseudociência, Hegel cita Lichtenberg:

“Se alguém dissesse: ‘ages na verdade como um homem honesto, mas vejo por teu aspecto que te forças, e que és um canalha no teu coração’, não há dúvida que até a consumação dos séculos qualquer sujeito de brios responderia com um soco na cara”. Uma tal réplica acerta no alvo, pois é a refutação do primeiro pressuposto de tal ciência do ‘visar’, segundo a qual, justamente a efetividade de um homem é seu rosto. (PG, p.236; FE, §322)

E conclui que “O verdadeiro ser do homem é, antes, o seu ato; nele, a individualidade é efetiva, e é ela que suspende o ‘visado’ em seus dois lados (ibidem; ibidem); isto é, a intenção e o resultado do ato. Ao contrário da fisiognomia, Hegel insiste que a verdadeira apreensão do ser do homem jaz no ato, e não na intenção:

O ato é algo simplesmente determinado, um universal, algo a ser apreendido em sua abstração: é homicídio, furto ou benefício, ato heróico, etc. Pode-se dizer do ato que ele é.

⁹ Exporemos a linguagem semiológica no Cap.7, seção 3.

O ato é isto; e seu ser não é somente um signo, mas a Coisa mesma. O ato é isto, e o homem individual é o que o ato é. Na simplicidade desse ser o homem é para os outros homens uma essência universal sendo, e deixa de ser uma essência apenas 'visada'. (ibidem; ibidem)

Contra a má infinitude própria das explicações que buscam a verdade dos atos individuais na intencionalidade deste – ‘ele fez isso, mas queria fazer aquilo’; ‘disse isso, mas quis dizer outra coisa’ –, Hegel aponta que “No ato consumado, essa falsa infinitude é aniquilada” (ibidem; ibidem). O advento da compreensão especulativa – o ato como Coisa mesma – implica numa mudança do estatuto da infinitude e resultará na posição da primeira figura que se sabe idealista no trajeto fenomenológico. Antes de seguirmo esta experiência, contudo, interessa-nos desdobrar algumas das consequências desta similitude antropológica entre linguagem e trabalho.

4. O impulso de formação (*Bildungstrieb*)

Na *Enciclopédia* a antropologia é o primeiro nível do espírito subjetivo e, enquanto tal, funciona como momento de passagem da natureza ao espírito: “Devemos, pois, começar pelo espírito ainda preso na natureza, referido à sua corporeidade, ainda não sendo junto a si mesmo, ainda não livre. Essa base do homem – se podemos assim dizer – é o objeto da Antropologia” (HW10, §387, adendo). Nesta figura ainda natural do espírito – a individualidade em sua corporeidade – trabalho e linguagem aparecem como campos, nos quais o homem se exterioriza ao agir, permitindo assim a apreensão reflexiva deste ato enquanto externo ao homem. Na verdade essa possibilidade de apreensão teórica tem sua base na sensação própria ao organismo animal – “O animal, enquanto tem sensação, tem relacionamento teórico a outro (...). O animal, como sensitivo, é em si satisfeito de ser modificado por outro e esta satisfação em si mesma fundamenta precisamente a relação teórica” (HW9, §351, adendo). Neste sentido, trabalho e linguagem funcionam mais como potencializadores desta apreensão consciente que marca a passagem da natureza ao espírito. No processo de assimilação (*Assimilation*),

o organismo deve, portanto, pôr o exterior como subjetivo, antes de tudo fazer-se ele próprio, identificá-lo consigo, isto é, o assimilar. As formas deste processo são tríplices: primeiramente, o processo teórico; segundo o processo real prático; terceiro, a unidade de

ambos, o processo ideal-real, a recomendação do inorgânico para o fim do vivente – isto é, o instinto e o impulso de formação. (HW9, §357, adendo 1)

O animal se relaciona teoricamente ao mundo através dos sentidos (HW9, §358); praticamente através da “sensação da falta e com o impulso a suspendê-la” (HW9, §359), isto é, a excitação da carência e o impulso a satisfazê-la, processo que Hegel denomina de instinto (HW9, §360). O instinto é a principal figura deste processo de assimilação, através do qual o animal absorve aquilo de que precisa para se manter vivo, isto é, o processo através do qual o animal satisfaz suas carências (ibidem). Este processo é finalístico – de maneira inconsciente (ibidem, anotação) – e consiste numa “relação prática, [numa] excitação interna ligada com a experiência de uma excitação externa, e sua atividade [é] uma assimilação parte formal, parte real da natureza inorgânica” (HW9, §361). Formalmente, consiste numa conformação do objeto externo às suas carências, onde o animal “lhes dá, como ao material, uma forma externa dimensionada à finalidade e deixa a objetividade destas coisas persistir (como na construção de ninhos e outros leitos)”; realmente, consiste no processo de absorção destes materiais pelo organismo – seja do inorgânico (ar pela respiração, água para matar a sede), seja orgânico (plantas e animais para matar a fome) – que se desenvolve num progresso ao infinito, retornando sempre da satisfação à falta da carência (HW9, §362). Hegel insiste que este processo de assimilação não é nem mecânico, nem químico – apesar de ter momento mecânicos (o apoderar-se da presa com as garras, a mastigação do alimento) e químicos¹⁰ (a paralisação/morte da presa pelo uso de algum tipo de peçonha, a quebra dos alimentos em moléculas menores [exemplos meus]) – mas sim orgânico, cuja peculiaridade é a internalização da finalidade (HW9, §363). Esta assimilação pode ser imediata – Hegel a denomina de infecção (*Infektion*) – ou mediada – a digestão (*Verdauung*), propriamente dita (HW9, §364) –, mas é da inversão deste processo de internalização que caracteriza a assimilação que o animal demonstra toda a sua potencialidade:

Esta permissividade (*Einlassen*) com o externo, o incentivo e o processo mesmo, tem, contra a universalidade e simples relação do vivente consigo, a determinação da exterioridade; este mesmo deixar entrar (*Einlassen*), portanto, constitui o objeto do negativo contra a subjetividade do organismo, que ele tem de suspender e digerir. Esta virada do ponto de vista é o princípio da reflexão do organismo sobre si; e retorno a si é a

¹⁰ “A digestão pode-se certamente conceber como um neutralizar de ácido e alcalino; é correto que tais relações finitas começam na vida; mas esta as interrompe e procria um outro produto que não o quimismo” (HW9, §363, adendo).

negação de sua atividade orientada para fora. Ele tem a dupla determinação de que o organismo, por um lado, segrega (*exzeriert*) a si sua atividade posta em conflito com a exterioridade do objeto, e de que, por outro lado, como tornado para si imediatamente idêntico a esta atividade, ele se reproduziu neste meio. O processo em marcha para fora é assim transformado no primeiro [processo] formal da reprodução simples tirada de si, para a reunião de si consigo. (HW9, §365)

Vimos que a vida tem como um de seus momentos a particularização no vivente, através do qual o gênero adquire uma figura externa, espaço-temporal (Cap.3, seção1). Ora, o vivente, enquanto encarnação da vida, também opera este momento, exteriorizando-se sobre a natureza que lhe rodeia. Esta “marcha para fora” é o ponto máximo da vida e tem três momentos: “a) a forma do repelir abstrato [ie, a excreção], b) o impulso de formação, e c) a propagação da espécie [ie, a reprodução]”¹¹ (ibidem, adendo). Evidentemente, o momento que nos interessa aqui é o segundo, o impulso de formação (*Bildungstrieb*) que tem sua figura mais determinada no impulso de arte (*Kunsttrieb*), o qual

enquanto instinto é o terceiro [momento], – unidade do processo ideal teórico e real da digestão (...). Um exterior que pertença à natureza inorgânica do animal é aqui assimilado, mas de tal modo que ele é igualmente deixado como objeto exterior. O impulso de formação é também, assim como a excreção, um fazer se a si mesmo exterior (*Sich-selbst-sich-äußerlich-Machen*), porém como imaginação (*Einbildung*) da forma do organismo no mundo exterior. O objeto é formado de uma maneira em que ele pode satisfazer a carência subjetiva do animal. (HW9, §365, adendo)

De um lado, os animais constroem instintivamente seus ninhos, covis, depósitos, adequando-os formalmente às suas carências; ou migram e coletam provisões para o inverno, reagindo ao clima: “Este lado teórico do impulso de formação, segundo o qual o desejo é refreado (*die Begierde gehemmt ist*), falta às plantas, que não podem, como os animais refrear seu impulso, porque teoricamente não são sencientes” (ibidem, adendo). Por outro lado, há animais que “preparam suas armas, por exemplo, a aranha sua teia” através da secreção para fora de si de “produções deles mesmos, que juntamente se separam deles que as separam de si”; igualmente as abelhas estéreis que preparam alvéolos para condicionar o mel que secretam (ibidem, adendo). Com efeito,

¹¹ Hegel continua: “Este três processos que parece heterogêneos estão na natureza em conexão essencial um com o outro. Os órgãos da excreção e os genitais, o mais alto e o mais baixo da organização animal, conectam-se entre si em muito animais, do modo mais íntimo, como fala e beijo de lado, do outro, comer, beber, escarrar estão unidos na boca” (HW9, §365, adendo).

No impulso de formação o animal produziu a si mesmo e, contudo, ainda é ele mesmo imediato, de tal modo que ele chega ao gozo e ao sentimento determinado de si. Anteriormente ele era apenas o gozo das coisas externas, a sensação imediata, um ser dentro de si apenas abstrato, onde o animal apenas sente isso, como ele é determinado. O animal é satisfeito enquanto sacia fome e sede; mas ele ainda não se satisfaz, isso ele só alcança agora. Enquanto ele torna o exterior adaptado a si, mantém-se em presença externa e goza. (ibidem, adendo)

Tendo em vista a relação do animal ao homem, a grande diferença é que, no último, este impulso de formação é (potencialmente) apreendido de maneira consciente no trabalho e na linguagem. Por causa de seus instintos – lembrando que “o instinto é a atividade finalística agindo de maneira inconsciente” (HW9, §361, anotação) – o animal se vê obrigado a “determinar seu local para repousar, dormir, parir sua prole”, num processo em que ele “muda não somente seu local, mas faz para si o mesmo”, agindo assim de modo prático, pondo em ação seu impulso interno (HW9, §362, adendo). Veremos que o que diferencia o homem neste pormenor é a presença do entendimento que multiplica as carências, concomitantemente ao processo de abstração do trabalho (HW7, §§190-8; Cap.5 seção 2) e aparece na linguagem como um “instinto gramatical” que molda a linguagem de acordo ao entendimento (HW10, §459, anotação). De fato,

Ao impulso de arte pertence também a voz, o formar para si no ar desta subjetividade ideal, o escutar-se no mundo exterior. Os pássaros preferencialmente levam a coisa para este alegre gozo de si (*Selbstgenuss*); a voz entre eles não é mero notificar da carência, nenhum mero grito, mas o canto é a desinteressada externalização (*Äusserung*), cuja última determinação é o imediato gozo de si mesmo. (HW9, §365, adendo)

Ambos, trabalho e linguagem, portanto, tem como base comum o impulso de arte próprio ao organismo e desenvolvem-se através da apreensão consciente própria ao espírito – num processo de abstração que serve de base material à liberdade (ao adequar o mundo ao espírito). A diferença entre eles, contudo, também é clara: enquanto o trabalho é o desdobramento humano deste impulso no que diz respeito às carências particulares, a linguagem é o desdobramento humano deste impulso próprio à subjetividade. Ela exige a voz, que “é um alto privilégio, que pode parecer maravilhoso; ela é a exteriorização da sensação, do sentimento de si. Que o animal é em si e para si mesmo, algo o apresenta, e esta apresentação é a voz” (HW9, §351, adendo). Vemos que não é às múltiplas carências que a linguagem vem dar corpo; mas sim ao sentimento de si, à subjetividade que se dá

a conhecer como este anímico enquanto ele vibra em si e apenas faz vibrar o ar. Esta subjetividade é por si, em total abstração, o puro processo temporal que, no corpo concreto, como o tempo que se realiza, é a vibração e o tom. (...) A voz é o mais próximo ao pensar; pois aqui a subjetividade pura se torna objetiva, não como uma efetividade particular, como um estado ou uma sensação, mas no elemento abstrato do tempo e do espaço. (ibidem, adendo)

Contudo, é apenas em relação ao homem que a dissociação do impulso de arte entre trabalho e linguagem adquire traços mais determinados, isso porque, como vimos (Cap.3, seção 1), somente ao homem cabe verdadeiramente a apreensão consciente de si mesmo como universal e o consequente desdobramento do espírito a partir do eu. Uma antropologia fisiológica – em contraposição a uma antropologia pragmática¹² –, tal qual é a antropologia hegeliana, em seu posicionamento sistemático, é responsável, portanto, pela apresentação da transformação do indivíduo natural em consciência¹³:

O vivente é o mais alto modo de existência do conceito na natureza, mas também aqui o conceito é somente em si, pois a idéia da natureza só existe como singular. (...) Na individualidade este movimento dos dois [singular e gênero] é o decurso, que se suspende, e cujo resultado é a consciência, a unidade que em si e para si mesma é unidade

¹² A distinção é de Kant: “Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista fisiológico ou pragmático. – O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a natureza faz do homem; o pragmático, o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (Antropologia, A119; 2006, p.21).

¹³ Na filosofia kantiana, a antropologia aparece em estrita relação à tópica da finitude: “Ao nível desta investigação atórica, a autocrítica da metafísica toma necessariamente a forma de uma antropologia; a demonstração da finitude coincide com a descrição de regiões de existência e de experiência” (LEBRUN, 1970, p.770). Ao contrário, é possível defender que a economia política é a responsável por mostrar como o elemento “antropológico das carências” (HW10, §483) se transforma, através “da comunidade da carência e do cuidado para sua satisfação” (HW10, 434), num elemento ético, próprio à totalidade estatal, em suma, em como, ainda no campo da finitude, são alcançadas as raias da infinitude e do absoluto. Aliás, é precisamente a questão do valor que nos permite passar ao campo da linguagem: ao insistir na dualidade advinda dos efeitos do tempo no objeto estudado, Saussure não apenas autoriza como efetivamente faz comparação entre economia política e linguística: “a dualidade de que falamos já se impõe imperiosamente às ciências econômicas. Aqui (...) a economia política e a história econômica constituem duas disciplinas claramente separadas no seio de uma mesma ciência (...). [É] uma necessidade bastante semelhante a que nos obriga a dividir a linguística em duas partes, cada qual com seu princípio próprio. É que aqui, como em economia política, estamos perante a noção de valor; nas duas ciências trata-se de um sistema de equivalência entre coisas de ordens diferentes: numa, um trabalho e um salário; noutra, um significado e um significante” (2006, pp.94-5). Levando a sério este paralelo, poderíamos inferir que, no caso da linguagem a transição entre indivíduo e estado poderia ser operada pela língua, objeto da linguística segundo Saussure: “Mas o que é a língua? Para nós ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício desta faculdade no indivíduo” (ibid., p.17). Evidentemente, uma aproximação mais consequente entre a teoria da linguagem hegeliana e a linguística saussureana foge inteiramente ao escopo deste trabalho. Contudo, interessa-nos apontar que não é apenas Hegel quem insiste na similitude entre trabalho e linguagem. Para além de Hegel, portanto, deparamo-nos com a questão da extensão desta similitude. Até que ponto os mundo do trabalho e da linguagem, em seus objetos privilegiados da riqueza e da língua, são co-extensivos? Até que ponto valor econômico e valor linguístico são análogos? São questões para outras pesquisas.

de ambos como si, não só como o gênero no conceito interno do singular. (HW9, §376, adendo)

A partir desta base comum podemos apontar como trabalho e linguagem se aproximam e se distanciam em vários níveis; por vezes se entrecruzando. Do ponto de vista do organismo, ambos são espécies do impulso de arte: um próprio às carências em sua multiplicidade, outro próprio à subjetividade em sua singularidade. Aliás, mesmo aí, Hegel já insiste no papel que o entendimento desempenhará posteriormente – e que, no caso da linguagem era renunciado pelo instinto gramatical (HW10, §459) – ao apontar a “sabedoria da natureza” presente no impulso de arte: “O impulso de formação é, na realidade, análogo ao entendimento, como ao consciente de si mesmo; mas ao agir finalístico da natureza não se deve por isso cogitar em entendimento consciente de si mesmo” (HW9, §365, adendo). Ambos são, pois, campos onde o entendimento atua, mas uma vez mais com efeitos contrários: o trabalho será abstraído e poderá ser substituído por um instrumento/máquina; a linguagem terá seu poder elevado ao quadrado pelo advento do signo com suas relações puramente diferenciais.

Mais importante para os nossos propósitos imediatos, contudo, é o correto estabelecimento do papel da dupla trabalho e linguagem em relação à identidade pensar e ser – relação fundamental a todo idealismo.¹⁴ O fundamental aqui é notar que é através destes dois campos que o pensamento se torna ser, a ponto de podermos afirmar que um marceneiro pensa uma cadeira através e pelo o trabalho de produzi-la, da mesma forma que um poeta pensa sua poesia através e pela linguagem. Como veremos no restante do capítulo, estas afirmações estarão corretas apenas se a qualificarmos de uma dupla maneira: em primeiro lugar, devemos compreender o ser de algo não como algo estático, como um estado constante, mas como um agir, uma atividade; em segundo lugar, que esta atividade não pode, sob hipótese nenhuma, ser compreendida como um ato solipsista, de um indivíduo apenas, mas como uma atividade de todos os membros do elo social.¹⁵

¹⁴ “Os que nada entendem de filosofia põem sem dúvidas as mãos na cabeça quando ouvem a proposição: o pensar é ser. No entanto, na base de todo nosso agir está a pressuposição da unidade do pensar e do ser. Fazemos esta pressuposição como seres racionais, como seres pensantes. Contudo há que distinguir bem se apenas somos pensantes, ou se também nós nos sabemos como pensantes. O primeiro nós o somos em todas as circunstâncias; o último, ao contrário, só ocorre de maneira completa quando nos elevamos ao puro pensar” (HW10, §465, adendo).

¹⁵ Cabe destacar que este relacionamento entre pensamento e ser através do trabalho e da linguagem não esgota as múltiplas manifestações do espírito. Vale dizer, esta relação é a condição negativa, necessária mas não suficiente, destas manifestações. O importante é notar que esta condição negativa não é neutra para estas manifestações: “Afirmar que a poesia se dá sem dúvida no medium da linguagem, mas que isso não significa uma correspondência deste medium com o lugar paradoxal da poesia, não quer dizer então

5. O reino da eticidade: trabalho e linguagem do povo

Vimos que Hegel, a partir de uma crítica à Fisiognomia estabelecia que “O verdadeiro ser do homem é, antes, o seu ato (...). O ato é isto; e seu ser não é somente um signo, mas a Coisa mesma. O ato é isto, e o homem individual é o que o ato é” (PG, p.236; FE, §322). No ato consumado a falsa indeterminação da intencionalidade é aniquilada e encontra sua verdadeira significação. O movimento seguinte consistia em compreender este signo não como um movimento ou “sistema de movimentos”, como na fisiognomia (PG, p.240; FE, §327), mas retroceder ao

extremo do ser para si e ter defronte, como o outro extremo, o ser aí em repouso (...). Ora bem: se o cérebro e a medula são aquele ser-para-si corporal do espírito, então o crânio e a coluna vertebral são o outro extremo que dali se destaca: a saber, a coisa fixa e inerte. (ibidem; FE, §328)

Entramos assim no campo da Frenologia, com suas medições antropométricas que buscam o espiritual não mais em expressões fisionômicas, mas sim no próprio crânio, num “ser morto” (PG, p.241; FE, §329). O juízo próprio a esta pseudo-ciência é: “o ser do espírito é um osso” (PG, p.252; FE, §343), o qual pode ser lido de dois modos. Um próprio a alguém “que não possui consciência do que diz” (PG, p.253, FE, §345) e outro, que surge do primeiro, e é propriamente especulativo. O primeiro modo consiste em maquiar “esse pensamento com a mesma carência de pensamento, misturando relações variadas de causa e efeito, de signo, de órgão, etc., que aqui não tem nenhum sentido – dissimulando dessa maneira, por diferenças que delas derivam o chocante dessa proposição” (ibidem; ibidem). Já a compreensão especulativa consiste em afirmar este juízo em seu contra-senso: “ele deve (*soll*) ser um juízo, por conseguinte, conter uma relação (*Beziehung*) entre sujeito e predicado; mas tal relação, ao mesmo tempo, não pode (*soll*) ser” (HW6, p.324).

que a fundamentação da poesia esteja na reflexão, na subjetividade pura e simplesmente destituída de amarras. Pelo contrário, tudo depende de compreender adequadamente as representações sensíveis enquanto esta instância ao mesmo tempo sensível e concreta decodificada na história da poesia pelos gêneros (...), bem como em atentar que por sobre os gêneros, ou melhor, por entre eles, existe algo como o espírito da poesia, seu lado excedente proveniente do conteúdo artístico. A linguagem se mostra aos olhos de Hegel insuficiente para dar conta deste movimento histórico-concreto da poesia e de sua complexidade e arco de abrangência” (WERLE, 2005, p.312, nota 7). Neste capítulo analisamos o trabalho e a linguagem apenas enquanto esta condição negativa; nos próximos dois capítulos o trabalho será analisado também em seu relacionamento concreto com o conteúdo ético do estado.

O que nos interessa aqui é apontar o resultado geral desta experiência de observação racional da realidade:

A autoconsciência encontra a coisa (*Ding*) como a si, e a si como 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 suspenso, de modo que sua objetividade só vale como superfície, cujo interior e essência é a própria autoconsciência. (PG, p.255; FE, §347)

Temos aqui, dentro da seção Razão, a retomada do momento de passagem da consciência para a autoconsciência¹⁶, com a experiência de duplicação que lhe é característica.¹⁷ Diferentemente, contudo, da seção autoconsciência, aqui está em jogo não a experiência de (duplicação de) uma consciência individual, mas sim a experiência de uma consciência universal tornando-se razão e apreendendo sua substância:

ao elevar sua consciência à universalidade, torna-se razão universal, e o indivíduo é autoconsciente como razão, como algo já reconhecido em si e para si, que unifica em sua pura consciência toda a autoconsciência. E a essência espiritual simples que, ao chegar à [luz da] consciência é, ao mesmo tempo, substância real; para dentro dela retornam, como a seu fundamento, todas as formas anteriores, que assim, em relação a ela, são momentos singulares simples de seu vir-a-ser. (PG, p.256; FE, §348)

Vemos surgir assim a essência espiritual simples, a substância real, que, ao nível do para nós, já pode ser designado como “reino da eticidade”:

esse reino não é outra coisa que a absoluta unidade espiritual dos indivíduos em sua efetividade independente. É uma autoconsciência universal em si, que é tão efetiva em uma outra consciência, que essa tem perfeita independência (...). Essa substância ética, na abstração da universalidade, é apenas lei pensada; mas, não menos imediatamente, é a autoconsciência efetiva ou o etos. Inversamente, a consciência singular só é esse uno ente porque em sua própria singularidade está cônica da consciência universal, como de seu [próprio] ser: porque seu agir e seu ser aí são o etos universal. (ibidem; FE, §349*)

¹⁶ “Comparando o caminho até aqui percorrido, já se pode caracterizar as estações universais dessa efetivação em geral. A saber: assim como a razão observadora repetira no elemento da categoria o movimento da consciência, isto é, a certeza sensível, a percepção e o entendimento, –assim também esta razão [ativa] percorrerá de novo o duplo movimento da autoconsciência, e da independência passará à sua liberdade” (PG, pp.255-6; FE, §348).

¹⁷ “[A] autoconsciência tem a certeza de que esse objeto independente não lhe é nada de estranho, pois sabe que por ele é reconhecida em si. Ela então é o espírito, que tem a certeza, de ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de sua autoconsciência e na independência das duas autoconsciências [daí resultantes]. Essa certeza agora tem de elevar-se à verdade, para a autoconsciência: o que para ela vale como sendo em si, e em sua certeza interior, deve entrar na sua consciência e vir-a-ser para ela” (PG, p.255; FE, §347).

Com efeito, tal autoconsciência universal existe efetivamente na “vida de um povo”, onde cada indivíduo se apreende conscientemente – “porque sacrificam sua singularidade e porque essa substância universal é sua alma e essência” –, e que subsiste através do agir destes – “esse universal é, por sua vez, o agir dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzida” (PG, pp.256-7; FE, §350). Enquanto membro de um povo, o agir do indivíduo rebate nesta substância universal, dissolvendo sua particularidade e garantindo o conteúdo e a verdade desta ação singular: o que o indivíduo “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” (PG, p.257; FE, §351). O trabalho individual será definitivamente ressignificado através desta participação no organismo vivo do estado:

O trabalho do indivíduo para [prover a] suas carências; é tanto satisfação das carências alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros. Assim como o singular, em seu trabalho singular, já realiza inconscientemente um trabalho universal, assim também realiza agora o [trabalho] universal como seu objeto consciente: torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação *positiva* – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na *negação* de si mesmo. (PG, pp.257-8; *ibidem*)

O resultado do trabalho assim compreendido, sua obra, será a “comunidade da carência do cuidado para sua satisfação” (HW10, §434), onde “o egoísmo subjetivo se inverte na contribuição para a satisfação das carências de todos os outros”, isto é, “a riqueza permanente, universal” (HW7, §199) – tópicos que analisaremos com calma no próximo capítulo. Já a linguagem, por sua vez, intervém no elemento propriamente consciente desta vida do povo, qual seja, suas leis e costumes, manifestando a individualidade, o eu:

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 seu povo. No entanto, essa imutável essência não é outra coisa que a expressão da individualidade singular que aparenta ser-lhe oposta. As leis exprimem o que cada indivíduo é e faz; o indivíduo não as conhece somente como sua coisidade objetiva universal, mas também nela se reconhece, ou: [conhece-a] como singularizada em sua própria individualidade, e na de cada um de seus concidadãos (PG, p.258; FE, §351)

O resultado geral deste processo é a felicidade própria ao reconhecimento subjetivo, um “povo livre”, onde “a razão em verdade está efetiva” e o “espírito vivo [é] presente” (ibidem; FE, §352). O problema é que a autoconsciência “saiu dessa felicidade que consiste em ter alcançado seu destino e em viver nele. Ou, então: ainda não alcançou sua felicidade” (ibidem; FE, §353). Em ambos os casos, seja da eticidade perdida ou da ainda não alcançada, a questão toda gira em torno da individualidade: no primeiro caso,

a consciência singular, tendo sua existência imediatamente na eticidade real ou no povo, é uma confiança maciça, para a qual o espírito ainda não se dissociou em seus momentos abstratos, e portanto essa consciência ainda não sabe que é a pura singularidade para si. (PG, p.259; FE, §355)

Já no segundo, “ao retornar da observação, inicialmente o espírito enquanto tal ainda não se efetivou por si mesmo: foi posto somente como essência *interior* ou como abstração” (ibidem; FE, §356), como puro eu. Com efeito, “Para nós, a verdade dessa autoconsciência racional é a substância ética; no entanto, para ela [em ambos os casos], aqui está somente o começo de sua experiência ética do mundo” (PG, p.260; FE, §357). A consciência que ainda não encontrou a substância ética se vê impelida “em sua direção”, experimentando-a como uma base natural de onde tem de partir: a substância “Têm a forma de um querer imediato, ou de um impulso natural que alcança sua satisfação; essa, por sua vez, é o conteúdo de um novo impulso” (ibidem; ibidem). A consciência que perdeu sua relação à eticidade, por sua vez, experimentará esta substância ética não como um solo primeiro, mas como um destino:

estão esses impulsos naturais unidos à consciência de seu fim, como o verdadeiro destino e essencialidade. A substância ética é rebaixada a predicado carente de si, cujos sujeitos vivos são os indivíduos que através de si mesmos têm de implementar sua universalidade, e, por própria conta, cuidar de seu destino. (ibidem; ibidem)

No primeiro caso, onde o “a imediatez ou a rudeza dos impulsos se perdem no movimento em que se põe à prova qual é a sua verdade; e seu conteúdo sobe a um nível superior”, o movimento se desenvolve no campo do trabalho; já no segundo, onde “o que se perde é a falsa representação da consciência que coloca nesses impulsos seu destino”, o movimento ocorre no campo da linguagem¹⁸: “Na primeira, o fim que os impulsos alcançam é a substância ética imediata; na segunda, porém, é a consciência dessa substância, e, justamente, uma consciência que sabe a substância como sua

¹⁸ Como veremos no próximo capítulo, é no elemento linguístico – e não no campo do trabalho – que as leis e os costumes são apreendidas conscientemente.

própria essência” (ibidem; ibidem). É neste último caso apenas, que surge a moralidade, isso porque na alternativa de que a eticidade ainda não foi alcançada, “essas figuras da consciência são o vir-a-ser da substância ética e a antecedem”, já na alternativa em que a eticidade foi perdida, “tais figuras vêm depois, e revelam à autoconsciência qual sua determinação/destinação”¹⁹ (ibidem; ibidem). É esta última via que se adequa melhor aos tempos modernos, pois, a consciência “tendo perdido sua vida ética, de novo a procura repetindo aquelas formas” (ibidem; ibidem). Os momentos expressos por esta alternativa seguida por Hegel no desenrolar da seção Razão são as três figuras que se desdobram neste capítulo: a) o prazer e a necessidade; b) a lei do coração e o delírio da presunção e c) a virtude e o curso do mundo. Seu movimento é, como já foi apontado, a retomada, no nível da razão, da dialética da autoconsciência, mas com uma diferença fundamental: aqui o desdobramento se dará não pelas vias do trabalho, mas através do elemento linguístico das leis e dos costumes do povo. Isso fica explícito no início da seção sobre o prazer a necessidade, quando Hegel, ao apontar que o Dr. Fausto de Goethe

Lança-se, pois, à vida e leva à plena realização a individualidade pura na qual emerge a autoconsciência. Mais do que produzir para si sua felicidade, imediatamente a colhe e goza (*genießt*). As sombras da ciência, das leis e dos princípios que se interpõem entre ela e a sua própria efetividade, desvanecem como névoa sem-vida, incapaz de acolher a autoconsciência com a certeza de sua realidade. Ela então toma a vida como se colhe um fruto maduro; e que, do modo como se oferece à mão, essa o agarra. (PG, pp.262-3; FE, §361)

Ao contrário de modificar o mundo, esta figura da FE contenta-se em consumi-lo da forma como ele se dá imediatamente: “Seu agir é um agir do desejo somente segundo um dos momentos” (PG, p.263; FE, §362), qual seja, o momento negativo de consumo do objeto – e não o momento positivo de dar forma (*Formierung*) deste. Não iremos acompanhar o desdobramento destas figuras, apenas gostaríamos de insistir em nossa hipótese – de que o que está em jogo aqui é, estruturalmente, o mesmo que ocorreu na seção autoconsciência a respeito do trabalho –, não no sentido de prover uma

¹⁹ Quais são as figuras que antecedem a consciência que ainda não encontrou a eticidade? A nosso ver são as figuras da seção autoconsciência: consciência desejanter, senhor, escravo, consciência estoica, consciência cética e consciência infeliz.

explicação que esgote o texto, mas sim de, talvez, abrir novas possibilidades de leitura.²⁰

6. A obra da razão

Não é na razão ativa que Hegel nos apresentará o esquema especulativo de interpretação deste ato. Devemos avançar para o capítulo seguinte intitulado *A individualidade que é real em si e para si mesma*. Ali “a autoconsciência captou o conceito de si (...): o conceito de ser, na certeza de si mesmo, toda a realidade. Daqui em diante tem por fim e essência o movimento espontâneo de interpenetração (*bewegende Durchdringung*) do universal (...) e da individualidade” (PG, p.283; FE, §394*). Particularmente na primeira seção deste capítulo, intitulada ‘O reino animal do espírito e a fraude (*Betrug*) ou a Coisa mesma’, encontraremos a “obra humana e a dialética da ação”²¹: “Agora, mundo objetivo e individualidade consciente formam

²⁰ Isso talvez possa explicar a aparente ausência da noção de trabalho nas formulações berlinenses sobre a dialética do senhor e escravo. De fato, como aponta Bernard Bourgeois, o papel do trabalho parece ter progressivamente diminuído a partir de sua apresentação como um “fenômeno total” no *Sistema da Eticidade*: “Ora, os manuscritos de 1803-04 e de 1805-06 já limitarão um pouco a significação e, consequentemente, a importância do trabalho na vida do espírito, ao percebê-lo sobretudo em seu aspecto técnico original. Mas é nas grandes obras do hegelianismo constituído que se intensificará a redução do tema do trabalho assim especificado: este será examinado apenas em passagens relativas à possibilidade ou à realidade da existência coletivo-social dos homens. Em vista da possibilidade (subjativa) da vida social, ele aparecerá no capítulo IV da *Fenomenologia do espírito* e, muito discretamente, no parágrafo 435 da filosofia do espírito da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (edição de 1827-1830); em relação com a realidade (objetiva) do espírito, a *Fenomenologia do espírito* quase nada dirá a seu respeito, enquanto os *Princípios de filosofia do direito*, na seção dedicada à ‘sociedade civil’, apresentarão um estudo do contexto social do trabalho” (BOURGEOIS, 2004, pp.75-6). Com efeito, na formulação da *Enciclopédia*, a dialética do senhor e do escravo desdobra-se na autoconsciência universal, passando diretamente à razão (a figura da autoconsciência; HW10, §424-37). A ênfase aqui é no momento da servidão (Lebrun, por exemplo, foca sua análise nestes parágrafos): “Em segundo lugar, conforme a diferença, o senhor tem no escravo, e no serviço que este lhe presta, a intuição do valor de seu ser para si singular; e na verdade mediante a suspensão do ser para si imediato, a qual, no entanto, incide em um outro. Mas esse [outro], o escravo, desgasta no serviço do senhor sua vontade própria e singular, suspende a imediatez interior do desejo e faz [surgir], nessa exteriorização e no temor do senhor, o começo da sabedoria: [é] a passagem para a autoconsciência universal” (HW10, §435). Como vimos, na *Fenomenologia*, ao contrário, o trabalho desempenha um papel muito mais amplo não apenas na passagem da autoconsciência à razão, mas também no advento do pensamento. Cabe insistir aqui, contudo, que não é apenas o trabalho que garante a efetividade ao conceito: a linguagem também aparece como um campo possível de exteriorização e alienação dos indivíduos e, portanto, de objetificação do espírito. Na *Enciclopédia* é precisamente através da exposição daquilo que poderíamos denominar de sua teoria da linguagem que Hegel operacionaliza a passagem ao pensamento (cf., a figura do espírito teórico, na sequência da autoconsciência; HW10, §§445-68). A *Fenomenologia* parte da consciência natural em direção ao saber absoluto – uma consciência que ainda não encontrou a eticidade –; a Filosofia do espírito da *Enciclopédia*, por sua vez, pressupõe a Lógica e a Filosofia da natureza e, a fiarmo-nos pelo prefácio de 1812 da *Ciência da Lógica*, pressupõe também a própria *Fenomenologia* – não teríamos aqui, pois, uma consciência que perdeu a eticidade e quer retomá-la? Voltaremos a esta questão no último capítulo.

²¹ Título do capítulo 5 da seção IV de *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, de Jean Hyppolite, dedicada à análise deste trecho (1999, pp.315-39).

apenas uma única realidade concreta, e tal realidade é a do ato (*Tat*)” (HYPPOLITE, 1999, p.315).

Aqui, a figura central continua sendo a de individualidade que “é, primeiro, uma individualidade singular e determinada”, mas que experimentará “como este conceito da individualidade em si mesma real se determina em seus momentos e, como lhe entra na consciência o conceito dela mesma” (PG, p.285; FE, §397). Em princípio, “A individualidade entra em cena, pois, como natureza originária determinada” (ibidem; FE, §398), à semelhança da “vida animal indeterminada que infunde seu sopro de vida ao elemento da água, do ar, ou da terra (...) e imerge nesses princípios todos os seus momentos” mantendo-os em seu poder e mantendo sua unidade e “permanecendo a mesma vida animal universal enquanto esta é uma organização particular” (PG, pp.285-6; ibidem); o espírito fará o mesmo com o mundo objetivo através dos indivíduos.

Na realidade, a consciência parte do resultado de sua experiência anterior (a razão ativa), através do qual ela se efetivou na realidade e descobriu que “ela, como tal, é para si mesma toda a realidade”. Contudo, esta efetividade é “de início posta como sendo, e não ainda como agente” (PG, p.286; FE, §399). De um lado, portanto, “A determinidade originária da natureza [como] princípio simples – um elemento universal transparente, onde a individualidade não só permanece livre e igual a si mesma, como também aí desenvolve irreprimida as suas diferenças” (PG, p.285; FE, §398); de outro, a efetividade já penetrada pela individualidade agente, mas ainda contraposta a ela. Esta relação se desdobrará em três momentos a partir da tomada de consciência do agir (*Tun*) pelo indivíduo:

No agir e na consciência do agir, a natureza originária simples alcança agora aquela diferença que corresponde ao agir. Primeiro, o agir está presente como objeto, e justamente como objeto que ainda pertence à consciência, [ou seja], como fim. Desse modo se opõe a uma efetividade presente. O segundo momento é o movimento do fim, representado como em repouso, a efetivação como relação do fim para com a efetividade inteiramente formal, que assim é a representação da passagem mesma, ou o meio. O terceiro momento afinal é o objeto – quando não é mais fim de que o agente está imediatamente consciente como seu, mas quando vai para fora do agente e é para ele, como um outro. (PG, p.286; FE, §400)

Fim, movimento/meio e objeto, eis os três momentos do agir²² que serão organizados de acordo com as expectativas de transparência a respeito de seu ato por parte da individualidade: “No entanto, segundo o conceito dessa esfera, esses diversos aspectos agora devem ser estabelecidos de tal forma que neles o conteúdo permaneça o mesmo; sem que nenhuma diferença se introduza” (ibidem; ibidem). O conteúdo inicial da consciência individual – isto é, sua “natureza originária” ainda não agente, vale dizer, sua “capacidade (*Fähigkeit*) particular, talento, caráter, etc” – se manifestará imediatamente em seus atos e ações de forma que o agir seja “só o puro traduzir (*Übersetzen*) da forma do ser ainda não representado à forma do ser representado” (PG, p.287; FE, §401*). É apenas assim, como manifestação imediata e transparente, que esta natureza originária poderia aparecer à consciência, pois, “esse conteúdo originário só é para a consciência quando essa o efetivou”; o que só ocorre no agir, entendido como “o vir-a-ser do espírito como consciência. Assim, a partir de sua efetividade, sabe o que é em si. O indivíduo não pode saber o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir” (ibidem; ibidem). Sobrevém assim, para o próprio indivíduo, uma dificuldade que se manifesta como paradoxo: ele

parece não poder determinar o fim de seu agir antes de ter agido; mas, ao mesmo tempo, o indivíduo, enquanto consciência, deve ter antes à sua frente a ação como inteiramente sua, isto é, como fim. Assim o indivíduo que vai agir parece encontrar-se em um círculo onde cada momento já pressupõe o outro, e desse modo não pode encontrar nenhum começo. (ibidem; ibidem)

Paradoxo que é apenas aparente, uma vez que cada um dos três momentos do agir são precisamente isto: momentos. Por exemplo, efetividade encontrada, que parece autônoma ao indivíduo,

é em si sua natureza originária, que tem somente a aparência de um ser: uma aparência que reside no conceito do agir que se fraciona, mas que se exprime como sua natureza originária no interesse que encontra nessa efetividade. Igualmente, o como ou os meios estão determinados, em si e para si. O talento, do mesmo modo, não é outra coisa que a individualidade originária determinada que se considera como meio interior, ou como passagem do fim à efetividade. Mas o meio efetivo, a passagem real, são a unidade do talento e da natureza da Coisa, presente no interesse. No meio, o talento representa o lado do agir; o interesse, o do conteúdo; ambos são a individualidade mesma, enquanto interpenetração do ser e do agir. (PG, p.288; ibidem)

²² Não custa lembrar aqui de Marx: “Os elementos simples do processo de trabalho são a atividade orientada a um fim ou o trabalho mesmo, seu objeto e seus meios” (1983, p.150).

Com efeito, será através do desenvolvimento deste meio que a consciência conseguirá dar prosseguimento ao seu trajeto, uma vez que é apenas nele que a oposição entre o objeto dado imediatamente e o fim também imediato se conjugam e podem ser suspensos. Hegel insistirá que esta “conjunção (*Verknüpfung*) incide ainda no interior da consciência”, sendo ainda apenas “um dos lados de uma oposição” que será suspensa pela duplicação desta estrutura interna à consciência numa obra que lhe é externa:

Essa aparência de oposição, que ainda resta, é suspensa através da própria passagem, ou do meio, por ser esse a unidade do exterior e do interior: o contrário da determinidade, que possui como meio interior. O meio suspende, pois, essa determinidade e se põe a si mesmo – essa unidade do agir e do ser, – igualmente como um exterior, como a individualidade mesma que veio a ser efetiva; isto é: posta para si mesma como sendo. (PG, pp.288-9; *ibidem*)

O verdadeiro resultado do agir do indivíduo só pode ser, pois, uma obra em que esta unidade do agir e do ser se exterioriza, permitindo àquele encontrar a si mesmo no mundo e com isso, operar a tão aguardada reconciliação.

7. A obra como manifestação da Coisa mesma

Na obra a negatividade da ação – que surge na oposição entre objeto e fim da ação do indivíduo – se concretiza e aparece como uma determinidade qualitativa:

ao ser deixada em liberdade pelo agir – como efetividade sendo – a negatividade está na obra como qualidade. Mas em confronto com ela, a consciência se determina como o que inclui em si a determinidade como negatividade em geral, como agir: a consciência é, portanto, o universal em contraste com aquela determinidade da obra. (PG, p.289; FE, §402)

O indivíduo vê a si mesmo numa determinidade externa, podendo, portanto, emitir juízos a respeito dela e compará-la a outras obras. Entretanto, esse “pensamento comparativo só poderia levar em conta a diferença (...) como diferença de grandeza [que] é, em si diferença inessencial (...). Ora, as individualidades são indiferentes umas às outras: cada uma só se refere a si mesma” (*ibidem*; FE, §403). Assim sendo, só a natureza originária poderia servir de padrão de medida, mas neste estágio, ela é exatamente aquilo que a obra expressa:

Seja o que for que ele faça ou lhe aconteça, foi ele quem fez, e isto é ele: o indivíduo só pode ter a consciência do simples traduzir de si, da noite da possibilidade para o dia da presença, do em si abstrato para a significação do ser efetivo. E pode ter essa certeza: o

que vem a seu encontro na luz do dia é o mesmo que jazia adormecido na noite. (PG, p.290; FE, §404)

Nesta comparação, entre o que é apenas em si e a efetividade, a oposição se desvanece, pois a relação dos termos comparados não é mais de indiferença externa, mas de diferença constitutiva, de fundamento e aparência – a questão que se põe agora é como compreender esta diferença. Na obra a consciência se exterioriza e se põe na efetividade: “a obra é a realidade que a consciência se dá. (...). Na obra em geral, a consciência se transferiu para o momento da universalidade: para o espaço sem determinidade do ser”. Ao se contrapor à obra, a consciência individual reconhece-se a si mesma como o universal de onde proveio esta obra particular:

a consciência que se retira de sua obra é de fato a consciência universal – porque nessa oposição se torna a negatividade absoluta, ou o agir – em contraste com sua obra, que é determinada. A consciência, pois, se ultrapassa enquanto obra, e ela própria é o espaço sem determinidade, que não se encontra preenchido por sua obra. (PG, pp.290-291; FE, §405)

Mas não basta à consciência reconhecer-se a si mesma como universal enquanto oposta a esta obra determinada, é preciso que ela se faça presente enquanto universal – e não mais segundo a determinação quantitativa do pensamento comparativo – no elemento do ser próprio à obra. O que só pode significar o desvanecimento das determinações qualitativas da obra na universalidade negativa que constitui o indivíduo:

Antes de mais, há que considerar para si a obra que veio-a-ser. Recebeu nela a natureza toda da individualidade; portanto, seu próprio ser é um agir em que todas as diferenças se interpenetram e dissolvem. A obra é assim lançada para fora em um subsistir no qual a determinidade da natureza originária se retorna contra as outras naturezas determinadas nas quais interfere e que interferem nela; e nesse movimento universal [a obra] se perde como momento evanescente.²³ (ibidem; ibidem)

Ao ser posta como obra no elemento do ser, a individualidade é lançada no campo social, onde estará sujeita a todo tipo de juízo (comparativo) por parte das outras individualidades: “o indivíduo, como *este* indivíduo, veio-a-ser nessa determinidade efetivo para si; determinidade que não é só o conteúdo da efetividade, mas também sua forma” (ibidem; ibidem). Assim como na experiência da certeza sensível, o dêitico “isto

²³ “No âmbito do conceito da “individualidade real em si e para si” são iguais entre si todos os momentos: circunstâncias, fim, meio e efetivação; e a natureza originária só vale como elemento universal. Na obra, ao contrário - porque esse elemento universal se torna ser objetivo - sua *determinidade* enquanto tal vem à luz do dia e é em sua dissolução que encontra sua verdade” (ibidem; ibidem).

(*Dieses*)” indica que a verdade da designação particular é a sua passagem no universal.²⁴ A verdade da obra será determinada precisamente neste jogo de interesses individuais que tem na obra seu eixo de gravitação:

Em geral, a obra é assim algo de efêmero que se extingue pelo contrajogo de outras forças e de outros interesses e que apresenta a realidade da individualidade mais como evanescente do que como implementada. (PG, pp.291-292; *ibidem*)

Devido à sua passagem ao campo social, a obra desaparece para dar lugar a um enlaçamento em um feixe de interpretações sempre e contraditórias, polifônicas e estranhas ao próprio autor: “A consciência experimenta em sua obra essa inadequação do conceito e da realidade que em sua essência reside; pois na obra a consciência vem a ser para si mesma tal como é em verdade, e desvanece o conceito vazio [que tinha] de si mesma” (PG, p.292; FE, §406). Esquemáticamente, temos um movimento em dois momentos: 1) a efetivação da natureza originária do indivíduo numa determinidade (a qualidade da obra) e 2) a dissolução desta determinidade pelo “contrajogo de forças e interesses” das outras individualidades: “Na obra (...) sua determinidade enquanto tal vem à luz do dia e é em sua dissolução que encontra sua verdade” (PG, p.291; FE, §405). Ao efetivar a si mesmo na obra, o indivíduo contrapõe-se a ela como a uma “efetividade estranha apenas encontrada (*nur vorgefundene fremde Wirklichkeit*)”, do mesmo modo que todas as outras individualidades que “devem pôr *sua* própria obra em lugar dela, para obterem a consciência de *sua* unidade com a efetividade, através do *seu* agir” (*ibidem*; *ibidem*).

O resultado desta experiência consiste no surgimento “para a consciência, em sua obra, a oposição entre o agir e o ser” (PG, p.292; FE, §406). Vemos claramente a impossibilidade da realização do conceito que a consciência tinha anteriormente a respeito de um agir que “é só o puro traduzir da forma do ser ainda não apresentado à forma do ser apresentado” (PG, p.287; FE, §401). Muito pelo contrário, ao trazer à luz do dia da presença aquilo que jazia na escuridão da noite da possibilidade, a própria luz altera aquilo que é iluminado: a autoconsciência reencontra a oposição “que nas figuras

²⁴ Safatle aponta que “tais termos têm um modo particular de funcionamento porque são unidades gramaticais que não podem ser definidas fora da referência a uma mensagem e, por consequência, ao ato de enunciação. (...) Este uso dos [dêiticos] (...) deveria apenas nos mostrar como precisamos estruturar contextos para compreender o sentido das designações ostensivas. Mas Hegel tira daí uma série de consequências importantes. Primeiro, a necessidade de atualizar o contexto da enunciação apenas mostra como devemos pressupor estruturas de relações antes de qualquer tentativa de designação. (...) Chegamos assim à idéia paradoxal de que preciso operar mediações complexas para dar conta do que aspira a aparecer como puramente imediato. (...) [Ademais,] Hegel está simplesmente dizendo que não há singularidade que não passe *a priori* pelo genérico da estrutura, já que toda indicação é feita em um tempo e em um espaço estruturalmente coordenados” (SAFATLE, 2006, pp.124-5).

anteriores da consciência [quais sejam, da razão observadora e da razão ativa] era igualmente o começo do agir, mas aqui é somente o resultado” (PG, p.292; FE, §406). O indivíduo vê, na verdade, a formalização do descompasso entre a efetividade e o conceito na obra mesma:

Nessa contradição fundamental da obra – que é a verdade desta "individualidade real em si e para si" – emergem de novo todos os lados da individualidade como lados contraditórios; quer dizer, a obra, como conteúdo da individualidade toda, transferida do agir – que é a unidade negativa que mantém prisioneiros todos os momentos – para o ser, deixa agora livres estes momentos, que no elemento da subsistência se tornam indiferentes uns aos outros. (PG, p.292; FE, §407)

A passagem ao ser necessariamente se manifesta como contradição, pois os momentos antes unificados são postos como separados e em conflito. Dito de outro modo, o agir implementa a idéia na realidade, efetiva o conceito dando-lhe um ser, porém, de maneira tal que conceito e realidade se oponham. Na *Ciência da Lógica*, Hegel apontará que a qualidade da quantidade é ser a contradição não resolvida própria às relações externas (espaço-temporais), marcadas pela indiferença entre os termos relacionados (HW5, pp.233-4).

A identidade entre conceito e realidade – entre pensar e ser – aparecerá à consciência, num primeiro momento, como puramente contingente²⁵, mas deve se tornar necessária: o descompasso entre conceito e realidade formalizado pela obra se mostrará deslocado consigo mesmo e desvanecerá. Dito de outro modo, a determinidade estabelecida pelo agir individual e que se contrapunha aos juízos e ações dos outros indivíduos – eis aqui o descompasso que a obra encarna – é um descompasso apenas enquanto o indivíduo se aferrar à sua opinião inicial a respeito de sua obra, isto é, se ele absolutizar o que ele pensava individualmente a respeito de si mesmo. Visto deste modo se torna claro que o descompasso é resultado de um ponto de vista unilateral, o do indivíduo que agiu. Fica igualmente claro também, pois, que

a experiência da contingência do agir é apenas uma experiência contingente. A necessidade do agir consiste em que o fim é pura e simplesmente referido à efetividade, e essa unidade é o conceito do agir: age-se porque o agir é em si e para si mesmo a essência

²⁵ “Conceito e realidade separam-se, pois, como fim e como o que é essencialidade originária. É contingente que o fim tenha essência verdadeira, ou que o em-si seja erigido em fim. Igualmente, conceito e realidade se dissociam um do outro como passagem à efetividade e como fim, ou seja, é contingente a escolha do meio que exprime o fim. E finalmente, o agir do indivíduo é ainda contingente com referência à efetividade em geral - tenham ou não em si uma unidade esses momentos interiores em conjunto” (PG, pp.292-3; FE, §407).

da efetividade. De certo, na obra ressalta a contingência que tem o ser implementado em contraste com o querer e o implementar: tal experiência, que parece valer como a verdade, contradiz aquele conceito da ação. Contudo, se consideramos o conteúdo dessa experiência em sua plenitude, tal conteúdo é a obra evanescente. O que se mantém não é o desvanecer, pois este é efetivo e vinculado à obra, desvanecendo com ela. O negativo vai ao fundo junto com o positivo do qual é negação (*die Negative geht mit dem Positiven, dessen Negation es ist, selbst Grunde*). (PG, p.293; FE, §408*)

A fórmula reflexiva “desvanecer do desvanecer” ressoa em outras – negação da negação, abstração da abstração, etc – e indica o caráter propriamente especulativo da operação que está em jogo aqui. O primeiro desvanecimento – causado pelo descompasso daquilo que o indivíduo que agiu pensava a respeito de sua obra e aquilo que os outros indivíduos pensavam a respeito dela – desvanece através de uma dupla recompreensão da obra por parte do indivíduo que agiu: em primeiro lugar, ela não mais será vista como a efetivação de uma idéia individual prévia, mas sim como o resultado desta interação entre consciências²⁶; em segundo lugar, ela não mais será vista como a realização definitiva do conceito, mas sim como um de seus momentos – e como um momento efêmero. Dupla suspensão, da contingência pela interação social e da determinidade pela constatação da efemeridade do real:

Assim a consciência reflete dessa maneira em si, a partir de sua obra efêmera, e afirma seu conceito e sua certeza como o sendo e [o] permanente em contraste com a experiência da contingência do agir. Experimenta de fato seu conceito no qual a efetividade é só um momento: algo que é para a consciência, e não o em-si-e-para-si. Experimenta a efetividade como momento evanescente que, portanto, só vale para a consciência como ser em geral, cuja universalidade é uma só e a mesma coisa com o agir. Esta unidade é a obra verdadeira, e a obra verdadeira é a Coisa mesma, a qual pura e simplesmente se afirma e é experimentada como o que permanece, independente da Coisa que é a contingência do agir individual enquanto tal, das circunstâncias, do meio e da efetividade. (PG, p.294; FE, §409)

Tal recompreensão aparece numa mudança de terminológica: “A coisa (*Ding*) da certeza sensível e da percepção tem agora, para a autoconsciência, sua significação unicamente através dela: nisso reside a diferença entre uma coisa e a Coisa (*Sache*)” (PG, p.295; FE, §410). Ao contrário da *Ding* – com sua existência espaço-temporal determinada (no isto da certeza sensível) e suas qualidades (apreendidas pela percepção)

²⁶ A nosso ver está aqui a origem da compreensão lebruniana de que ao indivíduo hegeliano só resta sacrificar a si mesmo em prol do universal: a verdade do individual desaparece pelo advento da interação social. Como veremos, esta compreensão é unilateral.

sustentadas pela apreensão teórica do entendimento (em oposição ao supra-sensível) –, “a Coisa mesma exprime a essencialidade espiritual”, onde “a certeza de si mesmo é para a consciência uma essência objetiva, uma Coisa, objeto engendrado pela autoconsciência como seu, mas que nem por isso deixa de ser livre e autêntico” (ibidem; ibidem). Aqui a “interpenetração da individualidade e da objetividade se tornou objetiva [e] adveio para a autoconsciência seu verdadeiro conceito de si, ou [seja,] chegou à consciência de sua substância” (ibidem; FE, §411). Na obra a certeza da autoconsciência atinge a verdade, mas de maneira ainda imediata:

[A] autoconsciência, como é aqui, é a consciência de uma substância que recém adveio; é, portanto, imediata (...), sem ter ainda completado seu desenvolvimento de substância verdadeiramente real. A Coisa mesma nessa consciência imediata da substância possui a forma de essência simples, que como universal contém em si seus diferentes momentos, aos quais pertence; mas também é de novo indiferente para com eles, enquanto momentos determinados; é livre para si e vale com esta Coisa mesma simples e abstrata: vale como a essência. (ibidem; ibidem)

8. A imediaticidade do espírito e a (des)honestidade da consciência solipsista

Neste primeiro nível, ainda imediato, de manifestação do espírito enquanto substância que ainda não se subjetivou, a Coisa mesma está presente tal qual o gênero nos animais:

Ela mesma ainda não é o sujeito, pois como sujeito valem aqueles momentos por se situarem do lado da singularidade em geral, enquanto a Coisa mesma é por ora apenas o simplesmente universal. Ela é o gênero que se encontra em todos esses momentos como em suas espécies, e é também livre em relação a eles. (ibidem; ibidem)

Daí a designação deste momento como reino animal do espírito, onde a consciência atinge o primeiro grau de um idealismo consciente de si mesmo: “Chama-se consciência *honest*a a que chegou a esse idealismo que a *Coisa mesma* exprime e que de outra parte possui nela o verdadeiro como essa universalidade formal” (PG, p.296; FE, §412). Esta figura nos é relevante por três motivos: 1) salve engano, é a primeira aparição de uma consciência idealista; 2) sua experiência demonstrará – num tema que já estava presente deste o final do capítulo sobre a razão ativa – a falsidade de todo tipo de compreensão individualista do ato e 3) ela permitirá nos contrapor à leitura lebruniana. Começemos pelo último. Esta figura se vê obrigada a agir na e para a Coisa mesma, não podendo recorrer a um predicado que não a tenha por essência (PG, p.295;

FE, §411). Pouco importa, portanto, se a consciência não conseguiu efetivar o fim que se propunha ou mesmo sequer tenha agido. No primeiro caso ela se consola pelo duplo fato de ter querido implementar tal fim e, por fim, de ter posto algo em movimento; no segundo caso ela se consola por não ter tido a possibilidade de fazer algo e, por fim, de regozijar-se pelo fato de outros terem feito por ela (PG, p.296; FE, §413). Em ambos os casos temos aquilo que Lebrun crê ser a verdade última da filosofia especulativa:

De fato a honestidade dessa consciência, bem como a satisfação que goza de toda maneira, consistem manifestamente em não trazer para um confronto seus pensamentos que tem sobre a Coisa mesma. Para ela, a Coisa mesma é tanto Coisa sua como absolutamente obra nenhuma; ou seja, é o puro agir, ou o fim vazio, ou ainda, uma efetividade desativada. Faz sujeito desse predicado uma significação depois da outra, e as esquece sucessivamente. Agora, no simples ter querido ou ainda, não ter podido, a Coisa mesma tem a significação de fim vazio, e de unidade pensada do querer e do implementar. (PG, p.297; FE, §414)

Voltemos ao final de *A paciência do conceito*:

De nada serve, então, recriminar a impostura. O enigma permanece: nunca se critica Hegel sem se expor a lhe endereçar queixas que, na verdade, ele teria tido o descuido de não prever. Críticas que se impõem demais ao bom senso para não serem o indício de que seu autor permanece empenhado nas distinções e oposições que o discurso abandona no meio do caminho. Denunciarão o imperialismo do logos. De fato, porém, não lamentam que a filosofia, a partir daí, deixe de ser uma narração, *keine Erzählung*? Que o que se tomava por um relato de viagem não desemboque mais em nada, como se, ao término da Odisséia, Ítaca fosse um nome do lugar de uma ilha? As ‘coisas mesmas’ de que se esperava a revelação, ei-las transmutadas em linguagem. ‘Quando a inteligência se preenche com a palavra, acolhe a natureza da coisa em si’. (2006, p.406).

Esta “neutralização da metafísica” (ibid., p.408) teria como suporte individual um sujeito que apenas absorve o que lhe é imposto, sendo indiferente a agir ou não, e, em caso de ação, é indiferente se foi capaz de implementar ou não o fim ao qual se propunha. Que simplesmente age como fala (idem, 1988, p.74), reduzindo toda sua ação a esta linguagem cuja principal característica é a de fazer desvanecer as significações finitas. Não é precisamente esta a descrição que acabamos de ver da consciência honesta? Uma consciência que sequer sofre, pois encontra consolo seja no fracasso, seja na inação:

O consolo pelo fracasso do fim, pois pelo menos foi querido, pelo menos foi puramente agido – como também a satisfação de ter dado aos outros algo para fazerem, fazem do

puro agir ou de uma obra totalmente má, uma essência: porque se deve chamar uma obra má a que não é absolutamente nenhuma. Afinal, se num golpe de sorte a consciência honesta se encontra com a efetividade, toma esse ser sem ação pela Coisa mesma. (PG, p.297; FE, §414)

No entanto, “a verdade dessa honestidade é não ser tão honesta como parece” (ibidem; FE, §415). O ser efetivo é Coisa mesma apenas quando em relação com o agir e o indivíduo “deve ter a consciência imediata de sua oposição, já que se referem pura e simplesmente um ao outro”. Ambos os momentos são, por sua vez, duplos, isto é, valem como universais e particulares, por isso quando ele se dirige à

Coisa mesma como efetividade abstrata, acontece que também está lidando com ela como agir seu. Mas igualmente, quando o indivíduo quer lidar exclusivamente com o agir e o atarefar-se, não está tomando isso a sério mas de fato lida com uma Coisa e com a Coisa como a sua. Quando enfim parece querer só a sua Coisa e o seu agir, novamente está lidando com a Coisa em geral ou com a efetividade permanente em si e para si. (ibidem; ibidem)

Em outro nível, obra e consciência também opõem-se, a primeira como substância a segunda como subjetividade, fazendo da Coisa mesma a uma só vez objetiva e subjetiva, real e ideal:

A Coisa mesma e seus momentos aqui aparecem como conteúdo; mas também, com igual necessidade, estão na consciência como formas. Surgem como conteúdo apenas para desvanecer e cada um cede o lugar a outro. Devem, pois, estar presentes na determinidade de suspensos; aliás, assim são aspectos da própria consciência. (PG, pp.297-8; FE, §416)

Assim como a vida desdobra-se na relação espacial de indiferença entre os momentos, na figuração múltipla dos viventes, a Coisa mesma enquanto objeto da consciência honesta igualmente se desdobrará num campo espacial, de intercâmbio social:

O todo é interpenetração semovente da individualidade e do universal; mas como este todo está presente para a consciência só como essência simples, e assim como abstração da Coisa mesma, os momentos do todo caem fora da Coisa, e fora um do outro: como momentos dissociados. O todo como tal só será apresentado exaustivamente por meio da alternância dissociadora do projetar para fora e do atrair para si.²⁷ (PG, p.298; ibidem)

O reino animal do espírito é como um grande tabuleiro onde as individualidades enganam-se umas às outras e a si mesmas: aqui “surge um jogo de individualidades,

²⁷ Nos próximos capítulos buscaremos mostrar como a sociedade civil estabelece uma dinâmica espaço-temporal.

uma com a outra, jogo em que se enganam (*betrügen*) e se encontram enganadas umas pelas outras, como se enganam a si mesmas” (ibidem; ibidem). Cada individualidade age e “parece assim ter convertido algo em Coisa”; esta obra é tomada pelas outras individualidades “como um interesse pela Coisa enquanto tal”, mas o indivíduo quer saber na Coisa “é [do] seu agir e atarefar-se (*Treiben*); e quando os outros se dão conta que era isso a Coisa mesma, se sentem também ludibriados”; sua prestatividade “não era outra coisa que a vontade de ver e de mostrar o seu agir, e não a Coisa mesma. Isto é: queriam enganar os outros, do mesmo modo que lamentam ter sido enganados” (PG, pp.298-9; FE, §417). Deste modo a Coisa mesma se mostra como “o próprio agir e atarefar-se, o jogo de suas forças”: cada indivíduo passa a se preocupar apenas com o seu próprio agir e “por isso deixa os outros em paz na Coisa deles. Só que eles se enganam mais uma vez: a consciência já está fora de onde eles pensam que está. Já não se ocupa da Coisa como desta sua Coisa singular, mas dela se ocupa como Coisa, como universal que é para todos” (PG, p.299; ibidem). Mesmo aquele indivíduo que aparentemente não agira acaba por se tornar co-responsável pela obra dos outros, pois

Intromete-se então no agir e na obra deles; e, seja não pode tomar-lhes das mãos, ao menos se interessa por isso, ocupando-se em proferir julgamentos. Imprime na obra dos outros a marca de sua aprovação e de seu louvor, pois, no seu entender, não está louvando somente a obra mesma, mas também sua própria magnanimidade e moderação, em não ter danificado a obra como obra, nem sequer com suas críticas. Quando demonstra interesse pela obra, é a si mesmo que nela se deleita. (ibidem; ibidem)

Toda ação, mesmo a aparentemente mais individualista, é ação de todos, vale dizer, toda obra é universal:

Fazem de conta que seu agir e atarefar-se é algo só para eles, onde somente têm por fim a si e a sua própria essência. Só que, enquanto algo fazem (*etwas tun*), e com isso se expõem e mostram à luz do dia, contradizem imediatamente por seu ato a pretensão de excluir a própria luz do dia, a consciência universal e a participação de todos; a efetivação é, antes, uma exposição do seu no elemento universal, onde vem-a-ser, e tem de vir-a-ser, a Coisa de todos. (PG, pp.299-300; ibidem*)

Não é à toa, pois, que Hegel terminara o capítulo sobre a razão ativa apontando o engano próprio a todo egoísmo:

Quando age (*handelt*) por egoísmo, [o indivíduo] simplesmente não sabe o que faz (*tut*); e quando assegura que todos os homens agem por egoísmo, apenas afirma que todos os homens não possuem nenhuma consciência do que seja o agir (*Tun*). – Quando a individualidade age (*handelt*) para si, então isso é justamente o surgimento para a

efetividade do que era apenas sendo em-si. Portanto, o fim do ser-para-si, que se supõe oposto ao em-si; suas espertezas vazias e também suas explicações sutis, que sabem detectar o egoísmo em toda a parte, igualmente desvaneceram, como o fim do em-si e sua retórica. (PG, p.282; FE, §392)

O reino animal do espírito consiste apenas no movimento de vivificação do em si abstrato, da substância que deve se efetivar através dos sujeitos:

O uso das forças [dos indivíduos], o jogo de sua exteriorização, é o que lhes confere vida, senão seriam o em-si morto. O em-si não é um universal irrealizado, inexistente e abstrato; mas ele mesmo é imediatamente essa presença e efetividade do processo da individualidade. (ibidem; FE, §393)

Neste trajeto, portanto, a consciência descobre um duplo engano próprio a todo solipsismo e à figura da consciência *stritu sensu*, isto é, ao indivíduo que crê numa delimitação clara entre ação e objeto sobre o qual se age:

A consciência experimenta os dois lados como momentos igualmente essenciais, e aí [também experimenta] o que é a natureza da Coisa mesma. A Coisa mesma não é somente uma Coisa oposta ao agir em geral e ao agir singular; nem um agir que se opusesse à subsistência e que fosse o gênero livre de seus momentos, que constituiriam as suas espécies. A Coisa mesma é uma essência cujo ser é o agir do indivíduo singular e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente para outros, ou uma Coisa, e que só é Coisa como agir de todos e de cada um. É a essência que é a essência de todas as essências: a essência espiritual. (PG, p.300; FE, §418)

Essência espiritual que, no caso do homem, se desdobrará na dialética do individual-social, que Hegel apresentou no início do capítulo da razão ativa através da maneira como a dupla trabalho-linguagem se articula num povo livre.²⁸ No próximo capítulo veremos como esta articulação é apreendida na *Filosofia do direito*; e no seguinte, como ela se desenvolve numa teoria da eticidade e do estado.

²⁸ Seria interessante aproximar estes trechos da *Fenomenologia* com a teoria dos *media*, apresentada no *Esboço de um sistema I* de 1803-04, no intuito de estabelecer a evolução das formulações hegelianas. No fragmento 18, por exemplo, os 3 *media*, linguagem/memória, trabalho/instrumento e família/posse, são apresentados como a 1ª manifestação do espírito (GW6, p.277), manifestação evanescente (ibidem), que suspende a oposição entre sujeito e objeto (ibid., pp.277-8), atividade e passividade (ibid., p.278), sendo instâncias eminentemente supra-individuais (ibid., pp.278-9).

Cap.5 – Trabalho e direito

*Esta relação de vontade à vontade é o terreno próprio e verdadeiro
sobre o qual a liberdade tem um ser aí.*

Filosofia do direito, §71

1. Personalidade e sociedade civil

O §182 da *Filosofia do Direito* deixa claro que a sociedade civil é o espaço próprio à personalidade:

A pessoa concreta, que como particular é fim para si, enquanto ela é um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e de arbítrio, é um princípio da sociedade civil, – mas a pessoa particular, enquanto ela está essencialmente em relação a outra tal particularidade, assim que cada uma se faça valer e se satisfaça mediada pela outra e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente só enquanto mediada pela forma da universalidade, é o outro princípio.¹ (HW7, §182; 2000, p.15)

Ora, “a personalidade contém de maneira geral a capacidade jurídica e constitui o conceito e a base, ela mesma abstrata, do direito abstrato e por consequência formal. A prescrição do direito é assim: seja uma pessoa e respeite as outras enquanto pessoas” (HW7, §36). Enquanto objeto do direito abstrato a pessoa é analisada segundo seu conteúdo: a posição da vontade livre em sua imediatez – o que ocorre através a) da posse e da propriedade e b) do contrato (e c) da oposição interna própria ao crime) (HW7, §40). Hegel insiste aqui (contra Kant) na distinção própria ao direito romano entre “direito pessoal e Coisal (*Personen-Sachenrecht*)”, de um lado, e “direito às ações (*Recht zu Aktionen*)”, de outro – este último “concerne à administração do direito e não pertence a esta ordem”, mas sim à sociedade civil (ibidem, anotação). Para ser livre, porém, a pessoa deve dar “uma esfera externa” à sua liberdade – idealizando-a (HW7, §41) –, mas para isso é necessário que ela tome como seu o mundo (material) externo que se lhe contrapõe imediatamente (HW7, §42). Isso é possível porque a pessoa faz parte deste mundo, através de seu ser aí natural, o corpo² (HW7, §47). Por meio dele é

¹ No que diz respeito aos capítulos da sociedade civil e do estado utilizamos aqui as traduções parciais do professor Marcos Lutz Müller (respectivamente, 2000 e 1998)

² “Enquanto pessoa sou eu mesmo imediatamente [um] singular; isto é, com a seguinte determinação: eu sou um vivente neste corpo orgânico que é, quanto ao conteúdo, meu ser aí externo, a possibilidade real

possível apropriar-se imediatamente de coisas, eis a posse fundada no arbítrio e no interesse particular (HW7, §45 e §49). Ao contrário, a propriedade tem seu fundamento no

direito [da pessoa] de colocar sua vontade em cada Coisa, a qual através disso se torna minha [e] recebe minha vontade por seu fim substancial (dado que ela não a tenha em si mesma), por sua determinação e por sua alma – direito de apropriação absoluto que o homem tem sobre todas as Coisas. (HW7, §44)

Eis o aspecto “verdadeiro e jurídico, a determinação da propriedade” (HW7, §45). De fato, “ter uma propriedade aparece como um meio em relação à carência (...), mas a posição verdadeira [da questão] é que, do ponto de vista da liberdade, a propriedade é, enquanto o primeiro ser aí daquela, um fim essencial por si” (ibidem, anotação). Contudo, para que a propriedade se transforme no ser aí da personalidade não basta a representação e a vontade interior, “mas exige-se [também] a tomada de posse (*Besitzgreifung*)”³ (HW7, §51). Evidentemente, a tomada de posse (*Besitznahme*) de cada coisa dependerá da maior ou menor resistência da matéria da qual a coisa é feita⁴ (HW7, §52) e terá três momentos:

- 1) a tomada de posse em si – que se subdivide em três momentos: a) o ato de apoderar-se corporal imediato, b) o dar forma (já apresentado no cap.3 seção 6) e c) a identificação (*Bezeichnung*) da Coisa como minha através de um signo –;
- 2) o uso da Coisa; e
- 3) a alienação (*Entäusserung*) da propriedade, que nos fornecerá a passagem à seção contrato, pois implica, necessariamente, numa relação entre proprietários.

Sobre os dois primeiros momentos cabe lembrar que eles são a apresentação – do ponto de vista do direito abstrato – dos temas da apropriação (inclusive pelo trabalho) e do consumo:

Pela tomada de posse a Coisa recebe o predicado de ser meu, e a vontade tem com ela uma relação positiva. Nesta identidade a Coisa é da mesma forma posta como um negativo, e minha vontade, nesta determinação (*Bestimmung*), é uma vontade particular: carência, prazer (*Belieben*), etc. Mas minha carência, enquanto particularidade de uma

de todo ser aí mais determinado” (ibid., §47). Mas como o corpo não é adequado ao espírito “é preciso primeiro possuí-lo” (ibid., §48). Mais abaixo veremos como o corpo é possuído pelo espírito.

³ A *Filosofia do espírito* de 1805-06 formula a questão a partir deste ponto de vista: “O direito da posse se refere (*geht gegen*) imediatamente às coisas, não a um terceiro. (...) A tomada de posse é o apoderar-se (*Bemächtigung*) sensível, e ele tem de tornar-se jurídico através do reconhecimento” (GW8, pp.215-6).

⁴ Aliás, neste parágrafo Hegel define a matéria pela resistência (*Widerstand*) à tomada de posse: “A matéria me oferece uma resistência (e ela não é nada mais que isto, me oferecer uma resistência)” (ibid., §51, anotação).

vontade, é o positivo que se satisfaz, e a Coisa, enquanto negativo em si, é somente para ela e a serve. – O uso é esta realização de minha carência através da alteração (*Veränderung*), da aniquilação (*Vernichtung*), do consumo (*Verzehrung*) da Coisa, cuja natureza desprovida de si se manifesta através disso e com isso completa sua determinação/destinação (*Bestimmung*). (HW7, §59)

Vejamos com alguma atenção esta utilização (*Benutzung*) da Coisa: ela pode ser imediata ou não. Neste último caso, quando ela “se funda numa carência durável e é uma utilização repetida de um produto que se renova”, ela se torna o signo de que a tomada de posse tem uma significação universal: dela depende a manutenção da vida, inclusive a espiritual (HW7, §60). Por outro lado, como

a substância da Coisa que é minha propriedade é sua exterioridade, isto é, sua não substancialidade – ela não é, frente a mim fim último em si mesma – e como esta exterioridade realizada é o uso ou a utilização que eu faço dela, o pleno uso ou [a plena] utilização é a Coisa em sua extensão total. (HW7, §61)

Desta “visão ‘herética’” da propriedade – que “é certamente suscitada pela recusa política de uma gradação de tipo feudal de direito de propriedade” (Kervégan in HEGEL, 1998, p.167, nota1) – resulta que não há uso permanente dissociado da propriedade e que a insistência nesta distinção é caso para tratamento psicológico: a loucura da personalidade (HW7, §62). No entanto, aqui nos interessa mais ressaltar o caráter externo desta substância, pois é precisamente ele que faz da sociedade civil o “estado externo” (HW7, §183): numa palavra, a essência da Coisa lhe é externa. A completa realização da determinação/destinação da Coisa depende da qualidade e da quantidade da matéria (seu corpo externo) em relação à carência específica que ela satisfaz. Entretanto,

sua utilidade específica é ao mesmo tempo, enquanto determinada quantitativamente, comparável com [aquela] das outras Coisas de mesma utilidade, assim como a carência específica à qual ela serve é ao mesmo tempo carência em geral e, nisso ela [a carência] é quanto à sua particularidade igualmente comparável a outras carências e, em consequência, a Coisa também é comparável com aquelas que são utilizáveis para outras carências. Esta sua universalidade, cuja determinidade simples surgiu da particularidade da Coisa, de tal modo que ela é ao mesmo tempo abstraída desta qualidade específica, é o valor da Coisa, onde sua substancialidade verdadeira é determinada e ela é objeto da consciência. Enquanto proprietário de pleno direito da Coisa, eu o sou tanto de seu valor quanto de seu uso. (HW7, §63)

Analisaremos com mais calma a compreensão hegeliana do valor na próxima seção. Por ora, contentemo-nos em notar que a abstração se desdobra em dois níveis: em primeiro lugar a utilidade da Coisa particular é reduzida a uma utilidade em geral que se refere apenas a uma carência específica, em segundo, esta carência específica é reduzida a uma carência em geral que, mediatamente, permite a comparação entre diferentes tipos de utilidade. O valor da Coisa, portanto, também lhe é externo, sendo determinado pelas carências (apenas há valor quando a Coisa é para a consciência). É esta exterioridade à Coisa que permite que as vontades se relacionem através do valor:

Enquanto ser aí determinado, o ser aí é essencialmente ser para um outro; a propriedade, sob o aspecto segundo o qual ela é um ser aí enquanto Coisa exterior, é para outras exterioridades e em contexto (*Zusammenhange*) desta necessidade e contingência. Mas, enquanto ser aí da vontade, ele é, enquanto para um outro, somente para a vontade de uma outra pessoa. Esta relação de vontade à vontade é o terreno próprio e verdadeiro sobre o qual a liberdade tem um ser aí. Esta mediação que consiste em ter uma propriedade não mais apenas pela mediação de uma Coisa e de minha vontade subjetiva, mas também pela mediação de uma outra vontade e assim numa vontade comum, constitui a esfera do contrato. (HW7, §71)

Como Hegel afirma em nota: “É igualmente necessário pela razão, que os homens entrem em relações contratuais – oferecer, trocar, negociar – como [é necessário] que eles possuam propriedade” (ibidem, anotação). Ora, “o contrato pressupõe que aqueles que nele entram (*Tretenden*) se reconheçam como pessoas e como proprietários” (ibidem). Terminemos esta seção apontando a relação entre contrato e linguagem – relação que já vinha sendo anunciada pela temática do signo (HW7, §58, §60, §64 e §68 anotação) – a partir da distinção entre convenção e execução, formulada no § 78:

A diferença entre propriedade e posse, entre o aspecto substancial e o aspecto exterior, torna-se, no contrato, a diferença entre a vontade comum, enquanto convenção, e a efetuação deste pela execução. Esta convenção, na medida em que ela teve lugar, é para si, diferentemente da execução, um representado, ao qual é preciso dar um ser aí particular, segundo o modo de ser aí que lhe é próprio às representações, [qual seja] nos signos (Enz, §379ss.)⁵, no qual a expressão da estipulação através das formalidades, gestos e outras ações simbólicas, em particular nos esclarecimentos particulares feitos

⁵ A referência é do próprio Hegel e remete à 1ª edição da *Enciclopédia*, de 1817. Na 3ª edição, de 1830, os parágrafos indicado é o 458. Na seção 3 do capítulo 7 analisaremos a teoria da linguagem de Hegel.

através da linguagem, elemento que é o mais digno da representação do espírito.⁶ (HW7, §78)

O importante aqui é ressaltar que a linguagem da estipulação expressa aquilo que é pressuposto no contrato: o reconhecimento da personalidade alheia.⁷ Eis o pressuposto da sociedade civil (HW7, §182), o reconhecimento da pessoa em sua capacidade jurídica (HW7, §36), encontrando na linguagem o campo mais adequado para sua exteriorização – dando vazão à convenção que sustenta o contrato, seu aspecto substancial. Mas este não o único campo em que a pessoa se exterioriza – a convenção precisa ser executada, seu aspecto exterior. A esta distinção pode ser sobreposta a distinção entre propriedade e posse⁸: “em relação às coisas exteriores, o racional é que eu [as] possua [em] propriedade; mas o aspecto particular[, que] compreende os fins subjetivos, as carências, o arbítrio, os talentos, as circunstâncias externas, etc, depende aqui da posse como tal” (HW7, §49). Este aspecto particular da Coisa se desdobra no campo próprio ao desejo/trabalho e assume a forma de um processo de abstração: do lado do desejo ocorre a multiplicação das carências, do outro, é o próprio trabalho que é abstraído, entre eles (e dizendo respeito à execução do contrato) tal processo abstrativo resulta na posição, neste plano externo próprio à Coisa, de uma universalidade distinta de suas características particulares, de suas qualidades materiais:

Assim como na estipulação o substancial do contrato se diferencia da execução, como [de] uma exteriorização real, que é rebaixada à consequência, assim também por isso, na Coisa ou execução é posta a diferença de sua constituição específica imediata em relação ao substancial dela, ao valor, em que aquele qualitativo se transmuda em determinidade quantitativa: uma propriedade torna-se assim comparável a uma outra, e pode ser

⁶ A formulação da *Enciclopédia* é mais clara a este respeito: “As duas vontades e seu acordo no contrato são, enquanto algo interior, diferentes de sua realização, da execução. A exteriorização relativamente ideal na estipulação contém o efetivo renunciar de uma propriedade [por parte] de uma vontade, a passagem e a recepção na outra vontade. (...) A exteriorização na estipulação é completa e exhaustiva. A interioridade da vontade que renuncia à propriedade, e da vontade que a recebe, está no reino do representar; e a palavra é nele, ato e Coisa, e na verdade plenamente válido, pois a vontade aqui não entra em consideração como moral (se tem intenção séria ou enganosa); é antes, somente vontade dirigida a uma Coisa exterior” (HW10, §493).

⁷ Mais uma vez, a *Filosofia do Espírito* de 1805-06 apresenta a questão do ponto de vista da tomada de posse: como fazer com que minha posse seja reconhecida para além da minha presença imediata? “Fora da apreensão (*Ergriffenhaben*) imediata, porém, a coisa sendo (*seyende Ding*) é feita minha através de um signo, por exemplo, [através] da elaboração (*Bearbeitung*) mesma – o que é indicado (*bezeichnet*) como meu não pode ser violado. (...) O signo tem uma extensão ilimitada” (GW8, p.217). Por isso, por exemplo, o crime adquire uma dimensão universal, sua “atividade não se dirige ao negativo, à coisa, mas sim ao saber do outro” (*ibid.*, p.219).

⁸ Esta sobreposição tem como limite a necessidade da cessão da propriedade e não simplesmente da posse para o correto estabelecimento do conceito de propriedade, ou seja, a execução do contrato exige a cessão da propriedade e não a mera troca dos objetos possuídos.

equiparada a qualquer coisa totalmente heterogênea qualitativamente. Assim é posta em geral como Coisa abstrata universal. (HW10, §494)

Assim, mesmo neste campo inteiramente externo, a particularidade do indivíduo receberá “o direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados”, mas de tal forma que se verá regida por uma universalidade (HW7, §184), que se imporá no sistema de carências e da riqueza como o valor.

2. Valor, troca e dinheiro: a abstração em processo

Na seção anterior vimos que, em contextos econômicos, Hegel define o valor como o resultado da abstração da utilidade particular numa utilidade geral que faz referência a uma carência específica e da abstração desta carência específica na carência em geral.⁹ Há valor apenas enquanto a Coisa refere-se às carências, enquanto as Coisas são úteis. Valor é a lei que rege as trocas a partir do momento em que estas não são mais ocasionais, mas ocorrem sistematicamente – nos termos do debate oitocentista, a partir do advento de uma sociedade comercial. Uma troca é equalização entre bens qualitativamente diferentes, o que só é possível se eles, em alguma medida, possuírem um predicado em comum.¹⁰ Há somente dois predicados que satisfazem esta condição: todo e qualquer bem é útil e produto de trabalho. Utilidade e trabalho aparecem assim como as duas fundamentações possíveis para a análise científica de uma sociedade baseada na troca, vale dizer, para que a economia, política ou não, seja uma ciência.¹¹

Em Smith a questão se resolve com a dissociação entre valor de uso e valor de troca e o estabelecimento do trabalho comandado como medida do último: os bens podem ser trocados porque trabalho alheio foi efetivamente comandado pelo capitalista no processo de produção. Insistamos neste ponto: vimos que era a associação entre o trabalho compreendido como consumo produtivo e a dinâmica de acumulação de capital – tendo como termo médio o trabalho como a medida do valor – que permitia a Smith

⁹ Na seção moralidade Hegel apresenta o valor da ação: “É por este aspecto particular [ie, “o direito do sujeito de procurar sua satisfação na ação”, HW7, §121] que a ação tem um valor subjetivo, um interesse para mim” (HW7, §122). Eis a “liberdade subjetiva em sua determinação mais concreta” (ibid., §121) que deve ser levada em conta no discernimento do bem (ibid., §132), mas não hipostasiada como o único determinante deste: eis a penúltima figura da hipocrisia apresentada na longa nota ao §140 (ibidem).

¹⁰ A analogia geométrica se impõe aqui (cf., HW7, §63, adendo).

¹¹ Em ambos os casos, contudo, o outro predicado sempre termina por aparecer em algum momento: em Marx a utilidade é retomada para explicar as oscilações do preço de mercado ao redor do preço de produção (1985, p.139); na análise marginalista (baseada numa teoria do valor-utilidade) o trabalho aparece como um dos fatores de produção e a sua produtividade marginal entra na determinação do preço de equilíbrio.

apresentar uma estrutura teleológica em que a finalidade dos agentes individuais não se realizava.¹² Isso não impedia a apreensão científica do fenômeno econômico, ao contrário, é precisamente esta análise que funda a ciência econômica – tendo como eixos centrais as noções de produção (oferta), circulação (troca) e consumo (demanda) que transcendem ao indivíduo, mas mesmo assim podem ter seu movimento apreendido.

Em Hegel, por sua vez, a ênfase recai sobre um duplo processo de abstração: de um lado a carência, de outro o trabalho. Em ambos a origem das formulações de Hegel é a economia política. Começemos pelas carências:

Os poucos parágrafos que preparam o solo para o ‘sistema das carências’ expressam um ponto específico, compartilhado por Hegel com Stuart e Smith, sobre a pessoa concreta, autointeressada (*self-interested*) que é trazida para consideração (*brought into focus*): “Nesta esfera, o indivíduo, enquanto o todo concreto de sua particularidade e sua carência, determina (*sets*) por si mesmo seu fim”; ela é a esfera de “interesses particulares”, de “autointeresse (*Eigennutz*)” e “egoísmo (*Selbstsucht*)”.¹³ (WASZEK, op.cit., pp.146-7)

Duas qualificações são oferecidas a este respeito: 1) o “autointeresse como um elemento da noção de Hegel de indivíduo (...) não é um *antropologenum* ou traço universal da natureza humana e não deve ser confundido com qualquer tipo de egoísmo psicológico”, ao contrário, Hegel – assim como os escoceses – deixaria amplo espaço para “altruísmo e espírito público no comportamento humano”; 2) este autointeresse “é uma característica correspondente a uma abstração institucionalizada: a ‘sociedade civil’ que é, por sua vez, historicamente definida, um ‘acontecimento (*achievement*) do mundo moderno’¹⁴ (HW7, §182)” (ibid., p.147). Logo abaixo veremos que estas qualificações não estão incorretas – particularmente a segunda delas –, mas são insuficientes (a primeira delas perde por completo o que realmente está em jogo na filosofia hegeliana). Continuemos com Waszek: “Os elementos básicos do modelo analítico de Hegel da vida econômica são as carências particulares do homem, os igualmente particulares meios de satisfazê-las e o trabalho humano como a mediação dialética entre carências e meios [de satisfação]” (ibidem). As “especificações

¹² Por um lado o trabalhador embrutecido sequer possui as capacidades mentais necessárias para esta apreensão; de outro o capitalista vê sua intenção (aumento do lucro) invertida em seu contrário (a queda da taxa de lucro da economia como um todo) pela intervenção de uma “mão invisível” (Cap.1, seções 6 a 8).

¹³ Waszek utiliza a tradução inglesa de Knox da *Filosofia do Direito* junto com as edições de Ilting com os cursos de Hegel sobre direito.

¹⁴ A tradução de Müller: “A criação da sociedade civil pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da idéia” (2000, p.15; HW7, §182).

subsequentes”, como a troca, o valor, o dinheiro, etc, “emergem destes elementos básicos” (ibidem). Como se dá esta emergência não nos é explicado, ao contrário, Waszek passa diretamente à análise daquilo que diferencia os humanos dos animais no que concerne à satisfação de suas carências: o que distingue o homem dos animais é o ir além de seu “círculo restrito de meios e modos de satisfação de suas carências”¹⁵ (HW7, §190; 2000, p.25). Waszek aponta a origem escocesa deste movimento:

este procedimento de considerar as carências humanas no contexto de uma ‘história natural’ do homem não é apenas característica do Iluminismo escocês, especialmente de Ferguson, mas é um dos muitos aspectos que Christian Garve, o editor alemão dos ‘Institutes [of Moral Philosophy (1769)]’ de Ferguson, louvava (*praised*) os escoceses em seu longo comentário, estudado cuidadosamente por Hegel, Schiller e outros.¹⁶ (ibid., p.148)

O que ele não nota é o deslocamento operado por Hegel: para Smith, este refinamento era obra da delicadeza (*delicacy*) humana (LJ(B), pp.487-8). Para Hegel, ao contrário, o motor desta ultrapassagem é o entendimento: “O entendimento que apreende as diferenças introduz a multiplicação nestas carências, e, visto que o gosto e a utilidade se tornam critérios de apreciação, as próprias carências, também, são afetadas por eles. (HW7, §190; 2000, p.26). Os animais têm um escopo restrito de carências, ao passo que os homens, emulados pelo entendimento, multiplicam estas carências ao infinito – uma má infinitude – fazendo com que os meios para satisfazê-las também tenham de ser multiplicados: o que caberá ao trabalho (que já analisaremos). Foquemos no papel que o entendimento desempenha neste momento:

Da mesma maneira os meios para as carências particularizadas e, em geral, os modos da sua satisfação, que se tornam, por sua vez, fins relativos e carências abstratas, dividem-se e multiplicam-se, – uma multiplicação que prossegue ao infinito, e que, exatamente nessa medida, é uma diferenciação dessas determinações e uma apreciação da adequação dos meios para os seus fins, – o refinamento (*Verfeinerung*). (HW7, §191; 2000, p.26)

¹⁵ Waszek cita Smith: “Todos os outros animais encontram em seu alimento no estado em que eles desejam, assim como aquilo que está melhor adequado às suas diversas naturezas, e apenas algumas carências ficam insatisfeitas. Mas o homem, de uma armação (*frame*) mais delicada e de uma constituição mais frágil, não encontra nada tão adaptado ao seu uso que não necessite de melhoria e preparação para estar apto a seu uso. Todos os outros animais estão contentes com seu alimento no estado em que a natureza os produziu, e não tem qualquer concepção de que ela possa ser melhorada ao ser cozida ou feita mais agradável ao ser condimentada. (...) Assim que ele aplica fogo na preparação de seu alimento, ele descobre os efeitos benéficos da mudança que ele provoca. O alimento assim preparado logo o satisfaz (*relishes*) como mais agradável, e descobre pela experiência que ele [o alimento] se submete mais facilmente à operação de seu frágil e débil estômago que [o alimento] cru e não preparado” (LJ(B), p.334; apud WASZEK, op.cit., p.151).

¹⁶ Waszek segue comparando, lado a lado, passagens de Hegel e Ferguson sobre a diferença entre animais e homens neste aspecto (op.cit., pp.148-9). As semelhantes saltam aos olhos.

O que é característico do homem é o próprio entendimento, que também está em operação aqui: a multiplicação das carências é primeiramente um processo de análise do dado sensível, da carência tomada como um todo concreto. Eis o primeiro movimento do momento negativo do processo de abstração (ROSA FILHO, 2009, p.180) engendrado pelo entendimento, qual seja, de inibição/refreamento do desejo:

No fim das contas, não tanto o carecimento, mas a opinião que tem de ser satisfeita e é precisamente ao cultivo formador (*Bildung*) que cabe decompor o concreto nas suas particularizações. Na multiplicação das carências reside exatamente a inibição (*Hemmung*) do desejo, pois, quando os homens consomem muitas coisas, o ímpeto para uma delas, de que careciam, não é tão forte, e isso é um signo (*Zeichen*) de que a necessidade constringente não é tão imperiosa. (HW7, §190; 2000, p.26)

Esta inibição do desejo permite mesmo às carências serem produzidas:

Aquilo que os ingleses (*Engländer*) denominam *comfortable* é algo de todo inesgotável e que prossegue ao infinito, pois cada [novo] conforto mostra novamente seu desconforto, e essas invenções não tem fim. Uma carência é, portanto, produzida não tanto por aqueles que a têm de modo imediato, quanto, muito mais, por aqueles que graças ao seu surgimento buscam lucro. (HW7, §191; 2000, *ibidem*)

Nos casos de Steaurt e Smith, esta questão está inextricavelmente ligada às suas respectivas teorias do desenvolvimento histórico:

Tão logo o dinheiro é introduzido num país, ele se torna (...) um objeto universal de desejo/carência (*want*) para todos os habitantes. A consequência é que as mãos livres do estado, que anteriormente paravam de trabalhar pois tinham todas as suas carências eram satisfeitas, tendo este novo objeto de desejo (*ambition*) a frente de seus olhos, tenta, através de refinamentos sobre seu trabalho, remover a menor das inconveniências que resultam de uma simplicidade nos costumes. (IPPO, pp.156-7)

Lembremos que a introdução do dinheiro era um dos pré-requisitos para a existência da sociedade comercial (Cap.1, seção 4). Uma das consequências de sua introdução é a multiplicação dos produtos que satisfazem carências (observe como Steuart usa o termo *refinement* fazendo referência não ao consumidor, mas ao produtor¹⁷). O movimento seguinte de Hegel insiste na abstração:

Enquanto ser-aí real, as carências e os meios tornam-se um ser para outros, por cujas carências e por cujo trabalho a satisfação está reciprocamente condicionada. A abstração,

¹⁷ “Estes refinamentos parecem geralmente dever mais à industriabilidade (*industry*) e invenção do manufatureiro (que por sua engenhosidade diariamente planeja meios de suavizar ou aliviar inconveniências, as quais a humanidade raramente percebe como tais até que o meio de removê-las seja inventado) que ao gosto por luxos no rico que incita o pobre a se tornar industrial” (IPPO, p.157).

que se torna uma qualidade das carências e dos meios, torna-se, também uma determinação da relação recíproca dos indivíduos uns aos outros; esta universalidade enquanto ser reconhecido é o momento que as converte, no seu isolamento e na sua abstração, em carências, meios e maneiras de satisfação concretas, enquanto sociais. (HW7, §192; 2000, p.27)

Mais uma vez a análise de Waszek perde o momento decisivo: ele aponta que Hegel reconhece o “valor simbólico de qualquer objeto: a distinção que ele pode gerar (*grant*), inúmeras vezes, é mais importante que sua ‘utilidade frívola’” (op.cit., p.154), mas insiste em considerar este “valor simbólico” como o “reconhecimento de ser original, a consciência (*awareness*) de ser imitado” (ibidem). Hegel de fato expõe a imitação – e seu oposto, a busca por exclusividade – como as causas ulteriores para a determinação da particularidade individual (cf., HW7, §193; 2000, p. 27), mas esta é consequência do que jaz no fundo desta “valoração simbólica”: a luta por reconhecimento. Finalmente vemos o que Waszek perdeu de vista em sua análise: a negatividade ontológica própria ao sujeito hegeliano. Os três equívocos apontados acima – 1) a sua qualificação à leitura do egoísmo como um traço antropológico, 2) a desconsideração do papel do entendimento na multiplicação das carências e no refinamento e 3) a valoração simbólica como efeito da imitação/diferenciação (e não como um dos estágios da luta por reconhecimento) – são complementares e apontam para o seu erro fundamental: a não compreensão do papel da negatividade na teoria do sujeito hegeliana. Vimos acima que o entendimento é o motor desta implementação desta análise em seus dois momentos complementares – multiplicação das carências e inibição/refreamento do desejo –, implementação que será desdobrada e completada através da abstração própria ao trabalho.

Como Smith demonstra, a divisão do trabalho resulta por um lado, num trabalho cada vez mais parcial e mecânico (voltaremos a este tema mais à frente), de outro, num trabalho “mais universal, mais estranho à totalidade. Esta maneira de trabalhar que se reparte assim pressupõe ao mesmo tempo que o resto das carências seja satisfeita de outra maneira, pois [os objetos que satisfazem] as carências também devem ser elaborados – pelo trabalho de outros homens” (GW5, p.297). O resultado é que o trabalho se torna “totalmente quantitativo” e

Assim como o sujeito e seu trabalho aqui se determina, também se determina aqui o produto do trabalho[:] ele é um singularizado (*vereinzelt*) e por consequência quantidade pura para o sujeito [que o produziu]; aí ele não está em relação à totalidade

das carências, mas as excede (*überschreitet*) (...). Assim esta posse perdeu sua significação para o sentimento prático do sujeito [que a produziu], não é mais carência para ele, mas sim excedente (*Überfluss*); devido a isso sua relação ao uso é uma [relação] universal (...) [ligada] ao uso dos outros. Porque o produto é para si em relação ao sujeito uma abstração da carência em geral, de modo que aquela é uma possibilidade universal de uso, não do [uso] determinado, que ela expressa, pois este está separado do sujeito [que produz].¹⁸ (GW5, pp.297-8)

Neste trecho do *Sistema da eticidade*, Hegel articula as formulações de Stuart e Smith: o excedente é definido, à maneira de Stuart, como aquilo que sobra do consumo individual, como o excesso material – ademais, *Überfluss* é a tradução literal de *superfluity* (Cap.1, seção 4) –, mas o trabalho que o produz está agora subdividido à maneira da manufatura de alfinetes de Smith (WN, pp. 14-5; Cap.1, seção 7). A troca, que é tanto causa como efeito do excedente (IPPO, p.40), é possível porque baseada neste duplo processo de abstração da carência e do trabalho.

É posta uma relação (*Verhältniss*) do sujeito ao seu trabalho excedente, que nesta relação (*Beziehung*) ao sujeito é ideal, [mas] que não tem relação real ao gozo, ao mesmo tempo, porém, esta relação está separada como uma [relação] universal, ou [seja,] como uma pura abstração, ou [relação] infinita, a posse em direito como propriedade. (GW5, p.299)

Esta relação ideal “deve agora tornar-se real”, vale dizer, a “posse deve ser realizada”, mas para isso a diferença entre carência e objeto que a satisfaz – diferença meramente ideal nesta relação do trabalhador ao seu produto – deve efetivar-se na realidade: uma troca deve ocorrer – “Eis a troca; a realização da relação ideal”¹⁹ (GW5, p.301). Nela, a propriedade (o direito que “repousava oculto e encoberto”) entra em movimento,

o acidente suspendendo-se pelo acidente, atravessando o nada, emergindo, pois, o direito e se opondo, como causalidade. Esta pura infinitude do direito, sua indivisibilidade, refletida na coisa, no particular mesmo, é sua igualdade com [as] outras [coisas], e a abstração desta igualdade de uma coisa com outras, a unidade concreta e o direito é o valor ou, mais precisamente (*vielmehr*), o valor mesmo é a igualdade enquanto abstração, a medida ideal; a medida empírica, encontrada efetivamente, é, contudo, o preço. (GW5, p.300)

¹⁸ A formulação da dialética do senhor e do escravo no *Sistema da eticidade* é a mais explícita no que diz respeito à influência da economia política: “O senhor está em posse de um excedente ao fisicamente necessário (*Nothwendigen*) em geral, e o outro está em falta deste” (GW5, p.306).

¹⁹ “O conceito aloja a diferença, a relação de um sujeito à qualquer coisa de determinada como simplesmente possível. Para a nova diferença a relação do sujeito a seu trabalho é superada, mas porque é infinita, o direito como tal deve permanecer, ele se introduz, segundo o conceito, nesta relação ideal do excedente, a relação oposta, real, ao uso e à carência” (GW5, p.300).

Como já apontamos em notas anteriores, ao contrário da apresentação da *Filosofia do direito*, nas formulações de Iena, Hegel parte da posse (o particular) para encontrar a propriedade (o universal), que, uma vez encontrado, passa a reger as manifestações empíricas.²⁰ Ora, “a questão é de saber como esta pura identidade, esta infinitude, deve estar presente como tal na realidade” (GW5, p.301). Ainda no *Sistema da eticidade*:

A propriedade se introduz na realidade através da multidão (*Mehrheit*) de pessoas apreendidas (*begriffen*) pela troca, enquanto reconhecendo-se mutuamente; o valor [se introduz] na realidade das coisas; e em cada um deles como excedente; o conceito enquanto semovente (*der Begriff als sich bewegend*), negando-se em seu oposto, tomando o outro contraposto, [o conceito se introduz] no lugar que era possuído anteriormente; e na verdade, determinado de tal maneira que o anteriormente ideal que se introduz agora seja um real. (ibidem)

Numa troca simples, onde ambos os bens são perfeitamente alienáveis ao mesmo tempo, o valor se impõe sem maiores adversidades; contudo, numa troca em que “circunstâncias empíricas” atrapalham o momento da execução – estendendo-a no tempo, por exemplo (GW5, pp.301-2) – abre-se o espaço para as incertezas a respeito da realização desta universalidade. Ora, “esta irrazão (*Unvernunft*)” própria à distância que o fundamento deve percorrer para se manifestar é efetivamente resolvida no contrato, pois,

nele o momento do presente absoluto, que está na troca pura, se forma (*bildet*) em um meio termo racional, que não apenas tolera as manifestações empíricas das trocas como, ao contrário, para ser uma totalidade, as exige como uma diferença necessária que no contrato é indiferenciada. (GW5, p.302).

A posição do contrato como a verdade do valor deixa claro que o que está em jogo para Hegel não é da mesma ordem do que está em jogo, seja na *political oeconomy* do século XVIII – determinar o ciclo da riqueza (produção, circulação e consumo) –, seja na *political economy* do século XIX – analisar os determinantes da produção e a distribuição da renda (Cap.1, seção 1). Assim sendo é irrelevante determinar se Hegel utilizaria uma teoria do valor-utilidade ou uma teoria do valor-trabalho²¹: ele não se

²⁰ A distinção marxiana entre a pesquisa e a apresentação científica (*Darstellung*), exposta no famoso trecho sobre a metodologia da economia política da Introdução ao *Para a crítica da econômica política* (MARX, 1991), talvez pudesse explicar algumas das diferenças entre as formulações ienenses e a sistematização berlinense.

²¹ Por isso mesmo não há inconsistência alguma entre a definição de valor apresentada no §63 da *Filosofia do direito* e a afirmação de que o “dar forma confere, então ao meio [de satisfazer uma carência] o valor” (HW7, §196).

pergunta sobre como o valor determina a troca, ou, o que dá no mesmo, o que serve de medida ao valor.²² O que interessa a Hegel é determinar o que garante a racionalidade do contrato, vale dizer, o que permite, no nível mesmo da exterioridade própria às coisas, a alienação da propriedade. Particularmente na troca – denominada por Hegel de “contrato real” (HW7, §76) – o valor desempenha o papel de “Coisa universal”, que permite aos proprietários manterem-se enquanto tais neste processo de alienação mútua das propriedades (HW7, §80).

A propriedade, cujo aspecto [relevante] do ser aí ou da exterioridade não é mais somente uma Coisa, mas contém dentro de si o momento de uma vontade (e com isso de uma outra [vontade]), encontra sua realização através do contrato, – enquanto processo no qual se expõe e se mediatiza a contradição segundo a qual eu sou e permaneço um proprietário sendo para mim (*für mich seiender*), que exclui a outra vontade, enquanto, numa vontade idêntica à outra, cesso de ser proprietário. (HW7, §72)

O valor resolve, portanto, a contradição da cessão da propriedade: ele duplica, no plano do ser, as coisas em posse das vontades trocantes, vale dizer, ele desempenha a mesma função da estipulação, mas no plano próprio às coisas. Para que ocorra a troca é necessário a duplicação da vontade proprietária:

Não apenas eu posso me alienar de uma propriedade (§65) enquanto Coisa externa, mas é preciso (*muss*), pelo conceito, que eu me aliene da propriedade enquanto propriedade, a fim de que minha vontade seja objetiva enquanto sendo aí. Mas segundo este momento minha vontade enquanto alienada é ao mesmo tempo uma outra [vontade]. Assim sendo, isto onde esta necessidade do conceito é real, é a unidade de vontades diferentes, na qual, pois, sua diferença e caráter de ser proprietário (*Eigentümlichkeit*) se renunciam. Mas esta identidade de suas vontades contém (neste nível) igualmente que cada uma é e permanece não idêntica à outra, é e permanece por si uma vontade proprietária. (HW7, §73)

As vontades proprietárias devem, ao alienar sua propriedade, cessar de ser proprietárias ao mesmo tempo em que permanecem o sendo devido ao movimento de voltar a sê-lo, mas para isso é fundamental a duplicação da vontade, pois só assim tal “resolução (*Entschluss*)” pode ser alcançada: a vontade de alienar sua propriedade e de receber outra só pode ser completada “na medida em que outra vontade esteja presente” (HW7, §74). A troca exige, portanto, este reconhecimento mútuo das vontades

²² Isso, todavia, não impediu Hegel de chegar a formulações bastante próximas das do primeiro capítulo d’*O Capital* de Marx: “Na propriedade o valor é a determinidade quantitativa que proveio da qualitativa. O qualitativo dá aqui o quantum para a quantidade e é enquanto tal ao mesmo tempo conservado e suprimido. Observe-se o conceito de valor, e a Coisa mesma é vista apenas como um signo, ela não vale como ela mesma, mas sim como o que ela é [enquanto] valor (*sondern, als das, was sie wert ist*)” (HW7, §64, Zusatz).

proprietárias, que aparecem assim como a essência da relação interpessoal (HW7, §75). Tal dialética de diferenciação e de identificação entre as vontades proprietárias é redobrada pelo valor no plano do ser²³ – na exterioridade que lhe é própria – como o movimento de passagem da qualidade para a quantidade:

Como no contrato real cada um conserva a mesma propriedade – aquela com a qual ele faz sua entrada e ao mesmo tempo a cede – esta propriedade que permanece idêntica se distingue, enquanto propriedade que é em si no contrato, das Coisas exteriores que na troca mudam de proprietário. Esta propriedade (*Jenes*) é o valor no qual os objetos de contrato, apesar de toda sua diversidade qualitativa externa, são iguais uns aos outros, [o valor é] o universal deles. (HW7, §77)

No plano espacial do ser, identidade e diferença se traduzem por igualdade e desigualdade: desigualdade material e de conformação a uma carência, igualdade – inclusive quantitativa – no que diz respeito ao valor. O valor aparece como o mantenedor da universalidade no plano das coisas trocadas, criando assim as condições materiais necessárias para que o contrato se realize. Em uma palavra: o valor garante a racionalidade na execução daquilo que foi previamente estipulado (a cessão mútua de propriedade), ou seja, o que é estipulado deve ser executado, mas o será de acordo com as relações de (des)igualdade quantitativa própria ao valor.

Pela estipulação eu renunciei a uma propriedade e ao arbítrio particular [que eu dispunha] sobre ela, e ela já adveio propriedade de outrem, conseqüentemente, eu sou, de maneira imediata, juridicamente ligado (*verbunden*) a ela pela execução. (HW7, §79)

Como fica claro no parágrafo 78 – já citado na seção anterior –, é à linguagem que cabe prover o ser aí adequado ao espírito, não à matéria trabalhada, tampouco ao valor. Sequer o advento do dinheiro – esta “Coisa que é determinada como universal, isto é, que vale somente como o valor, sem outra determinação/destinação própria à utilização – o dinheiro (*Geld*)” (HW7, §80) – altera substancialmente a questão. De fato, “o que é o dinheiro só pode ser entendido quando se sabe o que é o valor”, pois ele é a expressão não do “valor específico [de uma mercadoria], mas sim [d]o [valor] abstrato (...). O dinheiro representa todas [as] coisas, mas nisso ele não apresenta a carência

²³ Do ponto de vista marxiano, a análise do valor hegeliana se reduz ao capítulo 2 de *O Capital*: “As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos portanto voltar a vista para seu guardiões, os possuidores das mercadorias. (...) Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nestas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica” (MARX, 1983, p.79).

mesmas, mas sim apenas é um signo da mesma”²⁴ (HW7, §63, adendo). Assim como na estipulação, onde Hegel aponta a necessidade de substituir as “formalidades, gestos e outras ações simbólicas” por uma linguagem de signos (HW7, §78), podemos supor que o dinheiro é introduzido segundo a mesma necessidade: ele é um elemento mais adequado ao espírito devido a sua natureza semiológica; mesmo que ainda inteiramente preso à materialidade próprio aos bens trocados, e, portanto, mero acessório à dinâmica contratual que rege verdadeiramente as relações de trocas. Se o valor é o “significado (*Bedeutung*) da Coisa” (GW8, p.226, nota 2) e o dinheiro é seu signo (HW7, §63, adendo), isso em nada altera verdadeira base do sistema de satisfação das carências: o reconhecimento mútuo da personalidade e da propriedade.²⁵

3. Trabalho abstrato I: a idealização da vontade

No *Esboço de um sistema III*, de 1805-6, a relação entre valor e troca, propriedade e reconhecimento sustentada por este duplo processo de abstração é melhor exposta no que diz respeito a deixar claro o que está em jogo na compreensão hegeliana do valor e da troca. Ao apresentar a identidade entre inteligência e vontade (GW8, p.222) Hegel afirma que a pessoa “é gozante (*geniessend*) e trabalhadora”, e está numa relação para com todas as outras pessoas. A ipseidade se manifesta como desejo, não um desejo isolado, mas uma multidão deles. Para satisfazê-los, contudo, é preciso produzir objetos que lhe são adequados, formá-los, elaborá-los de acordo com as carências. Neste processo de trabalho a consciência acaba por se exteriorizar através da elaboração (*Bearbeitung*) – termo cambiável com *Formierung* e *Formgebung* – que “é o fazer-se coisa (*das sich zum Dinge machen*) da consciência” (GW8, p.224). Entretanto, esta exteriorização se dá de tal forma que

²⁴ Um marxista poderia afirmar que Hegel cai na ilusão oposta ao fetichismo, aquilo que Ruy Fausto denominou de convencionalismo: “O processo de troca dá a mercadoria, a qual é por ele transformada em dinheiro, não o seu valor, porém sua forma valor específica. A confusão entre essas duas determinações levou a considerar o valor do ouro e da prata como sendo imaginários. Podendo o dinheiro ser substituído, em certas funções, por meros signos dele mesmo, surgiu o outro erro, que ele seja mero signo. Por outro lado, essa noção implicava vislumbrar que a forma dinheiro da coisa é externa a ela mesma e mera forma de manifestação de relações humanas ocultas atrás dela. Nesse sentido, cada mercadoria seria um signo, pois, como valor é apenas um invólucro reificado do trabalho humano nela despendido. Mas, ao considerar signos os caracteres sociais que as coisas ou os caracteres reificados que as determinações sociais do trabalho recebem, com base em determinado modo de produção, como meros signos, eles passam, ao mesmo tempo, a ser explicados como produto arbitrário da reflexão dos homens” (MARX, 1983, pp.83-4; cf., FAUSTO, 1989, p.61). Em nota Marx cita o §63 da *Filosofia do direito*.

²⁵ A formulação do *Esboço de um sistema III*, de 1805-6, estabelece de modo preciso esta relação entre valor e dinheiro: “este valor mesmo como coisa é o dinheiro” (GW8, p.225)

no elemento da universalidade [a elaboração] é de tal modo que ela se torna um trabalho abstrato. – As carências são numerosas. Assumir esta multiplicidade no eu, trabalhar, é a abstração das formas (*Bilder*) universais; mas um formar (*Bilden*) que se move. O eu sendo para si é abstrato; ele é, porém, trabalhando; seu trabalhar é igualmente um abstrato. – A carência em geral é analisada em seus múltiplos lados; o abstrato em seu movimento é o ser para si, o agir, [o] trabalhar. – Porque apenas para a carência enquanto ser para si abstrato se trabalha (*gearbeitet wird*), de tal modo que também se trabalha apenas abstratamente, este é o conceito, a verdade do desejo que existe aqui. (GW8, p.224)

Citando implicitamente a manufatura de alfinetes de Smith numa anotação marginal²⁶, Hegel aponta que o processo de divisão técnica do trabalho é, na verdade, um processo de análise da carência, que, com isso, se vê reduzida em seus elementos mais simples e abstratos. Ora, trabalhar desta maneira é não mais se relacionar com a totalidade da carência e, portanto, com uma carência em particular – se o fio desentortado e cortado é utilizado para fazer um alfinete ou ponteiros de um relógio é, no limite, indiferente ao desentortador e ao cortador –, mas sim se relacionar com a carência em geral, abstrata: “Cada singular, portanto, porque ele é aqui singular, trabalha para uma carência; o conteúdo de seu trabalho ultrapassa a sua carência, ele trabalha para as carências de muitos – e cada um faz o mesmo” (GW8, pp.224-5). Mas para que estas múltiplas carências de múltiplos indivíduos sejam satisfeitas é necessário que os produtos destes múltiplos trabalhos cheguem aos indivíduos que as desejam:

Entre todas estas [coisas] trabalhadas, abstratas, deve ter lugar agora um movimento para que elas tornem-se novamente a carência concreta, isto é, a carência de um indivíduo; isto novamente [num] sujeito que contém dentro de si muitas outras carências parecidas. O juízo, que as analisa, as opõe enquanto abstrações determinadas; – sua universalidade, a qual ele se eleva, é a igualdade das carências, ou o valor. Neste eles são o mesmo; este valor mesmo enquanto coisa é o dinheiro. – O retorno à concreção, à posse, é a troca. (GW8, p.225)

Este trecho deixa claro que o valor é dependente do juízo dos agentes envolvidos na troca: ao comparar a sua posse com a alheia o indivíduo opera a equalização delas, o mesmo sendo feito pelo outro possuidor – num processo consensual que é, ao mesmo tempo, reconhecimento mútuo e de troca de coisas –:

²⁶ “Tal como seu o conceito, [é] o seu trabalho; satisfação de todas as carências do singular não é como ele se torna objeto em seu ser aí, que é produzido por ele. O trabalho universal [é, portanto,] divisão do trabalho, – economia (*Ersparnis*) – 10 homens podem fazer tantos alfinetes quanto 100” (GW8, p.224, nota 2).

Cada [um] dá a si mesmo sua posse, suspende seu ser aí, e de tal modo que nisso a coisa é reconhecida, o outro a recebe com o consentimento do primeiro; eles são reconhecidos; cada um recebe do outro a posse do outro, de tal modo que apenas a obtém na medida em que o outro a obtém, [em que] é o negativo do outro – ou enquanto propriedade através da mediação. – Cada um é o que nega seu ser, seu ter, e esta [mediação] é mediação através do negar do outro; apenas porque o outro se livra (*lossschlägt*), o [mesmo] faço eu – e esta igualdade na coisa, enquanto seu interno, é seu valor, tem plenamente meu consentimento e a opinião do outro, – o meu positivo, e igualmente o ser; a unidade do querer meu e do outro; e meu [querer] vale como efetivo, sendo aí, o ser reconhecido é o ser aí; através do qual vale meu querer, eu possuo, a posse é transformada em propriedade (GW8, p.226).

Com a igualação das vontades na própria Coisa pelo valor, o particular passa no universal e a posse se transforma em propriedade²⁷; com o consenso a respeito deste universal a troca se torna a efetivação desta igualdade através da alienação mútua das posses: “O universal é o valor; o movimento enquanto sensível é a troca (*Tausch*) (...) propriedade, portanto, um ter imediato que é mediatizado pelo ser reconhecido” (GW8, p.227). Ao fazer do juízo individual um juízo comum (de duas consciências), o valor opera a suspensão da contingencialidade da posse e a transforma em propriedade: “a propriedade é (...) o movimento da coisa na troca” (ibidem). Se retomarmos o movimento como um todo, teremos os seguintes momentos:

α) no trabalho, eu me transformo imediatamente na coisa, na forma que é ser[:]; β) este ser aí meu, ao mesmo tempo eu [o] alieno de mim, faço-o um [ser aí] estranho a mim, e me mantenho lá dentro (*und erhalte mich darin*); nisso precisamente eu intuo meu ser reconhecido; [meu] ser enquanto conhecente, – lá meu eu imediato; aqui meu ser para si, minha pessoa. Aqui eu intuo, portanto, meu ser reconhecido enquanto ser aí, e minha vontade é este valer (*Gelten*) (ibidem)

O trabalho opera a posição da vontade na coisa conformada à carência particular; mas enquanto trabalhador singular, esta vontade age de maneira abstrata, produzindo para a satisfação de apenas uma – ou para parte de uma – carência particular. Deste modo, cada indivíduo deve recorrer ao trabalho alheio para obter aquilo que satisfaz suas múltiplas carências: “Cada um satisfaz, pois, as carências de muitos, e a satisfação de suas múltiplas carências particulares é o trabalho de muitos outros” (GW8, p.225). Neste processo, contudo, a vontade que se pôs no objeto acaba por se universalizar –

²⁷ “Na posse o ser tem a significação não espiritual de [ser o] meu ter (*meines Haben*) enquanto singular; aqui, porém, o ser reconhecido – o ser da posse, e o significado que a coisa é isso que sou, e que eu a apreendo enquanto no si (*in Selbst*) – Aqui o ser [é] si universal, e o ter é mediação por outro, ou [seja, ele] é universal” (GW8, pp.226-7).

pela abstração/especialização do trabalho e pela igualação do valor – e, ao ser tematizado, adquire a figura do contrato:

Este ser reconhecido na troca se torna objeto, ou seja, minha vontade é ser aí, assim como a do outro. A imediaticidade do ser reconhecido está disjunta (*auseinander gegangen*). Minha vontade é representada como válida não apenas para mim, mas para o outro, e ela é como ser aí mesmo. – O valor é minha visada (*Meinung*) da coisa, esta minha visada e vontade mesmas têm valor para um outro (pela mediação de sua visada e vontade)[:] eu lhe executei algo, eu me alienei disso, [mas na troca] o negativo é positivo, esta alienação é uma aquisição (*Erwerben*). Minha visada – do valor valia para o outro e meu querer da sua COISA (SACHE). (GW8, p.228)

O valor aparece plenamente como o resultado desta comunhão de vontades, comunhão que é fundada num processo de duplicação – a disjunção da imediaticidade do ser reconhecido – da vontade possuidora:

Elas se intuem enquanto estas às quais a visada e a vontade têm efetividade. Há (*es ist*) uma consciência, uma diferenciação (*Unterscheidung*) do conceito do ser reconhecido, a vontade do singular é vontade comum, proposição (*Satz*) ou juízo (*Urteil*) – e sua vontade é sua efetividade enquanto alienação de sua coisa, alienação que é minha vontade. Este saber é expresso no CONTRATO. (ibidem)

Aqui a linguagem entra em cena, duplicando a troca entre coisas numa “troca ideal”, onde é a palavra que deve valer:

α) eu não dou nada (*ich gebe nichts hin*), não alieno nada, não executo nada – enquanto minha palavra, fala (*Sprache*), eu quero me alienar, – β) ao mesmo tempo o outro [faz o mesmo] (*der andre ebenso*) – este meu alienar é ao mesmo tempo sua vontade, ele se satisfaz com o que eu lhe cedo, γ) isto é também seu alienar, isto é vontade comum, minha alienação é mediatizada através da sua, apenas porque eu quero me alienar, porque também ele, de seu lado, quer se alienar; e porque sua negação se torna minha posição. É uma troca de esclarecimentos (*Erklärens*), não mais de Coisas – mas ele vale igualmente pela Coisa mesma. Ambos validam a vontade do outro enquanto tais. – [A] vontade retornar a seu conceito. (GW8, pp.228-9)

Neste processo de idealização da troca e posição do contrato encontramos a verdade da pessoa através da universalização da vontade – pois aqui “a vontade como tal tem validade (*Gültigkeit*), ela é liberada da efetividade” (ibidem) – e dissociação desta vontade universal frente à vontade particular:

O conceito é, pois, posto, colocado (*aufgestellt*), [de tal modo] que a vontade universal absorva dentro de si o eu singular, – enquanto [eu] sendo contra ele – [absorva] o singular todo, e que eu seja (*bin*) reconhecido por mim, enquanto pessoa; não apenas o meu ter e

[minha] propriedade são aqui postas, mas sim minha pessoa, e isto na medida em que meu ser aí resida o meu todo, honra e vida. (GW8, p.231)

Eis a “força do contrato” que dissolve o ser aí na pessoa, na vontade universal (ibidem), e permite a esta última permanecer, enquanto particular, no ser aí. O resultado é que a negação de qualquer parte da pessoa – posse, honra ou vida – se transforma em negação da personalidade como um todo – inclusive de seu momento enquanto vontade comum, isto é, enquanto ser reconhecido. Daí o significado universal do crime e a consequente necessidade de coagi-lo. Aliás, se voltarmos à definição da troca como o “contrato real” (HW7, §80) veremos que ela é análoga à definição do contrato como a “troca ideal” (GW8, p.228), deixando claro que a relação entre troca e contrato é de efetividade e idealidade.

Se nos deslocarmos até a seção espírito da *Fenomenologia* encontraremos no “estado de direito” a apresentação desta situação. Com a dissolução da pólis grega pelo advento da singularidade – advento que é apresentado por Hegel através do comentário de Antígona de Sófocles – a eticidade imediata e natural desta se vê “estilhaçada nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos – esse espírito morto, – é uma igualdade na qual todos valem como cada um, como pessoas” (PG, pp.342-3; FE, §477). Com efeito, “Esse eu, por isso, agora tem valor como essência sendo em si e para si. Esse ser-reconhecido é sua substancialidade, que por sua vez é a universalidade abstrata, pois seu conteúdo é esse si rígido, e não o si que se dissolveu na substância” (PG, 343; FE, §478). O resultado da dialética do senhor e do escravo, qual seja, o advento de uma autoconsciência que pensa e que, portanto, é livre (PG, pp.151-2; FE, §197) adquire no estado de direito sua efetividade: “O que para o estoicismo era o em-si apenas na abstração, agora é mundo efetivo. O estoicismo não é outra coisa que a consciência que leva à sua forma abstrata o princípio do estado-de-direito, a independência carente-de-espírito” (PG, p.343; FE, §478). Do mesmo modo que a independência abstrata do estóico se desdobrava num movimento vertiginoso de passagem no oposto, de contradição, próprio ao cético (PG, p.156; FE, §204),

a independência pessoal do direito é, antes, essa igual confusão universal e dissolução recíproca. Pois o que vigora como essência absoluta é a autoconsciência como o puro Uno vazio da pessoa. (...) Portanto, em sua realidade, esse Uno vazio da pessoa é um ser-aí contingente, e um mover e agir carentes-de-essência, que não chegam à consistência alguma. Como o cepticismo, assim o formalismo do direito, sem conteúdo próprio, por seu conceito [mesmo] encontra uma subsistência multiforme – a posse – e como o

cepticismo, lhe imprime a mesma universalidade abstrata, pela qual a posse recebe o nome de propriedade. (PG, p.344; FE, §480)

Com uma diferença fundamental:

no cepticismo, a efetividade assim determinada se chama aparência em geral, e tem apenas um valor negativo; enquanto no direito, tem um valor positivo. Esse valor negativo consiste em que o efetivo tenha a significação do Si enquanto pensar, enquanto universal em si. Ao contrário, o valor positivo consiste em que o efetivo seja o 'Meu' na significação da categoria, como uma vigência reconhecida e efetiva. (ibidem; ibidem)

Através da dinâmica de reconhecimento aquilo que é pura negatividade – o movimento dialético que ao menos desde a publicação no *Jornal crítico* do texto *Relação do ceticismo à filosofia* (HW2, pp.213-72) Hegel associa ao ceticismo – adquire uma positividade própria à efetividade. Certo, tal “conteúdo efetivo pertence, assim, a uma potência própria (*eigenen Macht*), que é algo diverso do universal formal; [potência] que é o acaso e o arbítrio” (PG, p.345; FE, §480) – o que indica a necessidade de ultrapassagem deste momento, mas de forma alguma invalida sua existência e sua necessidade como momento de elevação pela formação cultural da singularidade à liberdade (HW7, §187).

4. Trabalho abstrato II: mecanismo, instrumento e máquina

Nas seções anteriores vimos que a abstração das carências e do trabalho é condição para a existência do valor, da troca, do contrato e do reconhecimento próprio à personalidade. Evitamos, contudo, analisar as consequências desta abstração no que tange ao próprio processo de produção, a saber, o processo de mecanização do trabalho e sua posterior substituição por máquinas. O §198 da *Filosofia do direito* expõe o essencial da questão:

O universal e objetivo do trabalho reside, porém, na abstração, que efetua a especificação dos meios e das carências e, precisamente por isso, especifica a produção e produz a divisão do trabalho. Pela divisão o trabalho do singular torna-se mais simples e graças a isso torna-se maior a sua habilidade no trabalho abstrato, bem como no conjunto das suas produções. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio tornam completas até [serem] uma necessidade total a dependência e a relação recíproca entre homens em vista da satisfação das demais carências. A abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais mecânico e, com isso, ao fim, apto para que o homem dele se retire e a máquina possa entrar em seu lugar. (HW7, §198)

A questão da habilidade será retomada em pormenor na próxima seção. Aqui nos interessa desvendar as relações entre abstração e mecanização do trabalho, e entre instrumentos/máquinas e racionalidade. Segundo a noção do trabalho como consumo produtivo, o trabalho é um tipo peculiar de consumo exatamente porque ao consumir um objeto – isto é, ao negar, aniquilar sua determinidade – acaba por repô-lo numa nova determinidade adequada para satisfazer uma carência determinada. A questão é que neste processo de negação da determinidade o trabalhador também se desgasta, acaba por ser ele mesmo consumido: “o trabalho enquanto aniquilar da intuição é igualmente um aniquilar do sujeito, pondo nele uma negação, quantidade pura (*blosse*); mão e espírito vêm a ser embotados (*stumpf*) através dele” (GW5, p.291). A solução consiste em interpor entre ele e objeto de trabalho outro objeto: “Este meio termo é o instrumento (*Werkzeug*)” (GW5, p.291). Nele a

aniquilação é inibida/refreada (*gehemmt*), (...). De um lado, ele é subjetivo, no poder (*Gewalt*) do sujeito que trabalha, e totalmente determinado através deste, preparado (*zubereitet*) e elaborado, de outro, [ele é] objetivo, dirigido contra o objeto do trabalho. Através deste meio termo o sujeito suspende a imediatez do aniquilar (...). No instrumento o sujeito institui (*macht*) um meio termo, entre si e o objeto, e este meio termo é a racionalidade real do trabalho²⁸; pois que o trabalho enquanto tal e o objeto trabalhado, sejam meios (*Mitte*) eles mesmos, é uma mediatidade (*Mittelheit*) formal, uma vez que isso, para o que eles são, está fora deles, pois a relação (*Beziehung*) do subjetivo ao objetivo permanece uma [relação] completamente separada e simplesmente no subjetivo dentro no pensamento da inteligência. No instrumento, o sujeito separa de si seu devir embotado (*Stumpfwerden*) e a objetividade, ele abandona um à aniquilação e gira (*wälzt*) sobre o outro a parte subjetiva da mesma [aniquilação]; ao mesmo tempo, o trabalho cessa de ser algo singular; a subjetividade do trabalho está elevada no instrumento a uma universalidade; qualquer um pode imitá-lo, e igualmente trabalhar; nesta medida, ele é uma regra estável do trabalho. (GW5, pp.291-2)

Assim como entre os vários tipos de consumo há um que não aniquila plenamente o objeto, mas o repõe; dentre todos os tipos de produtos do trabalho há um cujo consumo não satisfaz diretamente uma carência, mas que auxilia na produção dos outros. No instrumento a reflexão própria ao trabalho é duplicada no plano da objetividade, na exterioridade do sujeito: nele o processo negativo próprio ao consumo

²⁸ “[Lá] onde (*da*) esta potência mesma é totalidade, de modo que o racional enquanto tal, o qual permanece encoberto (*verborgen*) na representação formal, deve emergir e ser real. Este racional é aquilo que se introduz (*tritt*) no meio da natureza do subjetivo e do objeto, ou é o mediador (*vermittelnde*) de ambos” (GW5, p.290).

produtivo ganha uma objetividade estável e subsistente. Somado à progressiva divisão técnica do trabalho, que redundava numa simplificação cada vez maior deste, o instrumento se transforma em máquina:

Neste embrutecimento (*Abstumpfung*) do trabalho mecânico, porém, reside imediatamente a possibilidade de se retirar completamente; porque o trabalho é [aqui] totalmente quantitativo, sem diversidade, pois o subsumir dele se suspende na inteligência, assim pode ser utilizado como uma coisa absolutamente exterior, ao mesmo tempo através de seu ser igual e em seu trabalho enquanto puro movimento; é preciso apenas encontrar para ele um princípio igualmente morto do movimento; um poder (*Gewalt*) da natureza se diferenciando, como o movimento da água, do vento, do vapor, etc, e o instrumento se ultrapassa na máquina, na qual a inquietude do subjetivo, do conceito mesmo é posto fora do sujeito. (GW5, p.297)

O trabalho reduzido a movimentos cada vez mais simples e repetitivos permite que o trabalhador seja substituído – com evidentes ganhos do ponto de vista da produtividade (WN, pp.17-22) – por um mecanismo artificial que canalize as forças da natureza para a execução deste movimento. Mecanismo muitas vezes inventado pelo próprio trabalhador (WN, pp.19-21). Na formulação de 1803-04:

O instrumento como tal aparta do ser humano seu aniquilamento material, mas permanece nisso seu [aniquilar] formal, permanece sua atividade, a qual é dirigida a um morto: e, na verdade, sua atividade é essencialmente o matar do mesmo, removê-lo para fora de seu nexos vivo, pô-lo como um [algo] a ser aniquilado, como um tal. Na máquina o ser humano suspende mesmo esta sua atividade formal e a deixa trabalhar inteiramente para ele. (GW6, p.321)

Regendo o processo continua o sujeito que, por meio de sua esperteza, exime-se do esforço e do desgaste provocado pelo trabalho:

Aqui o impulso retira-se completamente do trabalho; ele deixa a natureza se desgastar, contempla tranquilamente e rege o todo apenas com leve esforço – ardil. Honra ao ardil contra o poder (*Macht*), que pega o poder cego em um lado e o direciona contra si mesmo – conceituá-lo, apreendê-lo como determinidade, ser ativo contra ele – ou [seja,] fazê-lo voltar a dentro de si mesmo precisamente como movimento, superá-lo – [o] homem é o destino do indivíduo. (GW8, p.207).

Como esta última oração deixa claro, o ardil deve ser compreendido não do ponto de vista individual, mas da espécie: é ao gênero que o ardil serve. Sem esta distinção é incompreensível a mudança entre esta última citação (de 1805-06) daquela que segue a citação anterior (de 1803-04):

No entanto, qualquer fraude (*Betrug*) [– de ponto de vista individual o ardil aparece como uma operação fraudulenta –] que ele comete contra a natureza e com a qual ele se mantém fixado nos limites da singularidade dela, vinga-se contra ele próprio. O que ele dela obtém, quanto mais ele a subjuga, tanto mais aviltado se torna ele próprio. Ao permitir que a natureza seja trabalhada por diversas máquinas, ele não suprime a necessidade do seu trabalhar, e sim somente o posterga, afasta-o da natureza e, de uma maneira não viva, volta-se não a ela enquanto [natureza] viva, mas antes esta vivacidade negativa se evade; e o trabalhar que ainda lhe resta se torna maquinal. Ela [a fraude] atenua [a atividade] somente para o todo, mas não para o singular, e antes a intensifica: pois quanto mais maquinal se torna o trabalho, tanto menos valor tem ele, e tanto mais tem ele [o trabalhador], desta maneira, de trabalhar. (GW6, p.321)

Ao contrário da espécie, porém, o indivíduo vê seu horizonte estreitar-se conforme a divisão do trabalho aumenta: por um lado, a mecanização do trabalho restringe seu agir, por outro, o aumento da produtividade faz com que o valor de cada produto caia e seja necessário trabalhar cada vez mais.²⁹ Citando explicitamente o exemplo da manufatura de Smith³⁰, Hegel aponta que o trabalhador individual se vê assim obrigado a trabalhar cada vez mais numa atividade cada vez mais restrita (WN, pp.781-2): “O trabalho se torna tanto mais absolutamente morto, ele se torna trabalho maquinal (*Maschinenarbeit*), e a habilidade do singular tanto mais infinitamente limitada, e a consciência dos trabalhadores da fábrica é rebaixada ao último embotamento (*Stumpfheit*)” (GW6, pp.323-4). Um trabalho cada vez mais restrito significa um produto também mais restrito: perto da totalidade de suas carências, o trabalhador produz uma insignificante parte daquilo capaz de satisfazê-las, por isso “a satisfação das carências é uma dependência universal recíproca de todos” (GW6, p.322). Uma dependência que aumenta conforme a extensão das trocas (WN, p.31):

e a conexão da espécie singular de trabalho com a inteira massa infinita de carências [se torna] incomensurável e uma dependência cega, de tal maneira que uma operação remota

²⁹ A rigor para que esta relação positiva entre aumento de produtividade e aumento do tempo de trabalho (mediada pela queda do valor) seja observada são necessárias duas coisas: 1) que o aumento de produtividade do setor em que este indivíduo trabalha seja difundido neste setor (só assim o valor realmente cai – com Marx, diríamos que diminui o tempo de trabalho socialmente necessário) e 2) que o valor das mercadorias de outros setores não seja afetado. Assim será necessário ao indivíduo trabalhar mais para compensar as perdas provocadas pela queda do valor do produto gerado pelo seu trabalho.

³⁰ “A singularização do trabalho aumenta a quantidade de [elementos] elaborados. Em uma manufatura inglesa, 18 pessoas trabalham em um alfinete. Cada qual exerce apenas uma parte particular do trabalho e somente ela. Um singular não poderia talvez fazer sequer 20, sequer 1. Aquele trabalho dos 18, distribuído entre 10 pessoas, produzem 4000 por dia. Mas, com o trabalho destes 10, se eles trabalhassem em 18, resultariam 48000. Entretanto, na mesma proporção em que a quantidade é produzida, cai o valor do trabalho” (GW6, p.323).

freqüentemente causa repentinamente obstáculo ao trabalho de toda uma classe de seres humanos – os quais satisfariam com isso suas carências – tornando seu trabalho supérfluo e inútil. (GW6, p.324)

A invenção de uma nova máquina ou a colonização de um novo mercado geram oscilações nos preços das mercadorias que podem fazer quebrar todo um setor de atividade econômica, levando os indivíduos ali empregados à ruína:

A carência e o trabalho, elevado a esta universalidade, forma, assim, para si mesmo, num grande povo, um sistema monstruoso de comunidade e de mútua dependência, uma vida do [que é] morto, que se movimenta (a)dentro de si mesma, que, em seu movimento, se move cegamente e de maneira elementar de cá para lá, e que, como um animal selvagem, necessita de uma contínua e rigorosa dominação e domesticação. (GW6, p.324)

Eis o ponto máximo da apreensão hegeliana da economia: o morto elevando-se à vida, movendo-se cegamente e exigindo um controle incisivo e permanente (que só pode ser exercido pelo estado). A semelhança com Marx salta aos olhos:

[O capital] passa continuamente de uma forma para outro, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático. (MARX, 1983, p.130)

Mas em seu impulso cego, desmedido, em sua voracidade por mais-trabalho, o capital atropela não apenas os limites morais, mas também os puramente físico da jornada de trabalho.³¹ (ibid., p.211)

Nesta justaposição de trechos, salta aos olhos também o que falta a Hegel: o conceito moderno de capital.³² Na economia política o tema do instrumento/máquina desdobrou-se histórica e conceitualmente sob a figura do capital: ambos sobrevivem a um ciclo produtivo e são denominados de capital fixo em contraposição ao capital circulante (Cap.1, seção 8). Para Hegel, ao contrário, capital é apenas a “base própria imediata” da riqueza particular (elemento, portanto, de diferenciação/particularização, ao lado da habilidade) (HW7, §200; 2000, p.34) e “Riqueza morta só ainda existe, agora, nos tesouros dos cossacos, tártaros etc., [mas] no mundo civilizado ela é riqueza

³¹ Podemos apontar que mesmo a posição da morte como uma infinitude afirmativa foi antevista por Hegel: “O capital tem um único impulso vital, o impulso de valorizar-se, de criar mais-valia, de absorver com sua parte constante, os meios de produção, a maior massa possível de mais-trabalho. O capital é trabalho morto, que apenas se reanima, à maneira dos vampiros, sugando trabalho vivo e que vive tanto quanto mais trabalho vivo suga” (ibid., pp.188-189).

³² Circunscrevendo ao máximo a diferença de tratamento da economia por Hegel vis-à-vis Marx, ela jaz na noção de valor de uso. Hegel centra sua análise na utilidade que um bem traz ao indivíduo e faz desta ‘visada’ o momento essencial. Marx, ao contrário, insiste no momento material: “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Essa utilidade, porém, não paira no ar. Determinada pelas propriedades do corpo da mercadoria, ela não existe sem o mesmo. O corpo de uma mercadoria mesmo, como ferro, trigo, diamante, etc, é, portanto, um valor de uso ou bem” (MARX, 1983, pp.45-6). Se lembrarmos que Hegel definia a matéria a partir da resistência que ela exercia ao domínio do espírito (HW7, §51, anotação), podemos compreender melhor o que Marx quer quando opõe seu materialismo ao idealismo de Hegel.

circulante, que está em uso” (idem, 2000, p.29, notas de Griesheim). Mesmo quando o capital é associado à obtenção de lucro (HEGEL, 2005, §243) ele é imediatamente remetido às contingências que determinam o grau de participação na riqueza universal³³ (HW7, §200). Por isso mesmo falta a Hegel a apreensão da dinâmica de acumulação de capital presente na obra de Smith: o que rege a produção não é satisfação de carências, mas a busca sistemática por lucro (Cap.1, seção 2). Contudo, ainda assim Hegel foi capaz de apreender a má infinitude própria a este movimento de duas formas:

1) como multiplicação desenfreada das carências:

assim como a assimilação da natureza se torna uma comodidade maior pelo antecipar dos membros intermediários, da mesma maneira estes níveis de assimilação [se tornam] divisíveis ao infinito, e a quantidade de comodidades as faz novamente, tal como antes, absolutamente desconfortáveis (GW6, p.324);

2) como a dialética da pobreza e da colonização apresentada na *Filosofia do direito* nos parágrafos 243 a 248: “Quando a sociedade civil atua com eficácia desimpedida, ela está empenhada no interior de si mesma num crescimento progressivo da população e da indústria” (HW7, §243). O resultado desta ultrapassagem empírica da sociedade civil é duplo:

Por um lado, aumenta a acumulação das riquezas, – pois dessa dupla universalidade [da carência e do trabalho] tira-se o maior lucro, por outro, o isolamento e o caráter restrito do trabalho particular e com isso, a dependência e a necessidade constringente da classe atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e fruir as demais liberdade e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil. (ibidem)

O conjunto destes indivíduos sujeitos a viver na pobreza – até o ponto de “perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho” – é denominado por Hegel de plebe (*Pöbels*), cuja existência “traz consigo, ao mesmo tempo, uma maior facilidade de concentrar riquezas desproporcionadas em poucas mãos” (HW7, §244). A contradição sobre a qual a sociedade civil se baseia consiste em que o trabalho deve ser afirmado como o eixo da sociabilidade ao mesmo tempo em que ele não pode ser universalizado, pois “então a

³³ Se lembramos de como a apreensão hegeliana do valor também carecia de uma análise da “forma mercadoria” e da relação de troca, podemos determinar mais precisamente o que diferencia a apreensão econômica de Hegel da de Marx: a análise do fetichismo da mercadoria. É ele que sustenta todas as inversões do trabalho (concreto em abstrato, privado em social, particular em universal), explica o fetichismo do ouro e a posição do capital como sujeito automático e cego. Um marxista mais afoito poderia mesmo chegar a afirmar que, por não tematizá-lo, Hegel acabaria por cair no fetichismo ao apreender o capital através de sua figura mais material: a de instrumento/máquina. Ademais, é este tópico que nos permite dar um conteúdo mais preciso à oposição estabelecida por Marx entre materialismo e idealismo.

quantidade de produtos aumentaria, em cujo excesso, junto com a alta de um número de consumidores eles próprios produtivos, consiste precisamente o mal, que, de ambos os modos, só pode ampliar-se”³⁴ (HW7, §245). Se por algum motivo (benevolência da classe mais rica ou participação estatal) a subsistência dos carentes fosse assegurada “sem ser mediada pelo trabalho” a sociedade civil entraria em colapso, pois seu princípio (“o sentimento de autonomia e honra mediada pelo trabalho”) seria negado (ibidem). Entre negar seu princípio ou produzir riquezas que não terão como ser consumidas, a sociedade civil opta pela segundo, o que a impele para fora de si mesma, “inicialmente [fora d]esta sociedade determinada, a fim de procurar em outros povos (...) [os] consumidores [necessários]” (HW7, §246). Na busca pelo ganho, os membros da sociedade civil se lançam ao mar – este que é, por isso mesmo, “o elemento natural” da indústria – e acabam por criar conexões por todos os locais que passam:

Assim, através deste meio de ligação, o maior de todos, a indústria leva, ademais, países distantes a relações de intercâmbio, a um relacionamento jurídico que introduz o contrato, intercâmbio no qual se situa o maior meio de formação cultural (*Bildungsmittel*) e no qual o comércio encontra o seu significado histórico-mundial. (HW7, §247)

Este contato universal “fornece o meio da colonização” como solução, seja ela esporádica, como alívio imediato ao excesso populacional e sem a criação de qualquer contato permanente e/ou benefício ao país colonizador; seja ela sistemática, levada a cabo pelo estado, buscando uma relação permanente e, nos tempos modernos, de dependência da colônia, numa espécie de mimese da dialética do senhor e do escravo em nível mundial. Todavia, é a busca por consumidores que, em última instância, rege esta colonização: ela “proporciona a si mesma com isso uma nova demanda e um novo campo para o seu trabalho diligente” (HW7, §248). Os desdobramentos das contradições da sociedade civil, portanto, deixam claro que a compreensão econômica de Hegel é determinada pelo que jaz na base da sociedade civil: um sistema de satisfação de carências (e não um modo de produção).

5. Estamentos e corporação: o desenvolvimento da habilidade

³⁴ No modelo populacional de Steuart (Cap.1, seção 4) o crescimento não tem limites. É apenas com Malthus que a economia política passará a se preocupar com as consequências do crescimento populacional. O *Essay on the principle of population* é de 1798, mas não há indícios de que Hegel o tenha lido ou entrado em contato com ele. Como o princípio da população de Malthus é um dos únicos tópicos partilhados entre ele e Ricardo (1951, v.1, p.253), temos aqui indícios de que Hegel não levou muito sério a análise econômica deste último (apesar de mencioná-lo no §189 da *Filosofia do Direito* e não a Steuart). No último capítulo, contudo, veremos que o pensamento de Ricardo se aproxima do de Hegel em outro nível.

Excluindo o caso da plebe – que devido à extrema pobreza vê diluídas suas possibilidades de participação efetiva (através do trabalho) na riqueza –, a sociedade civil se rege pelo princípio da equivalência das vontades (que se manifesta no contrato e no valor) e rege a participação no produto social:

Esta necessidade, que reside no entrelaçamento multilateral da dependência de todos, é, doravante, para cada um, a riqueza permanente, universal, que contém para cada um a possibilidade de nela participar pela sua formação e sua habilidade, a fim de estar assegurado de sua subsistência, – assim como esse rendimento mediado pelo seu trabalho conserva e aumenta a riqueza universal. (HW7, §199)

O fato de que as possibilidades de participação no produto social são determinadas não apenas pela habilidade mas também pelo capital, não altera o princípio do “direito a exigência da igualdade” abstrata que é a “razão imanente no sistema das carências e seu movimento [e] que se articula num todo orgânico de diferenças” (HW7, §200, anotação). Além da universalidade própria à personalidade há, tendo em vista a manutenção do todo social, três funções que devem se condensar em diferentes sistemas “particulares de carências, de meios e trabalhos correspondentes, de espécies e modos de satisfação e de formação teórica e prática – sistemas entre os quais os indivíduos estão repartidos – [resultando] em diferenças dos estamentos (*Stände*)” (HW7, §201).

1) A subsistência material da sociedade é tarefa do estamento agrícola que, por ter seu fazer imediatamente ligado à natureza, é regido por ela. Aqui os indivíduos se adaptam à natureza (fazendo provisões para o futuro) e não desenvolvem plenamente a sua individualidade, pois sua “subsistência [é] menos mediada pela reflexão e pela vontade própria” (HW7, §203). Mesmo que nos tempos mais recentes a “economia [da agricultura] seja também conduzida de modo reflexivo, como uma fábrica, (...) esse primeiro estamento sempre conservará mais o modo de vida patriarcal e a sua disposição de espírito”, qual seja, a gratidão pelo que a natureza lhe provê (HW7, §203, adendo). De fato, o estamento agrícola provê ao estado, tal qual o pai ao filho, a base material da riqueza e, portanto, a base de sua subsistência: “segurança, consolidação, satisfação duradoura das carências, etc”. Não é à toa, pois, que a introdução da agricultura e do casamento seja “o verdadeiro início e a primeira fundação dos estados” (HW7, §203, anotação).

2) A adequação da matéria à satisfação das carências individuais é a tarefa do estamento da indústria (*Stand des Gewerbes*).³⁵ Tudo aqui gira ao redor da individualidade, remetendo “ao seu trabalho, à reflexão a ao entendimento, assim como, essencialmente, à mediação com as carências e trabalhos dos outros” (HW7, §204). Ele “é o estamento principal da sociedade civil”, tanto causa quanto efeito do advento da modernidade – “toda a história moderna gira em torno do fato de que o estamento da indústria e do comércio trabalharam para elevar a este prestígio (...) que tem de ter a sua riqueza [móvel] em bens imóveis” (2000, p.41, adendo Griesheim) – e essencialmente urbano (HW7, §204, adendo). Seu funcionamento está relacionado, por um lado, à autonomia individual – “O que ele produz e frui deve-o precipuamente a si mesmo e à sua própria atividade” (HW7, §204) – e, por outro, à vigência do direito abstrato e, portanto, do reconhecimento próprio à personalidade (HW7, §204, adendo). Como a riqueza depende da atividade individual, ela está muito mais propensa a oscilações, o que faz da autonomia alcançada neste estamento tanto mais incerta quanto maior a escala de atuação deste indivíduo (2000, p.41, adendo Griesheim). Como este estamento está inteiramente voltado para a satisfação das carências individuais ele se verá subdividido em a) estamento artesanal, voltado às carências singulares; b) estamento industrial, voltado às carências abstratas (geradas pela multiplicação e refinamento das carências) e c) estamento comercial, responsável pelo gerenciamento das trocas e do dinheiro, dando realidade à igualdade abstrata do valor (HW7, §204).

3) A manutenção do todo é a tarefa do estamento universal. Para isso é necessário que o indivíduo não seja constrangido pelas carências, seja porque possui uma grande riqueza, seja porque o estado lhe recompensa fiduciariamente por seu trabalho (HW7, §205). O fundamental aqui é que o indivíduo tome por seu fim individual os fins universais do estado: a justiça e a ordem interna (justiça e polícia), a independência externa (forças militares), a saúde da população (médicos), as artes, a religião e a ciência. Este é o lugar em que a cultura (*Bildung*) se sente em casa (2000, p.42, adendo Griesheim).

Certamente é na dinâmica intra e interestamental que o tema da modernidade da sociedade civil se faz mais presente. Como Hegel aponta desde *A constituição alemã*, o advento da individualidade traz consigo o de uma classe preocupada unicamente com a sua propriedade (HW1, pp.516-7 e pp.532-3; Cap.2, seção 3). De fato, um dos

³⁵ O termo *Gewerb* refere a um negócio, seja ele artesanal, industrial ou comercial, ou mesmo à profissão ou ofício de alguém. Parece-nos que ocorre aqui algo parecido com o que ocorre com o termo *industry* no século XVIII, onde ele podia designar tanto o negócio (manufatureiro ou comercial) quanto a disposição de espírito do indivíduo, sendo traduzida aí mais corretamente por ‘industrioso(a)’.

preconceitos (*Vorurteile*) da época moderna é o princípio da autonomia da razão (HW8, §60) que, no campo da filosofia prática, aparece como livre vontade, faz-se valer aqui como o princípio da livre escolha da profissão: mesmo que “as disposições naturais, o nascimento e as circunstâncias” influam, a “determinação última e essencial reside na opinião subjetiva e no arbítrio particular”, ganhando “a figura de uma obra de sua vontade” individual (HW7, §206). Ao contrário da antiguidade e do oriente, onde os governantes (Platão) ou o nascimento (hinduísmo) determinava a profissão, na modernidade, a particularidade subjetiva adquire não apenas o seu espaço (a sociedade civil), mas se desenvolve internamente, em honra e méritos próprios (ibidem, anotação). Como é obra da vontade individual, a conduta profissional se torna elemento fundamental da posição da moralidade:

A disposição de ânimo ética nesse sistema é, por isso, a retidão e a honra ligada ao estamento, é fazer de si e, a saber, por determinação própria, por sua atividade, diligência e habilidade, membro de um dos estamentos da sociedade civil e manter-se como tal e cuidar de si somente por essa mediação com o universal, assim como ser reconhecido na sua representação e na representação dos outros somente por essa mediação. (HW7, §207)

É precisamente este momento de internalização da universalidade – através da recompreensão do que significa atuar na particularidade – que garante à sociedade civil o seu momento ético: “Um homem sem estamento é uma mera pessoa privada e não está numa universalidade efetivamente real” (HW7, §207, adendo). Tocamos aqui no elemento que opera a ultrapassagem conceitual da sociedade civil em direção ao estado: a universalidade desenvolvida pela e através da atividade laboral. Como o parágrafo 197 nos lembra, o trabalho é processo de formação (*Bildung*) teórica e prática. Teórica pelo “contato com a multiplicidade das determinações e dos objetos que despertam interesses”, que garante “não só uma multiplicidade de representações e conhecimentos, mas também, uma mobilidade e uma rapidez do representar e do passar de uma representação a outra, o captar relações intrincadas e universais, etc”, permitindo inclusive “a formação do entendimento em geral, por conseguinte, também a da linguagem”. Prática, primeiro pela “carência que se gera a si mesma e no hábito da ocupação em geral”, segundo pela “restrição do seu fazer, em parte segundo a natureza do material [ie, a resistência do material durante o dar forma], em parte, sobretudo, segundo o arbítrio dos outros [ie, a resistência da opinião alheia sobre o que verdadeiramente satisfaz uma carência particular]” e, por fim, por um “hábito, que se adquire por essa disciplina, de atividade objetiva e de habilidades universalmente

válidas” (HW7, §197). Nos termos da *Fenomenologia*: não há trabalho que não seja, imediatamente, servidão (tanto à natureza quanto à sociedade), e, portanto, não há trabalho que não seja interação social e caminho para a sabedoria.

Do ponto de vista individual, portanto, a passagem da sociedade civil ao estado é operacionalizada pelo hábito (*Gewohnheit*) que, consiste no movimento “em que a alma se faça a si assim um ser abstrato universal e reduza nela o particular nos sentimentos (e também na consciência) a uma determinação do ser (*seienden*)” (HW10, §410). Para isso é fundamental a dimensão temporal da repetição que faz do “hábito, como a memória, um ponto de peso (*schwerer Punkt*) na organização do espírito; o hábito é o mecanismo do sentimento de si, como a memória é o mecanismo da inteligência”³⁶ (ibidem, anotação). Através dele o indivíduo introjeta (*einbilden*) em seu corpo uma finalidade que, em princípio, lhe é estranha, introjeção que consiste nisso,

em que a idealidade sendo em si do que é material em geral e da corporeidade determinada, foram postas como idealidade a fim de que a alma exista como substância em sua corporeidade segundo a determinidade de seu representar e querer. Então, de tal modo, na habilidade a corporeidade se torna permeável e o instrumento [a ponto de que], como a representação (por exemplo, uma série de notas [musicais]) está em mim, também o corpo a exteriorizou corretamente, sem obstáculos e com fluidez. (ibidem, anotação)

Para isso o hábito atua em três níveis, negando 1) a sensação imediata, através do endurecimento contra sensações exteriores (calor, fadiga, etc) e interiores (alegria, tristeza, etc), de tal modo que “o ser universal da alma ali se conserva enquanto abstração para si mesmo”, sem mescla com “o sentimento de si enquanto tal”, 2) a satisfação das carências, através do embotamento, que consiste na “libertação racional em relação a esse hábitos [de satisfação]”, e 3) a falta de habilidade, através do treino no trabalho, que submete o corpo à alma, tornando-o totalmente permeável ao espírito e suas finalidades (ibidem, anotação). De fato, é através deste processo que a alma instrumentaliza o corpo:

Tomar o seu corpo em posse, modelá-lo em instrumento dócil e apto de sua atividade; transformá-lo de modo que nele a alma se refira a si mesma, de modo que seu corpo se torne um acidente trazido a uníssono com a substância da alma, [com] a liberdade. (ibidem, adendo)

³⁶ No caso da linguagem é a memória que opera a passagem da representação ao pensamento através da suspensão da arbitrariedade do signo (HW10, §§460-4). Cabe ressaltar que há na memória uma operação meramente mecânica, assim como a repetição no hábito (HW10, §463). Voltaremos a estes tópicos no Cap.7, seção43.

Vimos acima que é pelo corpo que a vontade se introduz no mundo através da posse (HW7, §47), mas para isso é preciso formá-lo (HW7, §48) através de uma inusitada dialética do senhor e do escravo:

O corpo é o meio termo pelo qual me reúno com o mundo externo em geral. Portanto, se quero efetivar os meus fins, devo tornar o meu corpo capaz de trasladar (*überzuführen*) esse subjetivo para a objetividade externa. Por natureza, meu corpo não é apto para isso (...) ao contrário [dos animais], o homem deve primeiro por sua atividade fazer-se senhor (*Herr*) do seu corpo. É preciso que meu corpo seja primeiro formado (*gebildet*) para esse serviço (*Dienst*). (HW10, §410, adendo)

A rigor, o que temos aqui é o primeiro *Formierung* do indivíduo, do qual todos os outros dependem, a saber, a produção desta segunda natureza que é o hábito: “o hábito foi chamado, com razão, uma segunda natureza: natureza porque é um ser imediato da alma; segunda porque é uma imediatez posta pela alma, uma introjeção e penetração (*ein- und durchbildung*) da corporeidade” (ibidem, anotação). Obviamente, o corpo, como qualquer outra matéria, impõe resistência:

No começo, a alma humana penetra so seu corpo só de uma maneira totalmente indeterminada. A fim de que esta penetração se torne determinada, requer-se cultivo formador (*Bildung*). Antes de tudo o corpo se mostra indócil para com a alma, não tem segurança nos movimentos, dá-lhes uma força ora excessiva, ora demasiado pouca para o fim determinado a realizar. A medida certa dessa força só pode ser alcançada quando o homem dirige uma reflexão particular sobre todas as variadas circunstâncias do exterior em que quer realizar os seus fins e mede, conforme as circunstâncias, todos os movimentos singulares do seu corpo. (ibidem, adendo)

Para efetivar seus fins, o homem deve lidar com a particularidade, estudá-la, testar os efeitos de seus atos e, por fim, aplicá-los: “o talento pronunciado só pode alcançar logo sempre o que é certo na medida em que é formado tecnicamente (*technisch gebildet*)” (ibidem, adendo). A apuração da técnica se efetiva através da repetição “das atividades do corpo a serem exercidas no serviço do espírito (*Im Dienste des Geistes*)”, alcançando assim

um grau cada vez mais elevado de adequação, porque a alma adquire uma familiaridade sempre maior com as circunstâncias a serem ali levadas em conta, por isso está sempre mais à vontade em suas externalizações (*Äusserungen*); em consequência, alcança uma capacidade sempre crescente de corporificação imediata de suas determinações interiores, e assim transforma cada vez mais o corpo em sua propriedade, em seu instrumento

utilizável, de modo que por isso nasce uma relação mágica, uma influência imediata do espírito sobre o corpo. (ibidem, adendo)

A dinâmica deste aprendizado técnico “adquire por seu exercício reiterado, o caráter de hábito, a forma de algo recebido na rememoração (*Erinnerung*), na universalidade do interior espiritual”, através da qual “a alma traz para suas exteriorizações uma maneira universal de agir, transmissível também a outros, uma norma/regra (*Regel*)” (ibidem, adendo). Por ser externalização do indivíduo, o próprio hábito é passível de objetificação – ele se torna uma segunda natureza – na forma de uma norma a ser seguida, passível de ser transmitida e utilizada por outros. Uma vez objetificada, esta norma pode ser analisada e reduzida a seus elementos simples da mesma forma que o produto que satisfaz a carências era analisado – aprofundando tanto a divisão do trabalho quanto a multiplicação das carências – e que a escrita alfabética será (pela gramática) no campo da linguagem (Cap.7, seção 3). A partir do estabelecimento destas normas a *Bildung* muda de caráter: sua função passa a ser menos a elevação da particularidade à universalidade do que a fluidificação destas regras universais.³⁷

³⁷ O prefácio da *Fenomenologia do espírito* apresenta esta questão em todo o seu alcance. A obra apresenta “o devir da ciência em geral ou do saber”, movimento no qual o saber – partindo da consciência sensível – deve “trabalhar arduamente através de um longo caminho” até tornar-se absoluto (PG, p.26; FE, §27). Este trajeto é a própria *Bildung* do espírito e que pode ser apreendida a partir de dois pontos de vista: “a partir do indivíduo [a formação cultural] consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica. Vista porém do ângulo do espírito universal, enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá a sua autoconsciência, e em si produz seu devir e sua reflexão” (PG, p.27; FE, §28). A ciência, por apresentar esta “formação cultural em sua atualização e necessidade” deve, primeiro, “suportar as longas distâncias deste caminho” e segundo, deve “demorar-se em cada momento”, pois cada um deles constitui um todo: “A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo” (PG, pp.27-8; FE, §29). Já ao indivíduo caberia, portanto, subir estes “degraus de formação cultural (*Bildungsstufen*) do espírito universal”, sem precisar se demorar tanto em cada um deles, uma vez que “conhecimentos que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro de muitos homens, rebaixados a exercícios, ou mesmo a jogos de meninos” (PG, p.27; FE, §28). Contudo, cabe evitar aqui o “entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola – e descarta os outros pontos de vista” (PG, p.26; FE, §27); afinal, mesmo que a tarefa em si já esteja cumprida, “o indivíduo, pela natureza da Coisa, não pode apreender sua substância com menos esforço”, apenas pode esperar que ao final do trabalho esteja menos fadigado (PG, p.28; FE, §29). Isso ocorre porque para o indivíduo “o conteúdo já é efetividade reduzida à possibilidade. A imediatez [já] foi obtida à força, a configuração [já] foi reduzida à sua abreviatura, à simples determinação de pensamento”. O indivíduo não precisa partir da imediatez sensorial crua, ainda “imersa no ser aí”, mas desta imediatez reinstaurada do “em si rememorado”, já pensado (ibidem; ibidem). “O que neste movimento é poupado ao indivíduo é o suspender do ser aí; mas o que ainda falta é a representação e o modo de conhecer (*Bekanntschaft*) com as formas. O ser aí, recuperado na substância, é, através dessa primeira negação, apenas transferido imediatamente ao elemento do si; assim, tem ainda o mesmo caráter da imediatez não conceitual, ou da indiferença imóvel que o ser aí mesmo: ou seja, ele apenas passou para a representação” (PG, p.28; FE, §30). Este ser aí pensado foi separado da concretude e pode ser apreendido como pertencente ao si, como uma representação do concreto. O nome deste movimento de retirada da

A corporação é o campo próprio, ainda na sociedade civil, ao desenvolvimento da habilidade técnica adquirida pelo hábito³⁸ próprio à atividade laboral: “o membro da sociedade civil, segundo a sua habilidade particular, é membro da corporação” (HW7, §251). Vista a partir deste enfoque a função da corporação se torna bastante clara: “Constitui uma dificuldade o modo de dar conta deste impulso em prol do universal, é preciso lhe indicar um campo, e isso ocorre no círculo da corporação. (...) A corporação constitui o elo intermediário entre a família e o estado enquanto (...) um elo ético” (2000, p.87, adendo Griesheim). Mesmo no estamento industrial, portanto, encontramos um impulso em direção a uma universalidade própria ao estado, “uma atividade em prol do universal, atividade que é ética, que não é só prescrita, que surge do seu próprio discernimento, da sua vontade dada aos indivíduos na comunidade, na corporação” (ibidem). De fato, a corporação garante ao estamento industrial tanto a estabilidade própria aos outros estamentos – através da garantia da subsistência pela riqueza estável³⁹ – quanto o reconhecimento de que o membro é “um elo da sociedade universal, e que ele tem interesse e realiza esforços para o fim mais desinteressado desse todo; – ele tem, assim, a sua honra no seu estamento”⁴⁰ (HW7, §253). Apesar de Hegel não afirmar explicitamente, é de se supor que a corporação exija de seus membros a conformação a normas e regras:

A corporação tem inicialmente a mesma destinação, o mesmo fim que a polícia, a saber, o interesse particular, que, contudo, não é só, como no caso da polícia, objeto de uma atividade de ordenação externa, mas objeto de uma atividade que também quer o

concretude e posição no pensamento, no “elemento do si”, é abstração e tem como resultado a instituição do conteúdo como “propriedade” do espírito (ibidem; FE, §29). De fato, “O representado se torna propriedade da pura autoconsciência; mas essa elevação à universalidade em geral não é ainda formação cultural completa: é só um aspecto. O gênero de estudos dos tempos antigos difere do dos tempos modernos por ser propriamente a formação da consciência natural. Pesquisando em particular cada aspecto de seu ser aí, e filosofando sobre tudo que se apresentava, o indivíduo se educava para a universalidade atuante em todos os aspectos do concreto. Nos tempos modernos, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata pronta” (PG, p.30; FE, §33). Por ter passado “ao outro extremo da reflexão” (PG, p.13; FE, §7), o espírito inaugura uma nova exigência à formação cultural do indivíduo: revivificar esta imediatez abstrata. “O esforço para apreendê-la [a forma abstrata pronta] e fazê-la sua é mais o impulsionar para fora (*Hervortreiben*) do interior e o produzir (*Erzeugen*) abreviado do universal. Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível e imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suspender dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal” (PG, p.30; FE, §33). A dificuldade em “levar à fluidez os pensamentos fixos”, por sua vez, está em que estas “determinações têm por sustância e por elemento de seu ser aí o Eu, a potência do negativo ou a efetividade pura” (ibidem; ibidem).

³⁸ Seria interessante ver se há alguma relação entre os termos latinos *habitus* e *habilis* que não parece haver entre os germânicos *Gewohnheit* e *Geschlichkeit*.

³⁹ “A instituição da corporação corresponde, pelo fato de assegurar a riqueza, à introdução da agricultura e da propriedade privada numa outra esfera [a do estamento agrícola]” (HW7, 253).

⁴⁰ O membro da corporação está a salvo, portanto, da caída na plebe porque nela, “a ajuda que pobreza recebe perde o seu caráter contingente, assim como seu caráter injustamente humilhante” (ibidem).

universal, mas de sorte que o próprio indivíduo toma parte nessa atividade. (2000, p.87, adendo Griesheim ao §250)

À polícia (*Polizei*) cabe a “proteção do universal”, mas como “ordem externa” (HW7, §231), que é internalizada pelo indivíduo enquanto membro de uma corporação que, assim como a polícia, zela pela universalidade do particular. De fato, a corporação completa a internalização do reconhecimento próprio à personalidade, iniciada pelo estamento (HW7, §207): na sociedade civil o indivíduo

procurará, por conseguinte, alcançar o seu reconhecimento por meio de demonstrações exteriores do seu sucesso na sua indústria, demonstrações que não têm limites, porque não há como viver conforme ao seu estamento quando este não existe, – pois na sociedade civil só existe o elemento comum que está constituído e é reconhecido legalmente –, e porque ele, portanto, também não constitui para si nenhum modo de vida mais universal que lhe seja adequado. (HW7, §253)

Podemos finalmente concluir esta seção traçando algumas consequências desta relação entre habilidade e hábito no que diz respeito à ultrapassagem conceitual da sociedade civil em direção ao estado. Assim como o indivíduo, através do hábito, instrumentaliza seu corpo (seu ser aí externo) para que seus fins espirituais sejam efetivados, o estado, através das corporações (que canalizam este impulso à universalidade desenvolvido no hábito laboral), “instrumentaliza” a sua configuração externa, seu corpo (a sociedade civil em seu desdobramento estamental e corporativa⁴¹), para a obtenção de seus fins (Cap.6, seções 5 e 6).

6. A dupla subordinação do econômico: o ‘ser reconhecido’

É hora de tentar sintetizar as formulações expostas neste capítulo. A ausência de um conceito de capital impede Hegel de apreender a estrutura econômica separada da estrutura jurídica do contrato e da estrutura política da luta por reconhecimento. Hegel não possui os elementos conceituais necessários para analisar o valor de maneira autônoma, separando-o do contrato. Consequentemente, o econômico aparecerá duplamente subordinado, de um lado ao direito, de outro ao político. Segundo esta compreensão o direito surge como a carência suprema:

⁴¹ Hegel aponta que a sociedade civil é viva através dos estamentos: “Esta divisão [estamental] é, portanto, essencialmente organização, [pois] vivo é só o que se organiza dentro de si em diferenças, ela tem que se articular em sistemas. – Estes sistemas dessa esfera da sociedade civil, sistemas particulares da particularidade universal, do modo universal de satisfazer as carências, são os estamentos da sociedade civil” (2000, p.37, adendo Griesheim ao §201).

Não podíamos passar do direito em si para a administração do direito, porque não tínhamos ainda o solo no qual o direito podia existir, podia ser administrado. O fato de que o direito agora é sabido, de que ele vige como algo universalmente válido, pertence a esta existência. Pois precisamente, a carência do próprio direito tem de residir na particularidade, na existência enquanto tal, portanto, o próprio direito é a carência suprema. (HEGEL, 2000, p.47, anotação Griesheim ao §210).

Resultado do desenvolvimento do sistema de carências:

De um lado é graças ao sistema da particularidade que o direito se torna exteriormente necessário como proteção para a particularidade. Embora ele provenha também do conceito, ele, contudo, só entra na existência, porque é útil às necessidades. Para que se tenha o pensamento do direito é preciso ter sido formado para o pensar, e não mais demorar-se no meramente sensível; é preciso conferir aos objetos a forma da universalidade e, igualmente, orientar-se na vontade segundo um universal. Só depois que os homens inventaram para si múltiplas carências, e que a aquisição das mesmas se entrelaçam com a sua satisfação, é que as leis conseguem formar-se. (HW7, §209, adendo)

Fica claro que todo o processo de multiplicação das carências e dos meios de satisfação, a abstração do trabalho e da utilidade no valor são a base material necessária para o advento do direito, vale dizer, são o lado real do processo ideal próprio ao conceito da vontade livre. Enquanto momento daquilo que nas formulações de 1802-03 Hegel denominava de “eticidade relativa”, o econômico se verá subordinado à dinâmica contratual⁴², servindo de suporte material à “vida privada universal”, e formando parte deste todo organizado em “sistema da propriedade e do direito” (HW2, p.492). Todo este frente ao qual a “eticidade absoluta deve, necessariamente, se comportar de maneira negativa” (HW2, p.487), evitando que ele se absolutize. Ao contrário, “é necessário que este sistema seja acolhido conscientemente”, subordinado ao todo estatal e político, de maneira que a “reconciliação” seja possível (HW2, pp.494-5) – o que analisaremos com calma no próximo capítulo.

O que nos interessa nesta seção é dar conta deste sistema da propriedade e do direito, que do ponto de vista da consciência é denominado por Hegel de “ser reconhecido (*Anerkanntsein*)” (GW8, pp.223-36; PG, p.147; FE, §191). Já vimos (Cap.3, seção 6) a formulação da *Fenomenologia* por ocasião da análise do silogismo de dominação próprio à dialética do senhor e do escravo: “Nesses dois momentos [i.e., a

⁴² “Pela identidade na qual o real, no conjunto das relações, é posto, a posse se torna propriedade, também a particularidade viva, é determinada, ao mesmo tempo, como um universal; é pela qual a esfera do direito é constituída” (HW2, p.484).

relação mediada do senhor com a coisa e com o escravo] vem-a-ser para o senhor o seu ser reconhecido mediante uma outra consciência [a do escravo]”. Encontramos aqui o reconhecimento unilateral do senhor pelo escravo, “Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual. (PG, p.147; FE, §191). O ser reconhecido é, portanto, o do senhor, tendo o escravo e a coisa como termos médios. No *Esboço de um sistema* de 1805-06, ao contrário, ao menos à primeira vista, teríamos uma exposição não unilateral deste momento, quando Hegel apresenta, na identidade entre a inteligência e a vontade, a efetividade do espírito:

Não é nem como inteligência, nem como vontade que o espírito é efetivo – mas sim como vontade que é inteligência, isto é, [pois] na inteligência estas duas universalidades estão em unidade; e na vontade universal elas são um si completo (*vollständige Selbst*); – elas são um saber de seu ser, e seu ser é este espiritual, a vontade universal. (...) Através disso a posse se transforma em direito, assim como o trabalho anteriormente [se transformou] em universal; o que era patrimônio familiar, no qual os esposos se sabiam, torna-se obra universal e gozo de todos; – e a diferença dos indivíduos se torna um saber do bem e do mal; – [torna-se] direito e crime (*Unrecht*) pessoais. (HW8, pp.222-3)

A questão é a forma em que esta unilateralidade é suspensa: não pelo confronto com a morte, mas com a internalização desta relação entre senhor e escravo. Vimos acima, que, na formulação de 1805-06, Hegel insiste numa disjunção da imeditividade do ser reconhecido (GW8, §228); disjunção se se desdobrará em duas. Insistimos anteriormente (Cap.3, seções 3 e 5) que a luta por reconhecimento opera em duas dimensões, uma interna à autoconsciência, outra externa a ela; o que equivale a dizer que a diferença entre senhor e escravo é tanto constitutiva do sujeito, quanto da relação intersubjetiva: “O ser reconhecido é realidade efetiva imediata, e em seu elemento a pessoa é primeiro enquanto ser para si em geral: ela goza e trabalha (*sie ist geniessend und arbeitend*)” (GW8, p.223). Vimos acima que produção e consumo são mediados pela troca – para que a propriedade se realize (no consumo) é necessário que o objeto produzido esteja em posse do consumidor –, o que nos aponta para uma identificação dos pólos produtor/vendedor, de um lado, e consumidor/comprador de outro. Tal relação se desdobrará tanto externa quanto internamente à autoconsciência: intersubjetiva e espacialmente, esta relação aparece na troca entre vendedor/produtor e comprador/consumidor de um bem específico, um ao lado do outro (*Nebeneinander*);

subjetiva e temporalmente, na sucessão do mesmo indivíduo nestes papéis (vendedor/produtor e comprador/consumidor) em diferentes trocas, um após o outro (*Nacheinander*). Eis o reconhecimento próprio à personalidade que jaz no fundamento da sociedade civil – garantindo, como mostra a epígrafe deste capítulo, o ser aí da liberdade – e consiste tanto no intercâmbio entre consumidores e trabalhadores (relação externa) quanto na constante troca de papéis de um mesmo indivíduo: ele é consumidor numa troca e vendedor em outra, e assim sucessivamente (relação interna).

Cap.6 – Economia e eticidade

(...) a vitalidade do estado no indivíduo foi chamada de eticidade.

Filosofia da história, HW12, p.72

(...) o verdadeiro é o sistema da eticidade.

Sistema da eticidade, GW5, p.333

1. Eticidade relativa e eticidade absoluta: a formulação de 1802-03

Entre 1802-03, um dos textos publicados por Hegel no *Jornal Crítico* trazia as primeiras formulações especulativas a respeito do espírito objetivo. Seu título: *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*.¹ Ali, os tópicos ligados à propriedade privada e à burguesia são reunidos sob a designação de eticidade relativa, apresentados em seu relacionamento recíproco e em seu relacionamento com a totalidade do “sistema da realidade”, denominada de eticidade absoluta (HW2, p.487). Eticidade absoluta e relativa são os momentos do povo (HW2, p.481).

A eticidade absoluta relaciona-se apenas com a totalidade do indivíduo: “o ser um com este, o [indivíduo] singular o prova, no negativo, só pelo risco de morte”. Enquanto “totalidades éticas”, os povos adquirem realidade apenas em seus indivíduos através de seu relacionamento mútuo. Este relacionamento pode ser negativo e tender à destruição do outro, a bravura (*Tapferkeit*), ou positivo, e tender à “calma subsistência uma ao lado da outra das duas individualidades na paz” (ibidem). A eticidade relativa diz respeito a estas relações pacíficas entre os indivíduos que formam

o sistema da dependência recíproca universal tendo em conta as carências físicas, assim como o trabalho e a acumulação para estas e – este [sistema] enquanto ciência – forma o sistema da assim chamada economia política (*politschen Ökonomie*). (HW2, p.482)

A bravura, por ser relação negativa à outras individualidade, por visar à totalidade deste indivíduo – por visar este outro enquanto ser vivo, e não enquanto proprietário –, é negação deste sistema positivo e, portanto, negação da negação,

¹ Utilizamos a tradução brasileira de Bavaresco e Christino (2007). De maneira geral, trata-se de uma boa tradução, mas com um sério porém: ela não respeita a pontuação do texto original.

reinstauração da positividade num nível mais elevado. Já a relação de mútua subsistência é reiteração da oposição própria a este sistema e, portanto, momento negativo desta infinitude reposta pela bravura²:

Como este sistema da realidade está inteiramente na negatividade e na infinitude, disto se segue, no que se refere à sua relação com a totalidade positiva, que deve necessariamente ser tratado desse modo inteiramente negativo por esta última e permanecer submisso à sua dominação; isto que, segundo sua natureza, é negativo deve necessariamente permanecer negativo e não pode tornar-se algo de fixo. (HW2, pp.482-3)

Para impedir a absolutização desta esfera finita, não basta um conjunto de preceitos, ao contrário, “o universal deve cuidar para que o cidadão tenha do que subsistir e que esteja presente em plena segurança e comodidade da aquisição industriosa”. Mas isso com a seguinte restrição: de que “este último tema” não seja “pensado como princípio absoluto”, pois isso “excluiria um tratamento negativo do sistema da posse” e significaria “deixar plenamente fazê-lo e deixá-lo fixar-se de maneira absoluta”, precisamente o que deve ser evitado (HW12, p.483). Eis a dificuldade de Hegel em conceber a reconciliação entre esferas relativa e absoluta. Um primeiro passo é dado pelo advento da propriedade como momento ideal nesta esfera, intervindo como o momento ideal ainda dentro da eticidade relativa e impondo uma primeira submissão ao sistema da posse:

A realidade sob a relação em que ela acaba de ser considerada, e cuja carência física, gozo, a posse, bem como os objetos da posse e do gozo, são diversos lados, é realidade pura; ela expressa, simplesmente, os extremos da relação. Mas a relação contém também uma idealidade, uma identidade relativa de determinidades opostas; e esta não pode então ser positivamente absoluta, mas somente formal. Pela identidade na qual o real, no conjunto das relações (*Beziehung der Verhältnisse*), é posto, a posse torna-se propriedade, e de uma maneira geral a particularidade, também a particularidade viva, é determinada, ao mesmo tempo, como um universal; é pela qual a esfera do direito é constituída. (HW2, pp.483-4)

Vimos acima como Hegel articulará definitivamente o sistema de satisfação de carências e a propriedade através da abstração do trabalho e do valor. Aqui ele ainda não possui os elementos necessários para articular plenamente esta relação, mas já vemos claramente que a relação entre eles é de real-ideal. Insistamos nesta relação interna à eticidade relativa: “a relação, enquanto lado da infinitude, é ela própria uma

² O texto sobre o *Direito natural* é reconhecidamente um dos mais complicados de Hegel. Eis um bom exemplo do porquê.

[relação] dupla; em primeiro lugar, na medida em que é a unidade ou o ideal, em segundo lugar, na medida em que é o múltiplo ou o real, que é o [aspecto] primeiro e dominante” (HW2, p.487). Sistema do direito (propriedade) e sistema da posse (produção, circulação e consumo) estão não só em relação de idealidade e realidade e de identidade e diversidade, mas também de repouso e movimento e de inorgânico e orgânico.

Que os dois [momentos], o ser suspenso da oposição e sua subsistência, não sejam somente ideais, mas também reais, é aqui de uma maneira geral a posição de uma separação e coloca à parte, de tal sorte que a realidade na qual a eticidade é objetiva seja fracionada em uma parte que é absolutamente acolhida na indiferença e em outra na qual o real é, como tal, subsistente, logo idêntico relativamente e traz em si mesmo somente o reflexo da eticidade absoluta. Assim é posta uma relação da eticidade, que seria totalmente imanente aos indivíduos e sua essência, a eticidade relativa, que é real também nos indivíduos. (HW2, p.488)

Esta esfera relativa tem como conceito o “prático real”, que pode ser considerado subjetivamente – “sensação, carência e gozo físicos” – ou objetivamente – “trabalho e posse” – e articulado de modo a ser “acolhido na indiferença”, valendo como “unidade formal, ou direito que nele é possível”. Estes dois aspectos – “prático e jurídico” – da eticidade relativa unificam-se num estamento próprio a este sistema duplo: o burguês (HW2, p.489), surgido pela universalização abstrata imposta pelo império romano (HW2, p.491) que implicou na perda da coragem e bravura pessoais pelo advento de uma “vida privada”, num processo exposto por Edward Gibbon em seu *Declínio e queda do império romano*³ (HW2, p.492).

Com esta vida privada universal, e para a situação na qual o povo é composto apenas de um segundo estamento, está imediatamente presente a relação de direito formal, que fixa o ser singular e o põe absolutamente, e o mais completo desenvolvimento da legislação aí reportando-se, ele também, formou-se e desdobrou-se a partir de uma tal corrupção e universal degradação. (HW2, p.492)

A partir desta contaminação do universal pela subjetividade, a “organização ética não pode conservar-se pura”, vendo-se obrigada a fracionar-se em diversos estamentos. Seguindo Aristóteles, Hegel dividirá a sociedade em homens livres e não-livres. Os primeiros organizam-se num estamento daqueles que “vivem no, com e para

³ Pocock insiste na importância da economia política (particularmente Smith) para a escrita desta obra (1976, 1999). É provável que Hegel tenha lido esta obra ainda em Berna (WAZEK, 1987, pp.96-7); temos assim uma possível via de contato indireta entre economia política e Hegel anterior à leitura de Steuart.

seu povo, levam uma vida universal pertencendo inteiramente à coisa pública”, denominado pelos gregos de *politeuein*. Os segundos, porque estão “na diferença da carência e do trabalho, assim como no direito e na justiça da posse e da propriedade” formam um estamento “cujo trabalho visa à singularidade e assim não inclui nele o risco da morte” (HW2, pp.489-90). Há também um terceiro estamento, ligado à terra e que, “na rusticidade de seu trabalho não criador-formador (...) tem diante de si o todo da carência no objeto imediato, sem termos intermediários (*Zwischenglieder*)”. Estes dois último estamentos “dispensam o primeiro” da atividade da aquisição (*Erwerben*) pelo trabalho, na medida em que “cessam, pouco a pouco de prestar o serviço militar”, deixando a bravura por conta do primeiro estamento.⁴ Particularmente o segundo estamento, devido à natureza externa de seu relacionamento – a troca mútua de propriedades –, “por sua natureza, não é coisa sua, mas a coisa de um outro, que se relaciona como um corpo a um espírito” (HW2, p.490). Com efeito,

Este sistema de propriedade e de direito, que, por causa deste ser sólido da singularidade, não é nada de absoluto e de eterno, mas inteiramente nisso que é finito e formal, deve, necessariamente, separado e eliminado realmente do estamento nobre, poder constituir-se num estado próprio, e aqui, então, poder estender-se inteiramente ao longo e ao largo. (HW2, p.492)

Este desenvolvimento do lado real, finito da eticidade consiste em sua “figura viva ou [n]a totalidade orgânica da eticidade”, não podendo assim “fazer entrar em e por si completamente sua essência corporal na divindade desta eticidade”, sem dúvida, ela já exprime,

em si mesma a idéia absoluta desta, mas desfigurada. Ela não reúne, na verdade, em seu interior os momentos, mantidos um fora do outro enquanto necessidade, da eticidade para fazer a infinitude absoluta, mas ela tem essa unidade somente como uma subsistência por si só negativa imitada, a saber, como liberdade do singular. (HW2, p.499)

A exterioridade deste sistema da propriedade e da posse, que no *Sistema da eticidade* será denominado de *Rechtschaffenheit*, próprio à eticidade relativa determina tanto a dificuldade quanto a natureza da reconciliação dela com a eticidade absoluta:

é necessário que este sistema seja acolhido conscientemente, conhecido em seu direito, excluído do estamento nobre, e que lhe seja acordado um estamento próprio, como seu

⁴ Na verdade é o segundo estamento que se desvincula por completo das atividades diretamente ligadas ao todo ético, particularmente das atividades militares. A atividade agrícola “mantém seus corpos e seus espíritos na possibilidade de uma vida ética absoluta formal, da bravura e de uma morte violenta, portanto pode aumentar o primeiro estamento segundo a massa e a essência elementar” (HW2, p.490). No *Sistema da eticidade*, Hegel denominará a situação própria a este estamento de “eticidade bruta (*rohen Sittlichkeit*)” (GW5, p.338).

reino, no qual ele posa se fixar e, também sua desordem e a suspensão de uma desordem por outra, desenvolver sua plena atividade. (HW2, pp.493-4)

2. A reconciliação entre tragédia e comédia

O problema é que este estamento – que tem no “*Bürger*, [entendido] no sentido de *bourgeois*” seu fundamento (HW2, p.494) –, “ao [se] desenvolver como situação universal” destrói a “eticidade livre” (HW2, p.493). Isso ocorre porque, ao ser dispensado da bravura (e, portanto, das atividades onde sua vida está em risco), o indivíduo está em segurança para desfrutar em paz dos “frutos de sua aquisição” o que não ocorre com os membros do primeiro estamento, os quais devem “expor-se ao risco de uma morte violenta, cujo risco é para o singular a insegurança absoluta de todo gozo, posse e direito” (HW2, p.494). É precisamente esta “confusão de princípios” que precisa ser suspensa, o que ocorre pela “subjugação (*Bezwungung*)”⁵ da eticidade relativa pela absoluta:

esta reconciliação consiste precisamente no conhecimento da necessidade e no direito que a eticidade dá à sua natureza inorgânica e às potências subterrâneas, enquanto ela lhe cede e sacrifica uma parte de si mesma; pois a força do sacrifício consiste na intuição e objetificação da interpenetração (*Verwicklung*) com o inorgânico, por aquela intuição esta interpenetração é desatada, o inorgânico separado e conhecido como tal, por aí, ele mesmo acolhido na indiferença; mas o vivo, enquanto o que ele sabe como uma parte dele mesmo, ele o põe neste ser inorgânico e o sacrifica à morte, reconheceu o direito de um tal ser, e ao mesmo tempo purificou-se desse último. (HW2, pp.494-5)

Vemos claramente que a reconciliação é apresentada de maneira ainda muito próxima ao da implementação do gênero – o inorgânico da vida – através da morte do vivente (Cap.3, seção1). Aqui o inorgânico é a idéia da eticidade absoluta que, para se efetivar, exige o sacrifício do indivíduo através do pôr a vida em risco. Já vimos que este momento continuará desempenhando um papel central da dinâmica de reconhecimento das formulações maduras – e mesmo na teoria do estado, por meio da necessidade da guerra enquanto momento de conscientização a respeito da finitude da vida e da propriedade. Contudo, neste texto Hegel pressupõe o povo como ponto de partida (HW2, p.481) e não é apresentada a luta por reconhecimento – que já aparece no *Sistema da eticidade*, também de 1802-03. Por isso mesmo o trabalho não desempenha

⁵ Seguimos aqui a sugestão de Marcos Müller (2004, p.269).

seu papel como momento da *Bildung*, nem mesmo para o estamento burguês – de fato, como já apontamos acima (Cap.2, seção 5), é apenas no *Sistema da eticidade* que Hegel expõe pela primeira vez o trabalho em seus múltiplos relacionamentos. Aqui, ademais, a exclusão peremptória de qualquer possibilidade de interpenetração estamental impõe uma série de limitações a esta reconciliação: ela é externa e só pode ser pensada sob o signo da subjugação de um dos estamentos pelo todo, encarnado imediatamente pelo outro estamento. Ao contrário, tal reconciliação é ainda pensada a partir da noção frankfurtiana de destino, compreendida dentro dos esquemas clássicos da tragédia e da comédia. No primeiro caso, Hegel pensa explicitamente na transformação das Erínies em Eumênides na terceira parte da *Orestéia* de Esquilo (HW2, pp.495-6):

Se a tragédia reside nisto que a natureza ética separa de si e se opõe como um destino a sua natureza inorgânica, a fim de que ela não se engane numa intrincação com esta, e, pelo reconhecimento deste destino no combate, é reconciliada com a essência divina, enquanto ela é a unidade das duas⁶, pelo contrário, para desenvolver completamente esta imagem, a comédia, em geral, tombará para o lado da ausência do destino; seja que ela [caia]⁷ no interior da vitalidade absoluta, e assim [apresente]⁸ somente as sombras de oposição ou os combates para rir com um destino fabricado e um inimigo produzido pela ficção – ou [seja que ela caia] no interior da não vitalidade, e assim apresente somente as sombras de subsistência por si e da absolutidade: aquela [é] a antiga ou divina comédia, esta [é] a comédia moderna.⁹ (HW2, p.496)

No caso da comédia, em suas duas figuras – comédia antiga ou moderna – o destino é um mero jogo de sombras. No primeiro caso porque “a absoluta segurança e certeza da realidade do absoluto é sem oposição” e o elemento da diferença aí introduzido “é somente uma oposição privada de seriedade, não tendo nenhuma verdade

⁶ No estudo que serve de introdução à sua tradução de *Eumênides*, Torrano delinea os três principais problemas hermenêuticos desta obra: 1) a oposição “se desenvolve no plano mítico, como um problema teológico, a saber, o da relação entre as naturezas antitéticas e excludentes dos Deuses Apolo e Erínies; e no plano social, como um problema político, a saber, o da relação entre as contrapostas concepções de direito e justiça reivindicadas por esses Deuses antinômicos. 2) A antinomia entre Apolo e Erínies, por sua vez, se desdobra como oposição entre Deuses ‘novos’ e ‘antigos’, o que no plano mítico e teológico implica problemas das diversas temporalidades divinas e humanas, e no plano social e político implica diversas questões relativas à justiça e à distribuição de poder. 3) A terceira constelação diz respeito ao coro, sua natureza e função. Se nesta tragédia o coro se caracteriza como Erínies, filhas de Noite, formas de não ser, como poderia representar os cidadãos e a eticidade própria da pólis e assim ligar-se a horizontes e perspectivas da pólis ateniense do século V? Se o coro da primeira tragédia da trilogia [Agamênnon] tem caráter contemplativo, por que e como nesta tragédia o coro se torna um dos agentes do drama e assim intervém de maneira tão decisiva em todo o desenvolvimento da ação?” (2004, pp.15-6). Ao menos os dois primeiros destes problemas giram em torno daquilo em que Hegel centra sua análise.

⁷ Colchetes da edição alemã.

⁸ Colchetes da edição alemã.

⁹ Não confundir o adjetivo ‘divina’ da comédia antiga com a *Divina comédia* de Dante. Esta última é uma comédia moderna.

interior” (ibidem); deste modo, “tal organização ética crescerá, por exemplo, sem perigo nem angústia ou inveja dos membros singulares aos extremos do talento em cada arte, ciência e habilidade”, e tais “monstruosidades divinas não prejudicam a beleza de sua figura” de totalidade ética bem organizada e harmônica (HW2, p.497). No segundo caso, “as interpenetrações (*Verwicklungen*) são sem destino e sem verdadeiro combate, porque a natureza ética está presa naquele mesmo”, isto é, no destino (HW2, p.498); aqui o ético está presente apenas de maneira instintiva – e não consciente –, fazendo-se valer de formalidades ligadas à posse e ao direito que são abaladas por eventos casuísticos, fazendo com que os indivíduos mostrem “a farsa de sua crença” de maneira cômica (HW2, p.499).

A comédia separa uma da outra as duas zonas do ético, de tal sorte que ela deixa viver cada uma puramente por ela mesma, que, numa as oposições e o finito são uma sombra sem essência, enquanto na outra o absoluto é uma ilusão. A relação verdadeira e absoluta, porém, é que uma aparece seriamente na outra, que cada uma está com a outra em uma relação quase corporal, e que elas são reciprocamente uma para a outra o destino sério; a relação absoluta é, assim, apresentada na tragédia. (ibidem)

Em ambas as formas o que está em jogo é a oposição entre totalidade ética e sua manifestação negativa: o indivíduo. Se esta oposição não é levada à sério – seja pela não realidade do indivíduo (comédia antiga), seja pela exterioridade dos pólos que se opõem (comédia moderna) –, seu desdobramento será cômico, ao passo que, se esta oposição for internalizada por ambos os lados, sentida como o cerne da vida deste indivíduo, seu desdobramento será trágico. Como o caso de Sócrates expõe, a subjetividade que se leva a sério não tem espaço na *polis*, sendo invariavelmente levada ao sacrifício (HW2, p.497). Hegel aponta que a Oréstia fornece uma solução reconciliadora para a cidade de Atenas (HW2, pp.495-6). Mas como esta solução pode ser a solução para o estado moderno, onde a subjetividade – “o princípio mais alto dos novos tempos, que os antigos, que Platão não conheceu” (GW8, p.263) – se encontra plenamente desenvolvida? Como não deixou de apontar Lebrun,

mesmo se for concedido a Hegel que a relação do ético com o econômico seja o equivalente dessa tragédia no mundo moral (*Tragödie im Sittlichen*), talvez o paralelo não seja rigoroso o bastante para que o final feliz da tragédia antiga pudesse ser transposto. (2006, p.29)

Ao invés do modelo de reconciliação estatal, não encontraríamos neste texto uma oscilação “entre um hino à unidade orgânica necessária e a constatação de que é

impossível sancioná-la”? A tese de Lebrun é de que a solução propriamente dialética surge na insistência hegeliana na necessidade do confronto com a morte: “A existência sensível ainda é a estada do homem, tanto é assim que, dela, só poderá se liberar por meio da morte, essa negação abstrata da finitude” (ibidem). O econômico se esgotaria na finitude de uma realidade que a universalidade ética encontra “fora de si” e que “nunca consegue suprimir como tal”, mas apenas rebaixar e dominar. Ora, “é possível perguntar-se, todavia, se esta tutela da esfera do trabalho e da propriedade não é a confissão de um semífracasso. Por mais que esteja estreitamente subordinado ao político, o econômico não deixa de preservar sua originalidade, se não sua independência” (ibid., p.28). De fato, para ele, a partir de 1803, Hegel oscilará indefinidamente entre dois modelos “conforme nos coloquemos na perspectiva da aparência exterior (vida cotidiana) ou da verdade substancial (Estado)”. Segundo a primeira perspectiva,

os povos serão representados em sua calma coexistência (*Nebeneinanderstellen*), a vida da cidade parecerá repousar no funcionamento da ‘sociedade civil’, as guerras serão sismos episódicos, os tempos de salvação pública, exceções; o espírito é então descrito do lado de sua realidade inorgânica, na charneira da *Sittlichkeit* e da natureza. (ibid., p.29, nota 16)

Já de acordo com a segunda, “é o enfrentamento dos povos que é o essencial: isso os protegerá da preguiça em que a paz eterna os mergulharia; o ‘idealismo do estado’ atingirá sua verdade ‘nos tempos de penúria’ (HW7, §278) e o sacrifício do cidadão revelará sua vocação profunda” (ibidem). Ele continua:

Acerca desse ponto, a linguagem não muda desde o escrito de 1803 até a *Filosofia do direito* (§§323 e 324), e a crítica do individualismo é motivada da mesma maneira: o universal, no coração da cidade, é a violência e não o trabalho, o heroísmo e não o comércio. E a rejeição de todo pensamento político ‘formalista’ está ligada à certeza de que a figura do contrato social é a extrapolação abusiva para a esfera política de relações que testemunham a explosão da *Gesellschaft* autêntica, o reflexo de uma vida ética doente, em que a ‘sociedade civil’ adquire derrisoriamente a supremacia. (ibid., pp.29-30, nota 16)

Lidando com o mesmo problema, Bernard Bourgeois aponta para outra solução. Ele insiste que, em 1803, a reconciliação se dá pela hierarquização da tensão entre indivíduo e estado: o último sempre tem precedência sobre o primeiro,

O que significa que o estado somente, portador da relação difícil do estado ele mesmo e da sociedade, pode e deve ordenar um tal combate, que somente pode subsistir enquanto o

estado exclui dele, portanto, do ser que ele representa eticamente, seu outro social, mas, pela sua própria limitação, abandona, sacrifica a este outro, liberado por ele enquanto tal, uma parte de seu ser. – Atena – o estado – restitui a Apolo – o céu do estado – Orestes – o cidadão que faz prevalecer a lei do direito público sobre a do direito privado –, liberando as Erínies – as potências terrestres da vida social, elas mesmas reconhecidas ético-politicamente pela construção de um altar em sua homenagem na parte baixa da cidade. – O estado não deve nem excluir sem reconhecer sua base natural sócio-econômica, como fazia a cidade antiga, nem a reconhecer sem a excluir, como tende a fazer mais a mais o estado moderno. (BOURGEOIS, 1992, pp.82-3)

A dificuldade desta formulação está na determinação do critério a partir do qual este reconhecimento excludente – ou exclusão reconhecedora – opera. De acordo com outro leitor de sua obra, Hegel encontrará este critério na noção moderna de soberania:

Este conceito de estado, entendido no artigo sobre o *Direito Natural* como ‘totalidade ética absoluta’, concebida como a manifestação prática da substância absoluta e infinita, é, posteriormente, refundido inteiramente a partir do conceito moderno de soberania enquanto poder público absoluto, permanente e inalienável, segundo o paradigma estabelecido por Bodin e Hobbes. A soberania moderna, concebida, assim, como a fonte primeira da competência legislativa e como o poder secular de decidir em última instância, passa a constituir o núcleo do poder público, do qual derivam os outros atributos da soberania.¹⁰ (MÜLLER, 2004, p.270)

3. O ‘estado propriamente político’

No artigo que acabamos de citar – e cuja argumentação seguiremos – Marcos Müller insiste na centralidade do conceito de soberania para a compreensão da teoria do estado hegeliana. A apreensão especulativa do conceito moderno de soberania se inicia por sua compreensão – tal qual Hobbes – como “o princípio vivificante”, a “alma” do estado:

O idealismo que constitui a soberania é a mesma determinação em virtude da qual no organismo animal as assim chamadas partes do mesmo não são partes, mas membros, momentos orgânicos, cujo isolamento e subsistir por si é a doença (HW9, §371), ele é o mesmo princípio que no conceito abstrato de vontade se apresentou como a negatividade se referindo a si mesma e, portanto, como a universalidade se determinando à

¹⁰ “Pouco se sabe sobre as etapas do longo processo que conduz da reformulação da ‘totalidade ética absoluta’ do *Direito Natural* pelo moderno conceito de soberania até a sua formulação sistemática na *Filosofia do direito*” (MÜLLER, *ibidem*).

singularidade (HW7, §7), na qual toda particularidade e toda determinidade é uma particularidade e uma determinidade suspensa, o fundamento absoluto determinando a si mesmo; para apreendê-la é preciso possuir, em geral, o conceito daquilo que é a substância e a verdadeira subjetividade do conceito. (HW7, §278)

Perde de vista o que está em jogo aqui quem compreender esta passagem como uma mera metáfora naturalista. Ao contrário, esta compreensão “resulta da sua concepção especulativa da vida orgânica, enquanto forma de realização imediata da idéia lógica” (MÜLLER, op.cit., pp.275-6). Assim como o organismo articula sua diferença em membros articulados segundo seu princípio vital – “a vida está no corpo orgânico (...) está em cada ponto, só há uma vida em todos os pontos, e não há resistência alguma contra ela” (HW7, §275, adendo) –, o estado articula seus momentos de acordo com a idealidade presente em cada um de seus momentos (na próxima seção veremos como esta idealidade aparece na família e na sociedade civil). Tal idealidade consiste na “unidade substancial” de seus momentos e é “a determinação fundamental do estado”, onde: “α) os poderes particulares e as tarefas do mesmo estão tanto dissolvidas quanto conservadas” (HW7, §276) e “β) As tarefas e atividades efetivas particulares do estado (...) lhe são próprias e estão ligadas a indivíduos, pelos quais elas são conduzidas e executadas (...) somente em virtude das suas qualidades universais e objetivas” (HW7, §277). Ora,

Estas duas determinações, a de que as tarefas e os poderes do estado não são autônomos e não tem base sólida nem por si, nem na vontade particular dos indivíduos, mas sim, têm a sua raiz última na unidade do estado como seu si mesmo simples, constituem a soberania do estado. (HW7, §278)

Fica claro, pois, que o momento ideal do estado é a sua unidade na diferenciação de seus momentos. De fato, “A constituição é racional na medida em que o estado diferencia e determina dentro de si a sua atuação segundo a natureza do conceito” (HW7, 272), qual seja, segundo o conceito de soberania. Como todo conceito, ele possui seus três momentos lógicos, quais sejam:

- a) o poder de determinar e estabelecer o universal, – o poder legislativo,
- b) a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares sob o universal, – o poder governamental,
- c) a subjetividade como a última decisão da vontade, – o poder do príncipe (...). (HW7, §273)

Eis o “estado propriamente político e sua constituição” (HW7, §267) organizada plenamente de acordo com sua ‘alma’. A dificuldade da correta compreensão desta

articulação propriamente especulativa do conceito de soberania jaz na articulação entre lógica e eticidade. Articulação que aparece aqui em toda sua força:

A tese lógica da ‘idealidade do finito’ no interior do movimento do verdadeiro infinito se desdobra no plano político-constitucional em dois níveis: 1) ao nível da constituição política do estado, essa idealidade perpassa os seus poderes e instituições, as suas funções, atividades e respectivas legitimações, as quais ele se diferencia e, ao mesmo tempo, manifesta a sua infinitude (HW7, §262), 2) ao nível da constituição *lato senso*, isto é, do enquadramento da sociedade civil [e da família] pela esfera público-política, essa idealidade perpassa as instituições sociais e as esferas particulares da sociedade civil, nas quais a racionalidade da constituição política se desenvolve e se torna efetiva, na medida em que, em contrapartida, estas como condições reais daquela esfera, se tornam ‘a base sólida do estado (...) e os pilares da liberdade pública’. (MÜLLER, op.cit., p.266)

Uma das dificuldades da compreensão da teoria hegeliana do estado, portanto, consiste nesta dupla dimensão da constituição do estado: 1) como uma instituição organizada de acordo com os três poderes e que se manifesta como que *ao lado* da família e da sociedade civil; 2) como a instância englobante destas três esferas institucionais num todo verdadeiramente infinito. No restante desta seção analisaremos a constituição em seu sentido mais restrito (1), determinante do “estado propriamente político”, a primeira dimensão apontada acima e na seção seguinte analisaremos a constituição em seu sentido lato, o estado como o todo ético-político.

Começemos pela constatação de que cada um dos poderes constitui-se num todo que engloba os outros dois: cada poder deve ser

ele próprio, em si mesmo a totalidade, pelo fato de ele conter e ter atuantes dentro de si os outros momentos e de eles, porque exprimem a diferença do conceito, absolutamente permanecem na sua idealidade e constituem somente um todo individual. (HW7, §272)

Hegel enfatiza (HW7, §§275, 287 e 300) que cada poder contém dentro de si o três momentos da totalidade, o que equivale a dizer que ele contém os outros dois poderes enquanto momentos puramente ideais, não concretos, vale dizer, cada poder realiza um momento lógico ao finitizar o momento que lhe é próprio, mas mantendo os outros dois enquanto pressupostos. A nosso ver é este o sentido da realização da “direção (*Diremption*)” do estado apontada no §270: a finitização dos momentos ideais do conceito da soberania em seu desenvolvimento lógico. Em primeiro lugar, por mínimas que sejam, cada poder exige a existência de instalações e pessoal próprios: a assembléia estamental (HW7, §303) e a câmara dos nobres (HW7, §305) – que constituem um sistema bicameral (HW7, §§312-3) – no poder legislativo; os

departamentos ministeriais (HW7, §290) no poder governamental e o monarca e seu *staff* pessoal (HW7, §§279, adendo e 280, adendo). Isso no que diz respeito ao direito público interno; no tocante ao direito público externo existem as forças armadas (HW7, §§325-8) – que presumivelmente (Hegel não tematiza este ponto) atuam como polícia na execução do poder civil (HW7, §271, adendo). Mas esta finitização assume seu caráter propriamente conceitual no tipo de relacionamento que cada poder instaura com a família e a sociedade civil – que como veremos na seção seguinte, perfazem a finitude do estado (HW7, §262). O poder legislativo exige dos estamentos que estes tragam

ao assuntos universais à existência não só em si, mas também para si, isto é, de [que] aí tra[ga]m à existência o momento da liberdade formal subjetiva, a consciência pública como universalidade empírica das maneiras de ver e dos pensamento dos muitos. (HW7, §301)

Ao contrário do que tentaram os revolucionários franceses – implementar a vontade geral a partir de uma espécie de somatória empírica (*Allheit*) das vontades individuais – Hegel exige que a empirização da universalidade não valha imediatamente, mas num processo duplamente mediado: 1) pelos estamentos¹¹ e 2) pela câmara dos proprietários fundiários (HW7, §305) – que fazem parte do estamento singular, pois ligado diretamente ao território nacional (HW7, §203) e duplamente mais próximo do monarca, porque 1) nobre e 2) mais próximo da natureza (HW7, §305). A segunda exigência é a da publicidade das deliberações e resoluções da assembléia, onde “o momento da liberdade formal alcança o seu direito, segue-se que o momento do conhecimento universal adquire antes de tudo a sua expansão” (HW7, §314). Se o papel dos estamentos era levar a universalidade da sociedade civil ao estado, a publicidade é responsável pelo trajeto inverso, dando à sociedade civil o conhecimento a respeito da coisa pública (HW7, §315). Aqui também o processo deve ser mediado, pois a opinião pública que aí se alimenta pode chegar a “pensamentos verdadeiros e ao discernimento” (ibidem), mas pode se ver afetada pela particularidade do “opinar dos muitos” (HW7, §316), devendo ser levada em consideração de acordo com esta mistura de pensamentos verdadeiros e falsos (HW7, §318, adendo).

Já o poder governamental exige das corporações o controle sobre os “interesses comunitários particulares”, o que é conseguido pela nomeação de parte dos cargos corporativos pelo estado (HW7, §288). Por outro lado, a divisão do trabalho se impõe

¹¹ Eleições poderiam perturbar “por abstrações e pelas representações atomísticas” o processo de deputação, por isso devem ser evitadas (HW7, §311).

inclusive aqui, fazendo-se necessário um corpo de funcionários públicos que garanta a efetivação das tarefas objetivas do governo (HW7, §291) e que necessita de um provimento que lhe a fim de garantir seus “rendimentos e a satisfação assegurada de sua particularidade” (HW7, §294). O perigo aqui consiste no isolamento do funcionalismo público e particularização de sua atividade – o que deve ser evitado pela hierarquização (controle de cima) e pelas corporações (controle de baixo) (HW7, §§295 e 297).

O poder do príncipe, por sua vez, liga-se à singularidade fundamentalmente pelo princípio dinástico: o monarca é uma pessoa singular, que provém de uma única família – que, ademais, é proprietária de terras (HW7, §203) – e surge na naturalidade do nascimento (HW7, §280). De fato, a associação da soberania com a monarquia constitucional é um dos dois pontos mais polêmicos da teoria hegeliana do estado e contribuiu para encobrir “a armação especulativa da reformulação hegeliana da soberania moderna” (MÜLLER, op.cit., 278), qual seja, a de que a soberania é a propriedade fundamental do estado, sua personalidade mesma (HW7, §279, anotação). Como insiste Müller,

é legítimo, também do ponto de vista da lógica especulativa, distinguir a ‘negatividade infinita’ própria da singularidade lógico-conceitual, que constitui a subjetividade do todo, da singularidade imediata, que constitui esta subjetividade enquanto ‘um’ sujeito, enquanto este indivíduo. (op.cit., pp.280-1)

Contudo, “esta é uma hipótese que explora possibilidades conceituais que o contexto imanente da teoria só autoriza parcialmente” (ibid., p.281), o que exigiria um estudo específico. Basta-nos insistir que a associação entre soberania e monarquia constitucional – incluso aí o princípio dinástico – aparece como “a garantia mais eficaz da ‘unidade efetiva do estado’, pois ela subtrai essa unidade à esfera do arbítrio e à luta das facções políticas”¹² (ibid., p.282).

¹² A questão da monarquia constitucional como a forma por excelência do estado hegeliano é certamente um dos pontos mais polêmicos da *Filosofia do direito*. A nosso ver a questão pode ser abordada de um ponto de vista que diminua o estranhamento: como a anotação ao parágrafo 258 deixa claro, Hegel se contrapõe veementemente tanto a uma concepção liberal do estado – calcada na noção de contrato social –, quanto a uma concepção que funda o estado diretamente na violência – o exemplo é Haller. Isso implica que a personificação do estado não pode ser definida segundo nenhum destes dois critérios (utilidade para a maioria e violência). A violência desempenha o seu papel na fundação histórica dos estados, mas deve ser suprimida do funcionamento ordinário destes (HW10, §433). No tocante à utilidade, a experiência histórica decisiva foi a Revolução francesa e a compreensão hegeliana dela traça uma linha reta entre a utilidade e o Terror (FE, §§582-95), problematizando – talvez definitivamente – uma representação das multidões (HW7, §311, anotação). Assim sendo, não lhe resta alternativa a não ser deixar esta seleção a cargo da natureza, uma vez que ela é garantia mais eficaz contra os perigos embutidos nas outras opções.

4. A realização efetiva do idealismo da soberania

Mais importante para os nossos propósitos é constatar que a “personalidade do todo político” (HW7, §279, anotação) tem como cerne especulativo “o idealismo que constitui a soberania” (HW7, §278). Como vimos, este idealismo é o mesmo que está em ação no organismo e na vontade livre (HW7, §278, anotação), diferenciando e garantindo a unidade do todo nesta diferenciação. Com efeito, no campo ético este princípio especulativo se manifestará em duas oposições que em caso de sobreposição resulta na efetivação plena deste idealismo da soberania.

De acordo com a primeira delas: “Essa idealidade vem a aparecer de uma dupla maneira. – Em situação de paz (...) [e] em situação de necessidade constringente (*Not*)” (ibidem). No primeiro caso,

as esferas e tarefas particulares prosseguem o andamento normal da satisfação dos seus fins e ocupações, e, em parte, isso é só o modo da necessidade inconsciente da Coisa, pela qual o egoísmo dessas esferas e tarefas se interverte (*umschlägt*) na contribuição ao sustento recíproco e do todo (§183), em parte, porém é a influência direta do alto, aquilo pelo qual elas tanto são continuamente reconduzidas ao fim do todo e limitadas por ele (cf. o poder governamental, §289) quanto obrigadas a realizar prestações diretas para esse sustento. (HW7, §278)

Aqui o estado aparece como o elemento que mantém conectadas – inconsciente (pelo sistema de satisfação de carências) e conscientemente (pelo governo) – todas as suas partes, estas sim, aparecendo em sua plenitude ética. Plenitude que não deve ser confundida com sua absolutização patológica, que veremos abaixo. Já no segundo caso,

Em situação de necessidade constringente, porém, seja interna ou externa, a soberania é aquilo em cujo conceito simples o organismo conflui, organismo que lá [na situação de paz] é subsistente nas suas particularidades, e a ela é confiada a salvação do estado com o sacrifício disso que de outra maneira é legítimo. É, pois, nessa situação que aquele idealismo chega à sua realidade efetiva peculiar. (ibidem)

Aqui, por sua vez, o estado vale imediatamente enquanto o todo que se sobrepõe seja internamente sobre suas partes, seja externamente frente a outro estado. Neste último caso esta primeira oposição se sobrepõe à segunda que advém diretamente do estabelecimento do estado enquanto individualidade:

A constituição política é, em primeiro lugar: a organização do estado e o processo de sua vida orgânica em relação a si mesmo, organização na qual ele diferencia os seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra conferindo-lhes subsistência.

Em segundo lugar, o estado é, enquanto individualidade, um uno excludente, que, por isso, se relaciona a outros; ele verte (*kehrt*), portanto, a sua diferenciação para fora e, segundo esta determinação, ele põe as suas diferenças subsistentes no interior de si mesmo na idealidade que lhes é própria. (HW7, §271)

Autorreferencialidade e exclusão do outro são os dois momentos constitutivos de todo organismo, inclusive o estatal. Daí porque “a pluralidade de estado não é, para Hegel, meramente um dado histórico ou geográfico, mas uma implicação ontológica da individualidade enquanto ela é ‘um uno excludente’ (HW7, §278, anotação)” (MÜLLER, op.cit., p.283). A individualidade do estado se manifesta necessariamente como constituição interna – num sentido mais amplo que o exposto na seção anterior e que analisaremos na próxima seção – e no relacionamento entre estados soberanos: “A individualidade, enquanto ser para si excludente, aparece como relação a outros estados, cada um dos quais é autônomo perante os outros” (HW7, §322). A idealidade, enquanto cerne do todo estatal, implica, portanto, numa relação negativa a si mesmo que se manifesta como relação entre mútuos estados:

Essa relação negativa do estado a si aparece assim no ser aí como relação de um outro a um outro e como se o negativo fosse algo exterior. A existência dessa relação negativa tem, por isso, a figura de um acontecer e do entrelaçamento com incidentes casuais que vêm de fora. Mas essa é o supremo momento próprio do estado, – a sua infinitude efetivamente real enquanto idealidade de todo finito nele, – o lado no qual a substância, como a potência absoluta contra todo singular e particular, contra a vida, a propriedade e seus direitos, assim como contra os círculos ulteriores, traz ao ser aí e à consciência a nulidade dos mesmos. (HW7, §323)

A guerra é o momento supremo do estado, pois é conjugação da individualidade – onde seus membros estão na “idealidade que lhes é própria” (HW7, §271) – com a necessidade constringente – onde sua soberania adquire a “realidade efetiva que lhe é peculiar”¹³ (HW7, §278). Momento em que o organismo do estado volta todas as suas

¹³ A experiência de confrontação com a morte pelo indivíduo adquire sua fundamentação ética aqui. Isso é claro nas considerações hegelianas sobre a paz e a guerra: “O estado na paz é aquele no qual subsistem todos os ramos da vida civil/burguesa” (HW7, §320, adendo). Já em caso de guerra a nulidade de todo singular e particular é trazida a tona (HW7, §323); nulidade que se põe assim como “um momento evanescente [que] é simultaneamente o positivo, isto é, o positivo não da individualidade contingente e mutável desses singulares, mas da individualidade sendo em si e para si. Essa situação e o reconhecimento da mesma é, portanto, o dever substancial desses singulares – o dever de conservar essa individualidade substancial, a independência e a soberania do estado, com o [pôr em] perigo e o sacrifício da sua propriedade e da sua vida, outrossim, do seu opinar e de tudo aquilo que de si mesmo está compreendido no âmbito da vida” (HW7, §324). De fato, “é necessário que o finito, a posse e a vida sejam postos como contingentes, porque esse é o conceito do finito”¹³ (ibidem, adendo), o que ocorre quando indivíduo põe em risco sua vida e sua propriedade, sacrifica-a a serviço do estado. O que por

forças em direção a um único ponto externo, focando todas as suas energias num único objetivo e fazendo suas partes atuarem em uníssono: “Não só os povos saem revigorados das guerras, mas as nações, que estão em discórdia dentro de si, alcançam com a guerra externa a tranquilidade interna” (HW7, §324, adendo). Eis o momento ético da guerra:

Esta determinação com a qual o interesse e o direito dos singulares é posto como um momento evanescente é simultaneamente o positivo, isto é, o positivo não da individualidade contingente e mutável desses singulares, mas da sua individualidade sendo em si e por si. Essa situação e o reconhecimento da mesma é, portanto, o dever substancial desses singulares – o dever de conservar esta individualidade substancial, a independência e a soberania do estado, com o perigo e o sacrifício da sua propriedade e da sua vida, outrossim, do seu opinar e de tudo aquilo que de si mesmo está compreendido no âmbito da vida. (HW7, §324)

Momento em que a contingência adquire um fundamento necessário e o particular é elevado à ideia: “A guerra, como a situação na qual se leva a sério a vaidade dos bens e das coisas temporais, que senão costuma ser objeto de um discurso edificante, é por conseguinte o momento no qual a idealidade do particular adquire o seu direito e a sua realidade efetiva” (HW7, §324, anotação). É isso que diferencia a guerra do estado de necessidade constringente interna¹⁴, onde a soberania se impõe sobre a parte que buscou sua absolutização contra o estado – seja ele um indivíduo, uma família, um estamento ou uma corporação –; assim como um animal preso numa armadilha se vê obrigado a deixar um membro para trás tendo em vista sua sobrevivência. A noção que se impõe aqui, pois, é a de doença:

vezes é esquecido é que, assim como na *Fenomenologia*, apenas arriscar o finito não é suficiente, é necessário implementar a essência fluida que daí resulta: “Arriscar a vida é certamente mais do que temer a morte, mas é conforme o visto, o meramente negativo e não tem por isso nenhuma determinação e valor por si; – o positivo, o fim e o conteúdo são o que pela primeira vez e somente dá significado a essa coragem; bandidos, assassinos, cujo fim é o crime, aventureiros, cujo fim é forjado na sua opinião etc., têm, também, essa coragem de arriscar a vida” (HW7, §328, adendo). O que falta a aventureiros e criminosos é a disciplina própria ao serviço militar, cuja “figura contém, por isso, a dureza das oposições supremas: alienação mesma, mas como existência da liberdade, – a autonomia suprema do ser para si, cuja existência está, ao mesmo tempo no elemento mecânico de uma ordem externa e do serviço, – a obediência total e a abolição do próprio opinar e raciocinar, a ausência do próprio espírito e a presença de espírito e a resolução instantâneas as mais intensas e compreensivas, – o agir o mais hostil e, nisso, o mais pessoal contra indivíduos, num estado de ânimo completamente indiferente, até mesmo bom, em face deles como indivíduos” (ibidem). Por isso mesmo o estado é o senhor absoluto no nível do espírito objetivo.

¹⁴ “O fato de que a idealidade, que na guerra vem à luz enquanto residindo numa relação contingente externa, e de que a idealidade, segundo a qual os poderes internos do estado são somente momentos orgânicos do todo, sejam uma mesma idealidade, se apresenta, ao nível do fenômeno histórico, na figura de que guerras felizes impediram as agitações internas e consolidaram a força interna do estado” (HW7, §324, anotação).

a doença e o começo da morte estão presentes quando uma parte se organiza ela mesma e se subtrai à dominação do todo, por aquela singularização isolante ela afeta negativamente esta ou mesmo a constrange a se organizar unicamente para esta potência, (...) [Isso] pode acontecer, no sistema universal da eticidade que, por exemplo, o princípio e o sistema do direito civil, que visa à posse e à propriedade, entranhe-se em si mesmo e, na vasta extensão, a qual ele se perde, prenda-se por uma totalidade que seria em si incondicionada e absoluta. (HW2, pp.517-8)

Com efeito, a noção de “patologia social” vem sendo recuperada por uma tradição da teoria crítica da sociedade. Axel Honneth, por exemplo, recentemente buscou sintetizar a história da filosofia social a partir desta noção, apresentando-a como um campo do saber que tem como objeto as falhas e perturbações do processo de evolução da sociedade (2006, p.40). No caso de Hegel, a patologia seria causada pelo “processo de exacerbação do individualismo, que parece não conhecer limites. Os fenômenos empíricos que ele tem concretamente agora sob seus olhos são os fenômenos da atomização da sociedade, da apatia política e da pauperização” (ibid., p.51). Determinar se esta leitura é adequada de Hegel exigiria um estudo específico; contudo, parece-nos que este seria o ponto adequado para a tentativa de articulação entre a filosofia do direito e o fetichismo da mercadoria, entre idealismo e materialismo.¹⁵

5. Família e sociedade civil como instituições

Vimos o “estado propriamente político”, é hora de vermos o estado enquanto todo ético. Neste sentido ele é a “realidade efetiva da idéia ética”, que tem no costume sua existência imediata e na autoconsciência do singular sua existência mediata – através da disposição de ânimo (*Gesinnung*) deste último o estado é sua “essência, fim e produto de sua atividade, a sua liberdade substancial” (HW7, §257). Sendo a realidade

¹⁵ A este respeito fazemos a seguinte sugestão: determinar a possibilidade da introdução da categoria de pessoa jurídica na teoria da sociedade civil. A nosso ver isso traria três ganhos: 1) a sociedade civil continuaria sendo a esfera de relações interpessoais, mas 2) com três tipos de relações entre pessoas – pessoa física-pessoa física; pessoa física-pessoa jurídica (relação de capital) e pessoa jurídica-pessoa jurídica (competição, onde poderia ser internalizada a dinâmica de acumulação de capital) – e 3) a noção de pessoa jurídica permitiria dar um conteúdo empírico à teoria da corporação hegeliana (dando inclusive vazão ao processo de colonização através das corporações multinacionais). É evidente que a introdução de tal noção – se é que ela é possível – exigiria a rearticulação da teoria da eticidade (e, provavelmente, da teoria do direito abstrato). O principal ganho seria a possibilidade de dar conta da dinâmica de acumulação de capital dentro de uma teoria do estado, o que, em conjunto com outras alterações na teoria da família (o abandono da divisão sexual do trabalho) e da teoria do estado (separação entre soberania e monarquia e recuperação de uma teoria da representatividade) talvez pudessem dar corpo a uma verdadeira tentativa de atualização da filosofia do direito de Hegel.

efetiva da “vontade substancial” – a autoconsciência elevada ao universal –, o estado se torna “Esta unidade substancial [que] é autofim absoluto, imoto, no qual a liberdade chega ao seu direito supremo, assim como este fim último (*Endzweck*) tem o direito supremo em face dos singulares, cujo dever supremo é o de ser membro do estado” (HW7, §258).

A apresentação científica do estado compreendido neste sentido também segue o ritmo ternário do conceito: a) sua realidade efetiva imediata – “o estado individual como organismo se referindo a si mesmo, constituição ou direito público interno” –, b) o estado em relação aos outros estado – direito público externo – e c) o estado enquanto gênero atuando sobre os estados singulares – a história mundial¹⁶ (HW7, §259). Nesta e na próxima seção nos restringiremos ao primeiro destes três momentos, pois é aí que a questão da relação entre indivíduo e estado (e, portanto, entre economia e estado) é atacada de maneira mais sistemática. Já no §260 Hegel aponta que

O estado é a realidade efetiva da liberdade concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu desenvolvimento completo e o reconhecimento do seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil), quanto, em parte passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte reconheçam-no, como saber e vontade, como o seu espírito substancial, e sejam ativos a favor do universal como seu fim último (...). (HW7, §260)

Dificuldade eminentemente moderna, pois é só aqui eles adquirem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o extremo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo à unidade substancial, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse princípio da subjetividade. (ibidem)

A questão adquire sua figuração mais concreta no relacionamento do estado com os sistemas do direito, da família e da sociedade civil, em face dos quais o estado é, “de um lado, “necessidade exterior e o poder superior a elas”, de outro, “o fim imanente dessas esferas, leis e interesses”, adquirindo deste modo seu vigor através da “unidade do seu fim último e do seu interesse particular dos indivíduos”, por meio da identificação (formal) entre direitos e deveres¹⁷ (HW7, §261). Nos planos do direito

¹⁶ Cabe destacar a proximidade com os momentos do organismo: “o organismo é portanto, a considerar-se: a) como o idéia individual, que em seu processo se refere somente a si mesma, e dentro de si mesma se concatena consigo – a figura; b) como idéia que se relaciona a seu outro, a sua natureza inorgânica, e a põe idealmente em si – a assimilação; c) a idéia como se relacionando ao outro, que é ele próprio indivíduo vivente, e por aí no outro relacionando-se a si própria – o processo genérico” (HW9, §352).

¹⁷ “O estado, como algo ético, como compenetração do substancial e do particular, implica que a minha obrigação para com o substancial [ie, meu dever] seja, simultaneamente, o ser aí de minha liberdade

abstrato e da moralidade “falta a necessidade real-efetiva da relação entre direito e dever” – efetivação que é obtida pelo indivíduo através de sua imbricação nas esferas concretas da eticidade, vale dizer, família e sociedade civil –, daí a igualdade abstrata entre direito e dever: aqui, “o único princípio do dever e do direito [é] a liberdade pessoal do homem”. Ao contrário, “na família, o filho não tem direito de igual conteúdo que os seus deveres para com o pai, e o cidadão não tem direitos de igual conteúdo que os seus deveres para com o príncipe e o governo” (HW7, §261, anotação). Ora, se na ação efetiva dos indivíduos não houvesse esta diferenciação, não haveria qualquer dificuldade: a relação entre eles e o estado se resolveria pela postulação abstrata da identidade entre direito e dever. A questão é que não apenas esta diferenciação ocorre, mas “aquele conceito da união do dever e do direito é uma das determinações mais importantes do estado e contém o vigor interno dos estados” (ibidem). A solução passará pela organização institucional da multidão de indivíduos¹⁸:

A idéia efetivamente real, o espírito que se divide a si próprio, como em sua finitude, nas duas esferas ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil, a fim de ser, a partir da idealidade dessas esferas, espírito real-efetivo infinito para si, reparte nessas esferas o material de sua realidade efetiva infinita, os indivíduos enquanto multidão, de modo que essa repartição aparece, no singular, mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da sua determinação/destinação. (HW7, §262)

A primeira coisa que devemos notar é que família e sociedade civil são as esferas finitas do estado, que, tendo em vista recuperá-las em sua infinitude, deve apreendê-las “a partir da idealidade dessas esferas”. No que diz respeito à sociedade civil, já vimos que a idealização desta esfera ocorre através da posição do contrato como a noção que encapsula todas as características próprias à pessoa juridicamente reconhecida enquanto proprietária – a figura do ser reconhecido (Cap.5, seções 2, 3 e 6). No que diz respeito à família a noção que opera a idealização desta esfera é o casamento:

Enquanto relação ética imediata, o casamento contém, em primeiro lugar, o momento da vitalidade natural (...). Mas, em segundo lugar, a unidade dos sexos naturais, que é somente interior ou sendo em si e precisamente por isso somente exterior em sua

particular [ie, meu direito], isto é, que nele, obrigação e direito estejam unidos numa e mesma relação” (HW7, §261, anotação).

¹⁸ Particularmente nos §§263 e 264 Hegel dá a entender que compreende a família e a sociedade civil como duas das três grandes instituições (*Institutionen*) do estado. Ao lado e fora destas se encontra o “estado propriamente político” (HW7, §267) que, enquanto instituição deve ser compreendido de maneira restrita, como a manifestação imediata dos três poderes, isto é, câmaras legislativas, ministérios, forças armadas, etc.

existência, é, na autoconsciência, transformado em uma [unidade] espiritual, em amor autoconsciente. (HW7, §161)

Exatamente “na consciência desta unidade enquanto substancial” é que consiste o elemento ético do casamento, consciência que se manifesta concretamente nesta disposição de ânimo e realidade efetiva próprias ao amor, à confiança e à comunidade de toda a existência individual, onde

a impulsão natural é rebaixada ao nível de modalidade de um momento natural que é precisamente determinado/destinado a se extinguir na satisfação, [e] o laço espiritual se eleva em seu direito enquanto o substancial, portanto, enquanto o que se situa sobre a contingencialidade das paixões e dos prazeres (*Beliebens*) particulares passageiros, [enquanto isso que é] em si indissolúvel. (HW7, §163)

Independentemente do motivo subjetivo para a contração do matrimônio – o momento contingente do casamento, seu “ponto de partida externo” – seu

ponto de partida objetivo é o livre consentimento das pessoas, na verdade o seguinte [consentimento] de constituir uma só pessoa, [consentimento] a renunciar à sua personalidade natural e singular nesta unidade, a qual, segundo este ponto de vista, é uma autorrestrrição, mas como precisamente [aí] eles ganham sua autoconsciência substancial, ele é sua liberação. (HW7, §162)

Através da monogamia – “um dos princípios absolutos da eticidade de uma comunidade” (HW7, §167, anotação) – homem e mulher encontram “a verdade e a intimidade de sentimento (a forma subjetiva da substancialidade)”, precisamente através “do sacrifício mútuo sem partição desta personalidade” (HW7, §167). Sacrifício que é “livre sacrifício desta personalidade infinitamente própria a si mesmo” de cada um dos dois envolvidos e implica na criação de uma nova personalidade (HW7, §168). Ora, já vimos este momento da autorrenúncia ao analisarmos tanto a dialética do senhor e do escravo (Cap.3, seções 3, 5 e 6) como a experiência do amor (Cap.3, seção 4). Ali apontamos que ao amor faltava o desenvolvimento do momento técnico – próprio ao trabalho e a linguagem – capaz de manifestar plenamente a subjetividade que aparecia neste processo de renúncia infinita de si mesmo:

Enquanto substancialidade imediata do espírito, a família tem por determinação/destinação sua a unidade sensível de si, o amor, de tal sorte que a disposição de ânimo é a de ter a autoconsciência de sua individualidade nesta unidade enquanto essencialidade em a para si, a fim dela ser não como uma pessoa para si, mas sim como membro. (HW7, §158)

A personalidade substancial da família possui seu ser aí na riqueza (*Vermögen*) (HW7, §169), de onde cada membro retira sua subsistência, de forma a dirimir “o egoísmo do desejo” de cada um dos indivíduos (HW7, §170). No que diz respeito ao homem – chefe da família –, cabe a ele dirigir-se ao exterior (HW7, §171), participando da sociedade civil de acordo com seu trabalho, desenvolvendo assim sua habilidade técnica de acordo com sua profissão e seguindo as regras de seu estamento e corporação. Apontamos assim para a complementaridade entre as instituições do estado tendo em vista o processo de formação cultural do indivíduo – de maneira análoga aos momentos do trabalho e do serviço na dialética do senhor e do escravo. Aliás, o momento do serviço interno à família é destacado por Hegel no relacionamento entre pais e filhos: “Os filhos têm o direito de ser nutridos e educados graças à riqueza familiar comum. O direito dos pais a serviço (*Dienste*) dos filhos, enquanto serviço, funda-se e limita-se ao comum do cuidado familiar em geral” (HW7, §174). Momento limitado e, portanto, ainda restrito no que diz respeito à dupla exigência do estado – o serviço a um senhor absoluto. Mais importante, a nosso ver, é a constatação de que o filho aparece aqui como uma espécie de ‘senhor do lar’, tendo seus pais como serviçais. Um senhor que deve ter seu arbítrio reconhecido, mas igualmente tolhido em seus excessos:

igualmente, o direito que têm os pais sobre o arbítrio dos filhos é determinado pelo fim de os submeter a uma disciplina e de os educar. O fim das punições não é a justiça enquanto tal, mas sim a dissuasão (*Abschreckung*) de natureza subjetiva, moral, da liberdade ainda embaraçada na natureza, e uma elevação do universal na consciência e na vontade do filho. (ibidem)

A contração do matrimônio é um dever, uma “obrigação ética” do indivíduo, precisamente porque ele encaminha o impulso natural em direção ao elemento ético do estado – “ele pode mesmo ser visto como a via mais conforme ao ético” – e isso independentemente do ponto de partida contingente do casamento: se devido a um arranjo dos pais ou à inclinação mútua de duas pessoas (HW7, §162, anotação). A contingência deste início e a naturalidade dos sexos receberão por meio do casamento, “graças à sua racionalidade, uma significação intelectual e ética” (HW7, §165) – da mesma forma que a contingência e violência que fundam fenomenicamente os estados serão legitimados *a posteriori* pelo funcionamento pleno deste organismo (HW10, §433). O momento desta legitimação é a cerimônia matrimonial, onde o reconhecimento

pela família dos noivos e pela comunidade¹⁹ recebe a forma de um signo através da linguagem – o ‘sim’ mútuo. Certamente não devemos confundir esta formalidade com o que há de propriamente ético no amor,

o refreamento (*Hemmung*) e retardamento (*Zurücksetzung*) superiores do simples impulso natural, os quais já estão contidos de uma maneira natural no pudor e que são elevadas através da consciência espiritual mais determinada até a castidade e a disciplina. (HW7, §164, anotação)

Antes de voltamos à constituição estatal, insistamos por um momento no relacionamento mútuo entre família e sociedade civil. Vimos que a relação entre família e direito privado é, do ponto de vista familiar, de aparente anulação – pelo estabelecimento da comunhão de bens – mas que, na verdade, apenas cobre a existência da propriedade privada, pondo-a como pressuposição e não verdadeiramente suspendendo-a (Cap.3, seção 4). Vimos também que a entrada em cena de uma terceira pessoa – através do processo de educação do filho – abala profundamente a estrutura familiar, acarretando em sua dissolução ética pelo reconhecimento da maioria do filho (HW7, §177). O advento da sociedade civil como um todo, por sua vez, acaba por problematizar como um todo o caráter substancial da família, precisamente por fazer da participação na riqueza universal algo contingente, “e isso tanto mais, quanto ela pressupõe condições de habilidade, de saúde, de capital, etc” (HW7, §237). Este aumento da insegurança no que diz respeito à obtenção de riqueza, somada à tendência de universalização do estamento industrial – particularmente sobre o estamento agrícola (HW7, §203, adendo) – acaba por subtrair da família a sua base material, deixando-a, num primeiro momento, ‘órfã’:

Num primeiro momento a família é todo substancial ao qual compete a prevenção deste lado particular do indivíduo, tanto no que diz respeito aos meios e habilidades para poder adquirir para si [algo] da riqueza geral, como também no que diz respeito à sua subsistência e ao seu provimento no caso de incapacidade interveniente. A sociedade civil arranca, porém, o indivíduo desse laço familiar, torna os membros da família estranhos uns aos outros e os reconhece como pessoas autônomas; além disso, ela substitui a natureza orgânica externa e o solo paterno e submete o subsistir de toda a família à dependência da sociedade, à contingência. Assim o indivíduo se tornou filho da sociedade civil, que tanto tem pretensões em relação a ele, quanto ele tem direitos em relação a ela. (HW7, §238)

¹⁹ Hegel insiste que a intervenção da igreja aqui é extemporânea ao desenvolvimento conceitual.

Mas seria contar apenas metade da história insistir unilateralmente na subtração da natureza como base da subsistência familiar: a corporação surge como “uma segunda família” (HW7, §252), fornecendo à primeira família um novo solo a partir do qual se erguer, afinal “Na corporação a família não só tem o seu solo firme, enquanto garantia da subsistência condicionada pela capacitação, não só tem uma riqueza estável, mas ambos são, também, reconhecidos” (HW7, §253). Eis então as duas raízes éticas do estado, que tem na sacralidade do casamento e na honra corporativa os principais antídotos contra todo individualismo e egoísmo desenfreados (HW7, §255), mas não contra o indivíduo que, nestas duas esferas tem o espaço para fazer valer seu arbítrio (HW7, §262), seja na liberdade para a escolha do parceiro matrimonial (HW7, §162), seja na liberdade da escolha da profissão, e conseqüentemente, de estamento e corporação (HW7, §206). Eis o espírito aparecendo “como a universalidade objetiva que brilha adentro delas, como o poder do racional na necessidade” (HW7, §263). É precisamente na tensão entre singularidade e universalidade que a família e a sociedade civil adquirem o seu significado mais alto, como esferas de concretização do indivíduo:

Os indivíduos da multidão, visto que eles próprios são naturezas espirituais e contêm, portanto, dentro de si, o duplo momento, a saber, o extremo da singularidade que sabe e quer para si, e o extremo da universalidade que sabe e quer o substancial, e por isso só conseguem atingir o direito pertencendo a esses dois lados na medida em que são efetivamente reais, tanto como pessoas privadas quando como pessoas substanciais, alcançam nas esferas da família e da sociedade civil, em parte de maneira imediata, o primeiro direito, em parte o outro direito, de tal maneira que eles tenham a sua autoconsciência essencial nas instituições, enquanto o universal sendo em si dos seus interesses particulares, em parte de modo a que as instituições lhes garantam, na corporação, uma atividade e uma ocupação dirigida a um fim universal. (HW7, §264)

Em ambas as esferas os direitos da singularidade e da universalidade estão presentes e se desenvolvem. Na família a universalidade é o momento principal e se estabelece pela dissolução das personalidades individuais que se casam – a autorrenúncia de si exigida pelo amor –; a singularidade aparece na figura do filho que tem o direito de participar na riqueza da família – nos limites estreitos da família, ele é o senhor que tem a seu serviço os pais. Na sociedade civil a singularidade é o principal momento e se desenvolve através da obtenção e usufruto da propriedade privada – o reconhecimento da personalidade individual –; a universalidade surge pelo reconhecimento do indivíduo como um membro de uma corporação – reconhecimento

de suas capacidades e habilidades numa atividade econômica e a garantia de sua subsistência. Ambos estes momentos são de fundamental importância para o estado, e explicam porque a luta por reconhecimento funda o estado (HW10, §433) – ao passo que e o amor não é capaz de fazê-lo (Cap.2, seção 2; Cap.3, seção 4).

6. Da *oikonomia* à *politeia*: economia política e infinitude

Ao final do capítulo anterior apontamos que o econômico encontrava-se duplamente subordinado: ao direito ainda na esfera da sociedade civil e em conjunto com esta ao estado. Por sua vez, no capítulo 4 flertamos com a idéia de que a economia política (e a linguística) ultrapassavam a finitude da antropologia. Isso é visível no terceiro momento da sociedade civil que trata da polícia e da corporação. Ele vem resolver o problema da contingencialidade da subsistência e do bem estar (*Wohl*) individuais postos pelo sistema de satisfação de carências (HW7, §230).

Polícia é, aqui o termo mais conveniente, embora no sentido usual ele tenha uma significação mais restrita. (...) Polícia vem de *polis*, *politia*, originamente ela é a atuação integral do estado, agora ela não é mais a atuação do universal ético enquanto tal, mas somente do universal com respeito à sociedade civil, do estado enquanto estado externo. Ela é o universal que se ativa com respeito à sociedade civil. (2000, p.72, §230, adendo Griesheim)

Duas coisas destacam-se: 1) o eco, conscientemente recuperado por Hegel, da *politéia* grega e da *politia* latina²⁰; 2) o fato de que a polícia constitui-se da universalidade em sua figura externa. Tal conceito engloba o que hoje entendemos por polícia – a instituição policial, responsável pela manutenção da ordem interna (HW7, §§232-4) – mas é bastante mais abrangente, incluindo, e este é ponto que nos interessa, uma série de tópicos tratados pela economia política. Por exemplo, a existência de alguns bens que não se prestam perfeitamente à apropriação privada:

Na multiplicação e no entrecruzamento indeterminados das carências diárias, tanto no que diz respeito ao fornecimento e ao intercâmbio dos meios para a sua satisfação, em cuja possibilidade desimpedida todos se fiam, como no que diz respeito às investigações e negociações sobre essas atividades, a serem abreviadas tanto quanto possível, surgem

²⁰ “O conceito de polícia se funda, como palavra, remotamente no grego *politeia*, é incorporado no latim *politia* e, no final da idade média, a partir do século XV, através das chancelarias da Borgonha, penetra na linguagem político-jurídica oficial do Império Germânico, para designar inicialmente a ordenação e a regulamentação pela autoridade constituída de todos os domínios do bem comum que não eram suficientemente abrangidos pelo conceito de paz e de direito” (Müller, in HEGEL, 2000, p.108, nota 44).

aspectos que são do interesse comum e que, ao mesmo tempo, são uma tarefa de um para todos, assim como [surgem] meios e empreendimentos que podem ser para um uso comunitário. Essas tarefas universais e empreendidos de utilidade comum exigem a inspeção e a prevenção do poder público. (HW7, §235)

A nosso ver são três os tipos de bens aos quais Hegel se refere: a) monopólios naturais²¹ (“interesse comum e que, ao mesmo tempo, são uma tarefa de um para todos”); b) bens públicos²² (“meios e empreendimentos que podem ser para um uso comunitário”) e c) sistema bancário²³ (“às investigações e negociações sobre essas atividades, a serem abreviadas tanto quanto possível”). Em todas as teorias econômicas estes três tipos de bens exigem, sempre, um tratamento diferenciado. Da mesma forma faz parte da polícia a regulação dos mercados de bens comuns, uma vez que estes “não são tanto oferecidos a um indivíduo enquanto tal, mas ao indivíduo enquanto universal, ao público” e principalmente por causa da “dependência dos grandes rumos da indústria das circunstâncias exteriores e das combinações longínquas, que os indivíduos que dependem destas esferas e estão ligados a elas não podem abranger com a vista em sua conexão” (HW7, §236). Devido à contingência que perpassa a subsistência do indivíduo (HW7, §§237-8), por vezes é necessário que o estado assuma “o lugar da família junto aos pobres” (HW7, §241) de modo a suspender a contingência própria à caridade privada (HW7, §242, anotação).

²¹ Caso de bem em que os custos fixos são muito altos e os custos marginais pequenos fazendo com que a solução competitiva (preço = custo marginal) leve a lucros negativos. Este é o caso da maioria dos serviços de utilidade pública, como água, luz, gás, telefonia, transporte coletivo etc. Há basicamente duas soluções para o fornecimento do serviço para todos: o serviço ser prestado por uma empresa estatal (que tem seus prejuízos bancados por impostos/tributos) ou por uma empresa privada com subsídio governamental (VARIAN, 2003, pp.461-2).

²² Tipo de bem que gera externalidades a ponto de problematizar o funcionamento do mecanismo de mercado. Há externalidade sempre que um agente se preocupar diretamente com o consumo ou com a produção de um bem pelo outro agente: num restaurante, quando me incomodo pela fumaça gerada pelo cigarro da mesa ao lado (externalidade de consumo negativa) ou pela poluição gerada por alguma indústria (externalidade de produção negativa); quando me comprazo ouvindo os ensaios de meu vizinho pianista (externalidade de consumo positiva) ou a beleza estética do novo edifício da minha rua (externalidade de produção positiva). Uma de suas características é deixar de ser externalidades quando se tornam (in)convenientes o suficiente para gerar um mercado próprio (VARIAN, 2003, p.645). Um bem público se caracteriza por um tipo específico de externalidade de consumo: “toda pessoa é obrigada a consumir a mesma quantidade do bem. (...) As pessoas não podem comprar quantidades diferentes de defesa pública, têm de decidir, de alguma forma, por uma quantidade comum” (ibid., p.691). O mesmo ocorre com as vias e parques públicos fornecidos pela municipalidade. O problema, de acordo com a teoria econômica tradicional, é que, como a quantidade é a mesma para todos, há incentivo para que os agentes mintam a respeito das suas preferências no intuito de não pagar pelo fornecimento deste bem, deixando que outros agentes paguem em lugar dele (isso é conhecido como o “problema do carona”). A solução é financiamento através de impostos (que como o nome indica, são impostos à população).

²³ A função precípua do sistema bancário é criar meios de pagamento – através do efeito de multiplicação da moeda – diminuindo assim os custos de transação da economia como um todo. A moeda é um tipo único de bem, tão peculiar que gera enormes problemas para seu tratamento teórico (PAULANI, 1991).

Contudo, é no tema do surgimento da plebe e da colonização que a sociedade civil atinge o ápice de seu desenvolvimento, particularmente porque se vê impelida a ultrapassar-se a si mesma, naquilo que denominamos de ultrapassagem empírica da sociedade civil (Cap.5, seção 4). Vimos também (Cap.5, seção 5) que é a corporação que permite a internalização daquilo que a polícia faz externamente:

A prevenção por parte da polícia realiza efetivamente e mantém, inicialmente, o universal que está contido na particularidade da sociedade civil enquanto uma ordem externa e uma organização para a proteção e a segurança das massas de fins e interesses particulares, enquanto estes têm o seu subsistir nesse universal, assim como, a título de direção superior, ela assegura a prevenção dos interesses que conduzem para além dessa sociedade. Visto que, segundo a idéia, a particularidade faz desse universal que é imanente aos seus interesses, o fim e o objeto da sua vontade e da sua atividade, o elemento ético retorna à sociedade civil como algo imanente a ela; isso constitui a determinação da corporação. (HW7, §249)

À corporação cabe, portanto, operar a reflexão da universalidade gerada pelo desenvolvimento das capacidades e habilidades na atividade laboral em si mesma, fazendo-a convergir com sua atividade particular, de tal modo que, mesmo no estamento industrial, os indivíduos tenham um interesse concreto em prover para o estado. De maneira geral, o nome da disposição de ânimo que implica nesta imanência entre interesses particulares e universais é o patriotismo entendido “como certeza que está na verdade (...) e como querer que se tornou hábito” e que consiste, em relação à família e à sociedade civil, num comportamento que respeita a sacralidade do casamento e a honra corporativa (HW7, §268), momentos que perfazem a idealidade das instituições subordinadas ao estado (HW7, §262).

Jaz aí o segredo da mudança de registro da infinitude que é operada pela passagem da sociedade civil ao estado. Na sociedade civil a má infinitude aparece num desenvolvimento desenfreado das carências, dos meios de satisfazê-las e da população – marcado pela contingência fundamental na busca individual pela subsistência e bem-estar –, processo que tem na colonização pautada seja pelo desafogo do excesso populacional, seja pela busca de novos consumidores, uma forma de solução externa – fundamentalmente porque desdobrando-se para fora do estado, em direção a outro território. A corporação, por sua vez, proporciona uma solução interna a este progresso ao infinito: primeiro ao fornecer uma base artificial, mas segura, à família e ao sustento de seus membros; segundo ao garantir o reconhecimento de sua atividade particular

como essencial ao funcionamento do estado, fundamentando assim a honra corporativa e a convergência dos interesses particular e universal de seus membros.

No que diz respeito à família, a má infinitude constitui-se no princípio da linhagem, isto é, no encadeamento das gerações e na passagem da herança. Tal processo escancara o enraizamento da família na natureza, fazendo-a repetir o ciclo das gerações das espécies. Por meio da educação do filho, contudo, temos a dissolução não natural da família, precisamente no desenvolvimento de sua personalidade e de sua entrada na sociedade civil. Eis outra forma de apontar os limites éticos do amor: o máximo a que ele pode almejar é formar um senhor – primeira negação da natureza, ainda abstrata –, que terá de lutar por reconhecimento ao adentrar na sociedade civil e no estado.

Cap.7 – Economia política e especulação

*O movimento que faz surgir a forma de seu saber de si
é o trabalho que o espírito executa como história efetiva*

Fenomenologia do espírito, p.559 (§803)

1. De Júpiter ao capital, passando pela Providência

Adam Smith se utiliza da metáfora da mão invisível por três vezes em suas obras. A mais antiga delas se encontra na terceira seção da introdução comum às suas histórias da ciência – o conjunto de três textos intitulados de *The History of Astronomy*, *The History of Ancient Physics* e *The History of Ancient Logic and Methaphysics*, que formam a maior parte do que foi postumamente publicado sob o título de *Essays on Philosophical Subjects* (1792). Ali, ao comentar a maneira como os antigos explicavam o funcionamento do mundo, ele aponta que,

Pode ser observado que, em todas as religiões politeístas, entre selvagens, assim como nas primeiras eras da antiguidade pagã, são apenas os eventos irregulares da natureza que são atribuídos a atuação e poder de seus deuses. Fogo queima, água refresca; corpos pesados caem e substâncias leves voam para cima, pela necessidade de sua própria natureza; nem jamais foi a mão invisível de Jupiter apreendida sendo utilizada nestas matérias. Mas trovão e relâmpago, tempestades e luz do sol, estes eventos mais irregulares, eram atribuídos ao seu favor ou à sua ira. (EPS, pp.49-50)

A epistemologia de Smith está fundada no sentimento de maravilhamento ou espanto (*wonder*) que surge em dois níveis distintos: 1) devido ao aparecimento de “algo novo e singular” que impede ao sujeito associá-lo imediatamente a uma “espécie ou classe de coisas” (EPS, p.38); ou 2) devido a uma “sucessão não usual de coisas” que pede pelo restabelecimento de uma ponte que permita ao fluxo de pensamentos seu movimento normal (EPS, p.42). A “mão invisível de Júpiter” atua no primeiro nível, ‘explicando’ os eventos que fogem à normalidade ou à regularidade da natureza, impedindo assim o surgimento da apreensão verdadeiramente científico. Apreensão que consiste no estabelecimento de uma série bem ordenada de representações formando “quadros (*frames*)” (EPS, p.43), que, ao serem interrompidos geram este maravilhamento de segunda ordem, o qual funda a filosofia – esta “ciência dos

princípios conectantes da natureza” (EPS, p.45) –, desde seus primórdios até a modernidade.

Na verdade, tal ‘explicação’ religiosa é uma resposta ao medo gerado por estes eventos numa sociedade ainda não plenamente ordenada e segura, “antes do estabelecimento da lei, ordem e segurança”, onde os homens “tinham pouca curiosidade para descobrir aquelas cadeias de eventos escondidas que mantêm unidas as aparentemente disjuntas aparências da natureza” (EPS, p.48). Ao contrário, devido à riqueza gerada por uma sociedade juridicamente ordenada e segura, onde a

subsistência deixa de ser precária, a curiosidade da humanidade aumenta, e seus medos diminuem. O lazer que eles desfrutam os tornam mais atentos às aparências da natureza, mais observadores às suas menores irregulares, e mais desejosos de saber qual é a cadeia que os une a todos. (EPS, p.50)

Com o advento desta sociedade bem ordenada e segura o estatuto da metáfora da mão invisível se altera. Na *Teoria dos sentimentos morais* ela aparece guiando os proprietários fundiários

a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita se toda a terra tivesse sido dividida em porções iguais entre todos os seus habitantes e assim, sem intencioná-lo, sem sabê-lo, promove o interesse da sociedade e garante meios para a multiplicação da espécie. (TMS, pp.184-5)

A mão invisível continua uma explicação do que causa maravilhamento, mas agora não mais impedindo a apreensão científico-filosófica, mas baseando-se nela – o evento maravilhoso é resultado do bom funcionamento de uma cadeia de eventos que é apreendida pela razão curiosa –, a tal ponto de permitir a recompreensão da sabedoria divina:

Quando a providência dividiu a terra entre alguns poucos mestres altivos (*lordly masters*), ela não esqueceu nem abandonou aqueles que parecem ter sido deixados de fora da partição. Estes últimos também desfrutam sua parte de tudo que ela produz. Naquilo que consiste a felicidade real da vida humana eles não estão de modo algum abaixo daqueles que aparecem estar muito acima deles. Em conforto do corpo e paz de espírito (*mind*), todos os diferentes níveis da vida estão muito próximos, e o mendigo que se banha de sol à margem da rodovia, possui aquela segurança que os reis estão brigando para conseguir. (TMS, p.185)

O mecanismo que sustenta esta melhor partição da riqueza e consequente melhora da condição de vida inclusive dos mais pobres é o mesmo que funda o

funcionamento da mão invisível na *Riqueza das nações*, com a diferença de que, ao invés de se tratar de proprietários fundiários, Smith se refere agora aos capitalistas:

Ao preferir investir na indústria doméstica ao invés da estrangeira, ele busca apenas sua própria segurança; e ao dirigir esta indústria de tal modo que sua produção seja a de maior valor possível, ele busca apenas o seu ganho; e ele é com isto, como em muitos outros casos, guiado por uma mão invisível a promover um fim que não era parte de sua intenção. (WN, p.456)

Em nossa interpretação desta passagem (Cap.1, seção 8) insistimos que a sociedade comercial traz em seu bojo tanto a acumulação de capital quanto a apropriação privada da terra. Grosso modo, na TMS vemos a mão invisível em atuação no que diz respeito à apropriação privada da terra, na WN no que diz respeito à acumulação de capital. Cabe ressaltar também que, em primeiro lugar, na WN não há qualquer referência à providência ou a uma sabedoria (divina) anterior ao funcionamento da acumulação de capital e que implementaria, através desta acumulação, sua finalidade. Isso ocorre porque, como vimos a dinâmica de acumulação de capital, calcada na noção de trabalho como consumo produtivo, prescinde por completo de hipóteses neste sentido.

Em segundo lugar, o contexto, inteiramente econômico, em que a metáfora é utilizada – num capítulo intitulado *Of Restraints upon the Importation from foreign Countries of such Goods as can be produced at Home* –, em contraste com o contexto moral-estético onde ela é utilizada na TMS – num capítulo intitulado *Of the EFFECT of UTILITY upon the Sentiment of Approbation Consisting of One Section*, intitulada, por sua vez, *Of the beauty which the appearance of UTILITY bestows upon all the productions of art, and of the extensive influence of this species of Beauty* –, numa discussão sobre a utilidade é indício claro desta diferença. Insistimos (Cap.1, seção 8) que a recompreensão da estrutura teleológica por Smith passava, necessariamente, pela dissociação entre utilidade e valor, com a subtração do econômico aos campos moral e estético, permitindo ao escocês prescindir da noção de uma sabedoria divina baseada num paradigma artesanal (cf., LEBRUN, 1970, caps 9 e 10).

Em terceiro, apontamos (Cap1, seção 2) que o advento do capital ressignificava a outra causa da riqueza das nações, qual seja, a divisão do trabalho exatamente ao englobá-la como momento subordinado da dinâmica de acumulação: "Como a acumulação de capital deve, na natureza das coisas, ser prévia à divisão do trabalho, de modo que o trabalho só pode ser mais e mais subdividido na proporção em que o

estoque é previamente mais e mais acumulado" (WN, p.277). Do ponto de vista lógico, pois, a antecedência da acumulação de capital sobre a divisão do trabalho impõe uma reordenação conceitual que faz da primeira a verdadeira causa da riqueza das nações.

Em quarto, o mesmo processo de ação retroativa acontece no plano do desenvolvimento das formas históricas de sociedade. Uma vez estabelecida, a sociedade comercial engloba as formas precedentes como momentos subordinados de seu funcionamento, quais sejam, colheita, pecuária e agricultura (Cap.1, seção 7). Lembremos das quatro formas de dispêndio de um capital:

Seja, primeiro, na extração de produtos naturais (*rude productions*) requerida anualmente para o uso ou consumo da sociedade; ou, segundo, na manufatura e preparação daquele produto cru para uso imediato e consumo; ou, terceiro, no transporte seja do produto cru ou manufaturado dos lugares onde eles são gerados para aqueles onde eles são necessitados/desejados (*wanted*); ou, por último, na divisão em porções particulares do mesmo em pequenas parcelas que sejam adequadas para demandas ocasionais daqueles que as necessitem/desejam. (WN, p.362)

Através do capital utilizado na produção agrícola (seja ela extrativa, pecuarista ou agrícola propriamente dita) a sociedade comercial absorve a base econômica das formações históricas anteriores a ela. Isso é feito pelo duplo movimento de apropriação privada da terra e de advento do capital – que implicam, como vimos, no pagamento de renda da terra e de lucros, o que leva à divisão do preço real da mercadoria nestas três partes. O que nos interessa aqui é o potencial efeito retroativo do advento da sociedade comercial: da mesma forma que o capital assume a precedência sobre a divisão do trabalho, ele também assume a precedência sobre a agricultura – que passa a ser compreendida como uma das quatro maneiras de empregá-lo. Mas se isso é verdade, a acumulação de capital se torna a única fonte da riqueza das nações, e não apenas na sociedade comercial, mas eternamente... Ricardo foi o primeiro a se dar conta desta possibilidade:

Mesmo naquele primeiro (*early*) estado ao qual Adam Smith se refere, algum capital, mesmo que possivelmente feito e acumulado pelo próprio caçador, seria necessário para habilitá-lo a matar sua caça (*game*). Sem alguma arma, nem o castor nem o veado poderiam ser destruídos e, portanto, o valor destes animais seria regulado não apenas pelo tempo de trabalho necessário à sua destruição, mas também pelo tempo e trabalho necessários para prover o capital do caçador, a arma, com cuja ajuda sua destruição era efetuada. (1951, vol.1, pp.22-3)

Assim que um homínídeo se utiliza da mesma lança em mais de uma caçada há acumulação de capital, mais especificamente, tal lança é o capital fixo destes processos produtivos. De maneira geral, uma vez que o movimento de acumulação de capital é iniciado, ele passa a rodar indefinidamente e por conta própria, a ponto de podermos nos perguntar se ele não esteve sempre presente, se ele não é eterno.

2. O tempo da sociedade civil: a acumulação reiterativa

Hegel não possui uma teoria do capital e, no entanto, apreende esta problemática através da noção de trabalho. Paulo Arantes vai direto ao ponto:

A disjunção que o trabalho opera [entre desejo e satisfação] modifica assim a relação imediata de copertinência do desejo e do tempo. É o que deve ser lido também na definição de trabalho fornecida pela *Fenomonologia*: ‘o trabalho é desejo refreado, desapareição retardada’. A mutação que sobrevém no modo de ser da desapareição (...) é a cifra de uma concomitante alteração da experiência do tempo. (2000, p.236)

Isso é possível porque o trabalho introduz um terceiro termo nas relações binárias entre, de um lado, sujeito e objeto e, de outro, sujeito e sujeito. Como aponta Denise Souche-Dagues num estudo sobre o *Sistema da eticidade*, “A estrutura ternária [do trabalho] se aplica assim sobre a estrutura binária” das relações entre sujeito e sujeito e objeto, alterando-as por completo (1994, p.40). Na contraposição entre senhor e escravo há duas estruturas binárias: senhor e escravo (sujeito e sujeito) e escravo e natureza (sujeito e objeto). O trabalho atua em ambas as oposições em três momentos que podem ser esquematizados:

- 1) o trabalho refreia a satisfação do desejo do escravo e se concretiza – conforma a matéria – num terceiro termo – o produto que satisfaz o desejo do senhor – o que já problematiza a segunda estrutura binária (sujeito – objeto → produto);
- 2) este terceiro termo da primeira relação serve de meio termo da relação intersubjetiva entre senhor e escravo, rearticulando-a e permitindo ao senhor a satisfação de seu desejo (escravo – produto – senhor);
- 3a) há um tipo de produto que atua como meio termo da relação entre escravo e natureza (sujeito – objeto), alterando-a definitivamente: o instrumento;
- 3b) o instrumento intermedeia a relação entre escravo e natureza da mesma forma que o escravo mediava a relação entre senhor e natureza (natureza – escravo – senhor →

natureza – instrumento – autoconsciência): o instrumento é, pois, o objeto que duplica a estrutura da autoconsciência no plano da matéria.¹

É fundamental notar que, para que esta compreensão seja possível, é preciso que o processo de produção não seja apreendido isoladamente, mas como um elo numa cadeia, o que só pode ocorrer se o produto deste processo não for consumido imediatamente. Aqui a importância do refreamento do desejo, do trabalho, portanto: “Pelo recalque do sacramento instantâneo do desejo, o tempo se torna fator do processo de trabalho, sua medida, seu parâmetro. Na condição de ato refreado, o trabalho parece, portanto, suscitar uma nova temporalidade” (ARANTES, *ibidem*). De fato, como vimos, é a função mediadora preenchida pelo instrumento de trabalho que põe a nu essa mudança de registro, essa reconversão da temporalidade, essa subordinação do simples devir temporal (...) a uma espécie de duração cuja permanência, agora compatível com a historicidade, deve ser compreendida como temporalidade cumulativa; da superioridade do meio termo sobre os fins particulares segue-se, de fato, a substituição da desapareição do efêmero pela duração acumuladora. (*ibid.*, p.237)

Na economia política o instrumento é reapreendido pela dinâmica de acumulação de capital como capital fixo. Em Hegel a racionalidade do instrumento rearticula tanto as relações entre sujeito e objeto quanto as relações intersubjetivas, dando-lhes um caráter universal:

Essa universalidade do racional manifesta-se inicialmente como estabilidade da esfera instituída pelo trabalho [(primeira face do acúmulo)](...). A essa permanência do racional vem acrescer a universalidade da regra do trabalho (segunda face do acúmulo) (...). Enfim (terceita face), o deslocamento que se introduz entre a orientação imediata do carecimento e o consumo da coisa elaborada torna o trabalho singular algo de universal (*ibid.*, p.238)

Insistimos que a luta por reconhecimento deve ser apreendida em sua dupla dimensão interna e externa (Cap.3, seções 3 e 5; Cap.5, seção 6) e que a sociedade civil tem como base o ‘ser reconhecido’ da personalidade, onde esta relação se desdobra tanto externa quanto internamente à autoconsciência: intersubjetiva e espacialmente, esta relação aparece na troca entre vendedor/produtor e comprador/consumidor de um bem específico, um ao lado do outro (*Nebeneinander*); subjetiva e temporalmente, na sucessão do mesmo indivíduo nestes papéis (vendedor/produtor e

¹ Não é demais lembrar que a Introdução da *Fenomenologia* se inicia com uma reflexão sobre a natureza do instrumento: “Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade, – necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado” (PG, p. , FE, §73).

comprador/consumidor) em diferentes trocas, um após o outro (*Nacheinander*). Eis o reconhecimento próprio à personalidade que jaz no fundamento da sociedade civil e consiste tanto no intercâmbio entre consumidores e trabalhadores (relação externa) quanto na constante troca de papéis de um mesmo indivíduo: ele é consumidor numa troca e vendedor em outra, e assim sucessivamente (relação interna).

Ao apresentar o desdobramento da abstração do trabalho no *Esboço de um sistema* de 1805-06, Hegel aponta que a mecanização implica num movimento puramente espacial: o indivíduo que trabalha “precisa [de um] puro movimento, e ele o encontra na natureza externa; ou [seja,] o puro movimento é justamente a relação (*Verhältniss*) das formas abstratas do espaço e do tempo; – a atividade externa abstrata. – Máquina” (GW8, p.225). Este movimento adquire uma forma não mecânica na troca: “Entre todas estas determinidades trabalhadas, abstratas, deve agora ter lugar um movimento, através do qual elas se tornam carências concretas” (GW8, p.225). Como vimos, a troca tem sua verdade no contrato, onde o momento da vontade universal garante a posição no ser aí da temporalidade: “que a vontade valha como tal, [nisso] reside a indiferença (*Gleichgültigkeit*) frente ao ser aí e ao tempo”² (GW8, p.229). De fato, o que nas figuras complementares da pessoa e da sociedade civil encontramos é o primeiro momento da *Erinnerung* e da concomitante posição da temporalidade ainda espacial (que terá de ser completado pelas figuras do sujeito e do estado, com a plena posição da história). Como aponta Arantes:

Se se adota essa noção de ‘refreamento do desejo’ seja como critério, seja como princípio da mudança de registro da temporalidade imediata, em suma, se se consente a associar estreitamente tempo e trabalho, haveria a tentação de falar de uma temporalidade própria ao sistema dos carecimentos. (...) A modificação da temporalidade trazida pelo sistema dos carecimentos prende-se à reiteração dessa reversão [entre particular e social] – é a repetição dessa experiência pontual que assegura, por assim dizer, uma espécie de socialização do desejo ou, para empregar os termos hegelianos, uma comunidade do cuidado e da previdência [(HW10, §434)]. Portanto, é a esse movimento de mediação do particular pelo universal que se vincula, como a seu fundamento, o fenômeno da fruição diferida, retardada, o deslocamento da conjunção primitiva do tempo e do desejo: é nesse sentido que nos parece lícito falar de uma armação temporal que é peculiar ao sistema dos carecimentos. (ARANTES, 2000, p.239, nota 9)

² Em nota marginal a este trecho, Hegel aponta que se trata aqui da “contradição do dever ser (*Sollen*), do ser aí representado” (ibidem), o que nos remete diretamente à dialética da limitação (*Schränke*) da seção quantidade da *Ciência da Lógica*, com seu movimento de progresso ao infinito e de passagem da finitude à infinitude (HW5, pp.142-8).

A rigor, portanto, não podemos falar numa história da sociedade civil. Isso pode ser notado a respeito da América do Norte: “por ser a terra do futuro, ela não nos interessa aqui, pois, no que diz respeito à história, nossa preocupação é com o que foi e com o que é”³ (HW12, p.114). Enquanto ela não atingir o Pacífico e se voltar, reflexivamente, sobre si mesma, ela não será um estado não terá, portanto, história:

A América do norte só poderá ser comparada à Europa quando o imenso espaço que apresenta for ocupado, e a sociedade civil comprimida sobre si mesma. (...) Somente quando já não mais puder aumentar à vontade o número de lavradores – como acontece na Europa –, e os habitantes, ao invés de sair à busca de novos campos para cultivar, premirem-se em massa sobre si mesmos, rumo às indústrias e ao comércio urbanos (*städtischen Gewerben und Verkehr*), só então eles formarão um compacto sistema de sociedade civil e sentirão a carência de um estado orgânico. (HW12, pp.113-4)

A sociedade civil tem, portanto, uma existência espaço-temporal determinada, tem inclusive futuro – duração –, mas não história – porque não possui passado.⁴ Eis o primeiro modo de acumulação, unicamente temporal, próprio à pessoa e à sociedade civil, que consiste no estabelecimento de uma série reiterativa do mesmo que marca a progressão ao infinito. Progressão que se manifesta empiricamente através do processo de abstração que está em jogo na sociedade civil.

3. A prosa da história

Para o advento da história é necessário que a sociedade civil seja ultrapassada não empiricamente – pela má infinitude da multiplicação das carências/meios de satisfação e da colonização –, mas sim conceitualmente, pelo advento do estado e pela transformação da má infinitude em infinitude afirmativa:

O advento da história pode ser pensado, pois, à luz dessa mutação do regime da infinidade. Essa passagem de um infinito a outro, da não-história à história ou, nos termos de nosso problema, da série infinita da duração formal à temporalidade cumulativa, esta passagem, Hegel nos convida a situá-la na dialética da consciência desejante e do

³ Utilizamos também a tradução brasileira de Maria Rodrigues e Hans Harden (1995).

⁴ “Tudo se passa como se, na ‘alienação eterna’ (PG, p.563) que define a natureza, o Passado e o Futuro, à maneira de uma sobrevivência e uma antecipação eternas, tivessem parte com a espacialidade: ‘o espaço’, dizia Hegel, ‘é o passado e o futuro do tempo como sendo na natureza, pois é o tempo negado’ (HW9, §259). História e não-História opõem-se e imbricam-se como tempo e duração; História e Natureza, por sua vez, como tempo e espaço. Certo, a duração não é ainda espaço (ou, se se quiser: a eternidade que ela parece prefigurar teria ainda a uniformidade espacial), mas já é uma suspensão relativa do tempo” (ARANTES, 2000, p.215).

trabalho, após haver mostrado que a inscrição do social histórico supõe a interiorização do devir temporal. (ibid., p.223)

Num capítulo anterior de sua tese, Arantes demonstra que as condições para o advento da história são duas: a existência do estado e da prosa. Para expor esta questão o seguiremos no trajeto que vai da intuição sensível à produção do signo e à constituição da cadeia falada. Este trajeto é o trajeto de posição da abstração, de tomada de posse pelo indivíduo de tudo aquilo que aparece num primeiro momento como dado, que é encontrado. Vimos este processo no campo prático (do trabalho), veremos agora no caso teórico (da linguagem):

[a] atividade [da inteligência⁵] é de lidar com a forma vazia, de encontrar a razão; e sua meta consiste em que seu conceito seja para ela, isto é, em ser razão para si, com o que, ao mesmo tempo, o conteúdo se torna racional para ela. Essa atividade é o conhecer. (HW10, §445).

A abstração é o operador central do conhecimento e atua em três momentos: intuição (*Anschauung*), representação (*Vorstellung*) e pensar (*Denken*)⁶. Através de sua sensibilidade a inteligência capta uma coisa (*Ding*). A sensação tem dois momentos: um subjetivo, que consiste na atenção, através da qual este objeto é interiorizado e o tomado como propriedade da inteligência; e um objetivo, oposto à atenção, no qual é posta a determinidade simples deste objeto como um outro relativo e exterior à inteligência. Ela “determina assim o conteúdo da sensação como algo sendo fora de si: projeta no espaço e no tempo, que são as formas onde os intui” (HW10, §448). A intuição nada mais é que a unidade entre estes dois momentos (HW10, §449), entretanto, ainda sob a figura da objetividade. Nela o objeto é meu apenas em si, “só quando faço a reflexão de que sou eu quem tem a intuição, só então avanço até o ponto de vista da representação”⁷ (HW10, §449, adendo).

⁵ A inteligência é a terceira figura da individualidade na *Enciclopédia*. A primeira é a alma, a segunda é a consciência (HW10, §446, adendo).

⁶ “[E]m primeiro lugar, a inteligência tem um objeto imediato [a intuição]. Em segundo lugar, tem depois um material refletido sobre si mesmo, interiorizado/rememorado [a representação]. Enfim, em terceiro lugar, tem um objeto tanto subjetivo como objetivo [o pensamento]” (HW10, §445, adendo).

⁷ Este mesmo adendo aproxima e diferencia a intuição da consciência: “No sentido mais amplo da palavra, já se poderia dar o nome de intuição à consciência imediata ou sensível, considerada no §418. Porém (...) há que se fazer, entre essa consciência e a intuição, a distinção essencial de que a consciência sensível, em uma certeza não mediatizada, totalmente abstrata de si mesma, se refere à singularidade imediata do objeto, a qual incide em muitos lados, fora um do outro. Ao contrário, a intuição é uma consciência repleta da certeza da razão, e cujo objeto tem a determinação de ser algo racional; por conseguinte, não um singular, dilacerado em diversos lados dissociados uns dos outros, mas sim uma totalidade, uma plenitude coesa de determinações” (HW10, §449, adendo).

A intuição é o “começo do conhecimento” (ibidem, adendo) exatamente por ser “o despertar [da inteligência] para si mesma, sua interiorização/rememoração em si mesma” de forma “que não necessita mais dessa imediatez e do encontrar do conteúdo” (HW10, §450). Neste momento encontramos a representação, esta “intuição interiorizada/rememorada”, onde o conteúdo já aparece plenamente como “o seu”, como propriedade da inteligência (HW10, §451). Ora, se o conteúdo já lhe pertence, cabe à inteligência apenas evocá-lo sob a forma de uma imagem (*Bild*)⁸ (HW10, §451, adendo). Ora, intuir é criar para si mesmo uma imagem deste ente, uma imagem que é “o conteúdo da percepção enquanto o *seu*”, vale dizer, o eu tem a coisa como *sua coisa* ao intuí-la: “a imagem [é] o ser enquanto meu, enquanto suspenso” (GW8, p.186; 2006, p.154). De tal modo que o indivíduo terá as coisas em seu tesouro (*Schatze*) particular:

O homem é esta noite, este nada vazio, que contém tudo em sua simplicidade – uma riqueza (*Reichthum*) infinita de muitas representações, imagens, que não lhe ocorrem/vêm a mente no momento – ou que não são como atuais. Esta noite, o interno da natureza, que aqui existe – [o] puro si, – [uma] noite rodeada de representações fantasmagóricas (*in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht*), aqui surge pois uma cabeça ensanguentada, – ali, de repente, uma outra figura branca, e desvanecem ao mesmo tempo[.] – Enxerga-se esta noite quando se olha um homem nos olhos – uma noite que se torna assustadora, – aqui a noite do mundo agarra-se (*hängt*) defronte (*entgegen*) [a] um. (GW8, p.187; 2006, p.154)

O nome desta evocação é *Erinnerung*, o primeiro grau da representação, e que institui a imagem. Através dela

A imagem, que no poço da inteligência era só sua propriedade está agora em sua posse com a determinação da exterioridade. Está assim posta ao mesmo tempo, [como] diferenciável da intuição, e separável da simples noite em que inicialmente estava submersa. A inteligência é, desse modo, a potência que pode exteriorizar sua propriedade e não precisar mais da intuição externa para a existência dessa propriedade nela. Essa síntese da imagem interior com o ser aí rememorado é a representação propriamente dita, enquanto o interior tem também nele agora a determinação de poder ser posto diante da inteligência, de ter nela um ser aí. (HW10, §454)

O segundo grau da representação é a imaginação (*Einbildungskraft*) que “desprende o universal do objeto intuído e dá-lhe determinações que competem ao Eu”, produzindo conteúdos universais sob a forma de símbolos e signos. (HW10, §451,

⁸ Eis o ponto de partida da *Filosofia do espírito* de 1805-6: a intuição tem como “essência imediata (...) [o] saber de um ente (*Seyendes*)” (GW8, p.185; 2006, p.153).

adendo). Se há um local em que a abstração age é aqui na imaginação, que opera, esquematicamente, em quatro momentos:

- 1) ao fazer surgir a imagem do poço em que ela jazia, a imaginação acaba por determiná-la exatamente ao fazê-la exteriorizar-se num ser aí. Neste movimento a imaginação reproduz o conteúdo da imagem numa “representação universal, que serve de relação associativa das imagens”;
- 2) através desta associação de imagens é ‘encontrado’ um comum⁹ que, na realidade, é resultado da “potência negativa [do Eu] esmerilhando o ainda desigual nelas. De fato, essa força é a própria inteligência, o Eu a si mesmo idêntico, que por sua rememoração lhes dá imediatamente universalidade e subsume a intuição singular sob a imagem, já feita interior” (HW10, §455, anotação);
- 3) ao subsumir as representações singulares sob uma universal a imaginação descobre seu poder sobre as representações e é capaz de lhes associar um conteúdo próprio: “fantasia, imaginação simbolizante, alegorizante ou poética”, cujo produto, contudo, ainda não é plenamente determinado, mas dependente “do achado da intuição” (HW10, §456);
- 4) ao símbolo, à alegoria e à poesia faltam “o momento do ente (*Seienden*)” (HW10, §457); entretanto, a inteligência buscará no próprio símbolo este momento faltante o que será alcançado quando “o conteúdo da representação universal a ser confirmado só se conclui consigo mesmo no conteúdo da imagem que serve de símbolo”, ou seja, a representação universal se volta sobre si mesma e passa a valer imediatamente, ao abrir mão da imagem encontrada pela intuição. Mais corretamente, a representação universal toma o lugar da imagem intuída ao assumir, “num material arbitrariamente escolhido por ela”, uma forma intuível: eis o signo (HW10, §457, adendo).

De modo geral, a fantasia produz uma exterioridade adequada ao Eu, pois nela “a inteligência é implementada nela mesma como autointuição, de modo que seu conteúdo é tirado dela mesma” (ibidem). No signo este processo encontra seu ápice, pois mesmo a matéria a partir da qual este conteúdo é expresso é determinado pelo eu¹⁰:

Nessa unidade – que procede da inteligência – de uma representação autônoma e de uma intuição, na verdade a matéria da última é inicialmente algo recebido, algo imediato ou dado (...). Porém, nesta identidade a intuição não vale como representando positivamente e a si mesma [como é o caso do símbolo], mas como representando alguma outra coisa. É

⁹ Que pode ser um “lado particular do objeto elevado à forma da universalidade, como por exemplo, na rosa, a cor vermelha; ou o concretamente universal, o gênero, na rosa, a planta” (HW10, §456, adendo).

¹⁰ O signo designa a fala, que, por sua vez, expressa a subjetividade do eu. Voltaremos ao assunto.

uma imagem que recebeu em si mesma, como alma, uma representação autônoma: a sua significação. Essa intuição é o signo. (HW10, §458)

O dado fundamental da instituição do signo é a autonomia da imagem em relação à sua naturalidade, seu ser aí: “quando a inteligência significou algo, levou a cabo o conteúdo da intuição, e deu por alma ao material sensível uma significação que lhe é estranha” (HW10, §457, adendo). Estranheza que deve necessariamente ser levada em conta: “A arbitrariedade, aqui evidenciada, da ligação entre o material sensível e a representação universal tem por consequência necessária que se deve primeiro aprender a significação dos signos”¹¹ (ibidem). Contudo, a instituição do signo é indiscutivelmente um progresso¹²: “Enquanto significante, a inteligência demonstra, pois, um maior arbítrio e soberania no uso da intuição do que enquanto simbolizante” (HW10, §458, anotação). Nos *Cursos de Estética* encontramos a definição hegeliana de símbolo:

O símbolo em geral é uma existência exterior imediatamente presente ou dada para a intuição, a qual porém não deve ser tomada do modo como se apresenta de imediato, por causa dela mesma, mas deve ser compreendida num sentido mais amplo e mais universal. Por isso, devem ser distinguidas a seguir duas coisas no símbolo: primeiro o significado e depois a expressão do significado. Aquele é uma representação de um objeto, indiferente de qual conteúdo, esta é uma existência sensível ou uma imagem de qualquer espécie. (CEII, p.26)

Notamos que o símbolo é portador de uma ambiguidade: ele unifica a representação universal (o significado) a uma imagem ainda vinculada à existência imediata do objeto (a expressão do significado). Na realidade, “o símbolo é o caso mais visível de um problema geral denunciado pela filosofia hegeliana: a impossibilidade de fundar o sentido através da pressuposição de imediatidade de uma referência naturalizada”¹³ (SAFATLE, 2006, p.112). No símbolo, o apelo à referência é sempre

¹¹ Arbitrariedade que é explicitada na definição da FE: “nesse caso [a figura exterior] se comportaria como uma coisa subsistente, que em seu ser-aí passivo acolhesse tranqüilamente o interior, como algo estranho, tornando-o assim o signo desse interior; – uma expressão exterior contingente cujo lado efetivo seria para si carente de significado – uma linguagem cujos sons e combinações de sons não são a Coisa mesma, mas a ela vinculados através de arbítrio (*Willkür*), e para o qual seriam contingentes” (PG, p.230; FE, §313*).

¹² “O signo deve considerar-se como algo de grande” (HW10, §457).

¹³ Aí um dos fundamentos da ruptura com Schelling no início do Prefácio da FE: “Sei que pôr a verdadeira figura da verdade na cientificidade – ou, o que é o mesmo, afirmar que a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência – parece estar em contradição com uma certa representação e suas consequências, tão pretensiosas quanto difundidas na mentalidade de nosso tempo. (...) Com efeito, se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, o ser – não o ser no centro do amor do amor divino, mas o ser mesmo desse centro –, então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito. O absoluto

indeterminado, pois a “quantidade de configurações e formações” simbólicas é “completamente infinita”, ou seja, ela sempre desliza através do mau infinito da multiplicidade de perspectivas possíveis de apreensão: a cada angulação de meu olhar, o símbolo poderá fazer referência a um conteúdo diferente da angulação anterior.¹⁴ Por isso a linguagem simbólica pressupõe um texto anterior a ela, que permita escapar deste deslizamento: “a imagem sensível do triângulo em uma igreja cristã, por exemplo, pressupõe a existência de um texto escondido que nos permite passar do triângulo à trindade” (idem, p.113). Daí porque o “símbolo permanece essencialmente ambíguo quanto ao seu próprio conceito” (CEII, p.28). Já o signo “é uma intuição imediata qualquer, que representa um conteúdo totalmente outro do que tem para si mesma: a pirâmide, em que está transladada e conservada uma alma estrangeira” (HW10, §458, anotação), onde ambos – significado (a alma estrangeira) e sua expressão (a pirâmide) – são arbitrariamente determinados pelo eu. Vimos que a intuição tem a dupla forma do espaço e do tempo, projetados pela inteligência. Esta espaço-temporalidade é preenchida, num primeiro momento pela sensibilidade (a intuição); mas que tem, posteriormente, seu conteúdo substituído por um outro conteúdo, este determinado pela própria inteligência (o signo). A existência temporal da intuição, produzida pelo homem na fala é “o som, a exteriorização cabal que se faz conhecer”¹⁵. Este som, por sua vez, “se articula mais para as representações determinadas” e tem na “palavra e seu sistema, [n]a linguagem, [que] dão às sensações, intuições e representações um segundo ser aí, superior ao seu ser aí imediato; uma existência que vigora no reino da representação” (HW10, §459).

Como aponta Lebrun, “o advento da linguagem marca um progresso, não uma ruptura: definitivamente, a intuição, a imaginação e o signo dizem respeito à mesma abstração” (2006, p.82). Isso porque para Hegel a linguagem “só é aqui tomada em consideração segundo a determinidade peculiar enquanto é produto da inteligência – a de manifestar as representações da inteligência em um elemento exterior” (HW10, §459, anotação). Em relação ao eu e ao espírito, portanto, a linguagem aparece como o

não deve ser conceitualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão” (PG, p.13; FE, §6).

¹⁴ Alguns exemplos talvez nos ajudem: tomemos o leão como símbolo da coragem. No entanto, a coragem é apenas um de seus múltiplos atributos; ele é também forte, esguio, altivo, etc., podendo, portanto, ser o símbolo de quaisquer destas características. Mesmo se focarmos em apenas um destes atributos, ele pode mudar de significado conforme o contexto: a raposa pode ser símbolo da astúcia no sentido da inteligência; pode também ser o símbolo da astúcia no sentido da rapinagem.

¹⁵ “Assim como a vista se refere ao espaço que se tornou físico – à luz –, o ouvido se refere ao tempo que se tornou físico, o som” (HW10, §401).

elemento externo no qual ele pode se expressar, como o campo adequado à expressão da pura negatividade do eu¹⁶, mais especificamente, “a inteligência exterioriza-se imediata e incondicionalmente pela palavra” (ibidem, anotação). A palavra é o portador material da “carência fundamental da língua em geral: o nome (*Name*)” (ibidem, anotação). Este “enquanto ligação da intuição produzida pela inteligência com o seu significado é, antes de tudo, uma produção singular passageira; e a ligação da representação, enquanto algo interior, com a intuição, enquanto algo exterior, é ela mesma exterior” (HW10, §460). O nome, portanto, nada mais é que a figura externa do signo, “o sinal simples para a representação propriamente dita” (HW10, §459, anotação), onde o eu produz a exterioridade que lhe é adequada:

O verdadeiro lugar do signo é o que foi motivado: a inteligência, que como intuente engendra a forma do tempo e do espaço, mas que aparece como acolhendo o conteúdo sensível e formando para si representação [a partir] desse material, agora de si mesma dá a suas representações autônomas um ser aí determinado, utiliza como coisa sua o espaço e o tempo preenchidos – a intuição – cujo conteúdo imediato e peculiar elimina, e lhe dá outro conteúdo por significação e alma. (HW10, §458, anotação)

Os “nomes como tais, a saber, exterioridades por si mesmas sem sentido, que só tem significação como signos”, dão às linguagens semiológicas sua plena permeabilidade ao entendimento que “introjeta nelas suas categorias” produzindo o que há de “formal na língua”: a gramática (HW10, §459, anotação). Por isso mesmo Hegel pôde, ainda em Iena, definir a “linguagem como a força que dá de nomes (*die Sprache, als die Nahmengegebende Kraft*)” (GW8, p.189; 2006, p.156).

Se o som é a manifestação temporal do signo, a escrita “avança para o campo do intuir espacial imediato, no qual toma e produz signos. Mais precisamente, a escrita hieroglífica designa as representações por meio de figuras espaciais, e ao contrário, a escrita alfabética designa sons, que já são eles mesmos, sinais”¹⁷ (HW10, §459, anotação). Ora, se a fala já duplicava o ser aí da intuição, o alfabeto eleva ao quadrado esta autonomia do signo: “a escrita alfabética se compõe, portanto, de signos de signos, e de tal modo que dissocia os sinais concretos da língua falada, as palavras, em seus elementos simples, e designa esses elementos” (ibidem, anotação). Nela,

¹⁶ Mas a linguagem contém o eu em sua pureza; só expressa o eu, o eu mesmo” (PG, p.362; FE, §508).

¹⁷ Hegel não desenvolve o tema da origem das línguas, mas aponta que “pode-se sustentar que o comércio dos povos (...) suscitou, ao contrário, a necessidade da escritura alfabética e o seu nascimento” (HW10, §459, anotação).

a palavra, que é o modo peculiar à inteligência [e] mais digno de exteriorizar suas representações, é trazida à consciência, constituída em objeto da reflexão. Nessa atividade da inteligência com a palavra, esta é analisada; isto é, o significar é reduzido a seus poucos elementos simples (os gestos primitivos do articular [ie, os fonemas]¹⁸); são eles o sensível da palavra, levado à forma da universalidade, e que adquire nessa modalidade elementar, ao mesmo tempo, plena determinidade e pureza. (ibidem, anotação)

Os fonemas aparecem à intuição como elementos imediatos, mas, ao mesmo tempo, portadores de uma universalidade instaurada pelo eu:

O propriamente elementar mesmo não repousa tanto sobre uma simbólica que se refira a objetos externos, como sobre uma simbólica interna, a saber, a da articulação antropológica, enquanto é, por assim dizer, um gesto da exteriorização falante corporal. (ibidem, anotação)

Eis o “ponto de vista antropológico” a partir do qual “a forma (a gramática)” antecipa “o ponto de vista do entendimento” (ibidem, anotação). A partir desta reflexão, o eu toma a si mesmo (o som que ele produz) como o campo próprio de determinação do significado de sua fala, internaliza o movimento próprio ao símbolo e pode construir (instintivamente no início) sua língua a partir da lógica. Mesmo nesses “surdos começos inconscientes” o “instinto gramatical” já está em ação, moldando a linguagem para adequá-la ao entendimento (ibidem, anotação), num movimento que será reforçado com a introdução da escrita alfabética: é somente através da “elaboração” desta última que a língua falada “ganha a determinidade e pureza de sua articulação” – sendo que “a perfeição consiste aqui no *parler sans accent*” próprio aos europeus (ibidem). Isso é possível porque aqui o alfabeto surge da “análise imediata dos signos sensíveis” e, por isso, “o conteúdo no nome é simples para o espírito; também um signo imediato simples, que, enquanto é um ser para si mesmo, nada dá a pensar: só tem a determinação de significar e representar sensivelmente a representação simples como tal” (ibidem, anotação). Outro é caso nas línguas simbólicas, ali os hieróglifos nascem “da análise prévia das representações” (ibidem, anotação) que o §32 da FE nos apresenta:

Analisar uma representação, como ordinariamente se processava, não era outra coisa que suspender a forma de seu ser conhecido. Decompor uma representação em seus elementos ordinários é retroceder a seus momentos que, pelo menos, não tenham a forma da

¹⁸ Sigo a sugestão de Arantes: “valeria a pena aproximar a tese hegeliana e a tentativa teórica, que nela toma corpo, de explicar a natureza da linguagem unicamente por seu modo de ser sonoro” (ARANTES, 2000, p.264, nota 23).

representação já encontrada, mas constituam a propriedade imediata do Si. De certo, essa análise só vem a dar em pensamentos, que por sua vez são determinações conhecidas, fixas e tranqüilas. Mas é um momento essencial esse separado, que é também inefetivo; uma vez que o concreto, só porque se divide e se faz inefetivo, é que se move. A atividade do dividir é a força e o trabalho do entendimento, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta. (PG, p.29; FE §32)

Entre as linguagens simbólicas e semiológicas, portanto, a continuidade é garantida por esta “força maravilhosa cujo nome correto é: abstração em relação ao sensível” (SAFATLE, 2006, p.113). Ambas operam a partir de pensamentos separados “à força” do ente sensível: “A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima” (PG, p.29; FE, §32). Entre ente e representação passa um abismo análogo ao que separa o vivo do morto – e nesse sentido o alfabeto nada mais é a materialização deste momento evanescente que é o fonema, a petrificação deste momento de morte, de finitização do finito que é a fala. A violência própria ao esforço do entendimento (HW2, p.21) termina por instaurar uma imediatez tanto mais adequada ao eu quanto mais arbitrário é seu conteúdo. Tal arbitrariedade opera como o índice da diferença entre símbolo e signo: nos hieróglifos, apesar da maior proximidade à natureza sensível do ente, a arbitrariedade reside na determinação do ângulo correto para sua interpretação, abrindo espaço para todo tipo de esoterismo e misticismo; já nos signos a arbitrariedade é de outra ordem, o abismo entre significante e significado é mais profundo, e mesmo este último é determinado pelo eu.¹⁹

Deste trajeto, Arantes busca “tentar apontar (...) os traços de um certo domínio da idealidade abstrata do tempo” (ibid., p.259), a partir da análise da *Erinnerung* do singular intuído. Ora, ela

é apresentada por Hegel como uma atividade – e mais do que isso – como o órgão de uma apropriação: atividade que tem como uma de suas metas ‘tornar interior a imediatez’ (HW10, §451). Assim sendo, aquilo que é fixado, por ocasião da passagem da sensação e da intuição à representação, é o teor da presentidade (*Gegenwärtigkeit*). (ibid., p.260)

Desta interiorização-rememoração duas consequências são relevantes aqui: “primeiro, os conteúdos assim transformados adquirem em relação à inteligência uma

¹⁹ “Aprender a ler a escrever deve considerar-se como um meio de cultura infinito (...) que conduz o espírito do sensivelmente concreto à atenção para com o formal, à palavra sonora e aos seus elementos abstratos, e faz algo essencial [que é] fundar e deixar limpo no sujeito o solo da interioridade” (HW10, §459, anotação).

certa estabilidade, uma duração, em suma; segundo, ao contrário do que era requerido para a sensação e a intuição, o ‘presente imediato’ da coisa não é mais necessário” (ibid., p.261). Neste momento o signo intervém como a instância que opera, por um lado, o apagamento da matéria da sensação/intuição, por outro, o advento do arbítrio da inteligência: “O que importa salientar na atividade produtora de signos é o momento do domínio, da apropriação, que nela assume por assim dizer a forma de uma instrumentalização” (ibid., p.262). Já apontamos que trabalho e linguagem devem ser compreendidos como processos simétricos de exteriorização da autoconsciência, o que se manifesta na simetria entre instrumento e signo, compreendido ambos como tipos de *Mitte*: “Isto equivale a dizer, em poucas palavras, que a inteligência fabrica signos ao mesmo título que fabrica utensílios concretos, e que estes dois processos são suscetíveis de ser compreendidos segundo um esquema análogo” (ibid., p.264, nota 22). A nosso ver esta colocação requer uma correção: a partir de sua base natural comum – o impulso de formação – buscamos mostrar como trabalho e linguagem se articulam como os dois modos de exteriorização do indivíduo. Ambos são, pois, campos onde o entendimento atua, mas com efeitos contrários: o trabalho será abstraído e poderá ser substituído por um instrumento/máquina; a linguagem terá seu poder elevado ao quadrado pelo advento do signo com suas relações puramente diferenciais. No trabalho partimos da multiplicidade (carências) e caminhamos para o abstrato (valor); na linguagem partimos do abstrato (eu) e caminhamos para a multiplicidade (nomes). A respeito deste último ponto, propomos o seguinte quadro sintético:

Processo de abstração ou abstração em sua processualidade		
Momento	Trabalho	Linguagem
Quebra com a imediatez	Instrumento/máquina	Símbolo
Arbitrariedade	Dinheiro	Signo

Para cada carência há um objeto particular que a satisfaz; para produzi-lo é necessário um tipo específico de trabalho que se utilizará, no limite, de um instrumento/máquina também específico a este trabalho – assim como um bisturi é inútil se se quer assar um pão, um forno é inútil numa sala de cirurgia.²⁰ O instrumento/máquina surge da análise da carência e do bem que a satisfaz, da mesma

²⁰ Mesmo um trabalho/instrumento especializado que é utilizado em vários processos produtivos – como, por exemplo, a solda (que pode ser utilizada na construção civil, naval, automotiva, etc) – é dependente da matéria – não é possível soldar plásticos ou tecidos. Por isso esta diversidade de usos se aproxima do deslizamentos de sentidos próprio ao símbolo.

forma que o símbolo surge da análise do objeto a ser representado e da representação.²¹ Já o dinheiro é, na definição de Hegel, signo cujo significado é o valor – estabelecido pelo juízo das consciências trocantes –, o que nos aponta para uma linguagem própria aos bens trocados, mas uma linguagem peculiar, capaz de designar apenas uma coisa: a riqueza – neste língua, a única diferença possível é a quantitativa. No nível do espírito objetivo, é o contrato que opera tal síntese ao articular entre valor e vontade através do momento linguístico da estipulação.

Com o advento da linguagem semiológica e a adequação entre signo e representação conseguida pela análise dos fonemas (o que Arantes assinala como o acesso à cadeia falada),

ganham relevo e ajustam-se um ao outro dois aspectos que acabamos de evocar: uma espécie de domínio ou tomada de posse do tempo e um desinvestimento laborioso do conteúdo imediato e figurativo da intuição. Nesse nível, Hegel associa esse domínio do tempo à linguagem-falada. (ibid., p.264)

A espacialidade tridimensional do objeto designado é substituída pela unidimensionalidade temporal da fala fonética, tendo no som o suporte material mais adequado ao processo de concomitante permanência e desvanecimento do espírito (ibid., pp.266-7). De fato,

é precisamente o tempo, este ‘sensível não sensível’ que torna assim inteligível o ajustamento do som articulado, isto é, da fala, ao pensamento. Mas há um efeito ricochete: na fala sonora (...) anuncia-se uma primeira enformação da temporalidade imediata. (...) [P]or ser temporal e sonoro, o signo linguístico é capaz de contornar o esmigalhamento pontual do tempo, de organizá-lo, de ligar seu escoamento; tudo parece passar-se, pois, como se a cadeia falada encadeasse as sequências temporais de apropriação elementar do tempo. (ibid., p.268)

4. Memória e morte

O advento da prosa – advento intrincado, longo e penoso – implica “uma reconversão a uma nova autonomia do objeto” (ibid., p.198). Fundamentalmente ela implica numa consideração da “matéria ampla da efetividade segundo a relação intelectual (*veständig*) de causa e efeito, finalidade e meio e outras categorias do pensar

²¹ Lembremos da censura de Hegel a Leibniz: “Essa circunstância da significação analítica das representações, na escrita hieroglífica, que levou Leibniz a tê-la por superior à escrita alfabética, é antes a que contradiz a carência fundamental da língua em geral: o nome” (HW10, §459, adendo).

limitados, em geral segundo as relações da exterioridade e finitude” (CEIV, p.26). Particularmente no que diz respeito ao ofício do historiador, a prosa impõe restrições à fantasia: “O historiador não tem pois o direito de apagar estes traços característicos de seu conteúdo ou de transformá-los em outros, poéticos; ele deve narrar o que se apresenta e como se apresenta, sem interpretá-lo ou configurá-lo poeticamente” (CEIV, p.39). Numa palavra, a prosa impõe ao historiador “a lei da exatidão (*Richtigkeit*), uma vez que sua representação é definida pelo princípio da adequação (*Angemessenheit*)” (ARANTES, 2000, p.199). Mas isso ainda não é suficiente, pois “é ainda preciso acrescentar (...) a instância suplementar da maturação pela memória” (ibid., p.200).

Ao refletir sobre si mesma, a linguagem semiológica fecha-se num campo autônomo de representações que, por ser produto da inteligência, é de propriedade do eu e está imediatamente à sua disposição. Esta autonomia está fundada na arbitrariedade própria ao processo de abstração que tem como fundamento “a energia do pensar, do puro eu” (PG, p.29; FE, §32). O perigo aqui consiste na absolutização desta autonomia e na hipóstase deste momento negativo da liberdade: “a raciocinação é a liberdade [desvinculada] do conteúdo, é a vaidade [exercendo-se] sobre ele” (PG, p.48; FE, §58). Assim como no campo próprio ao trabalho, toda a dificuldade consiste em compreender como esta “abstração da abstração” toma forma, isto é, como Hegel opera a passagem da representação ao conceito, do entendimento à razão.²² Aqui, igualmente, este movimento se constituirá numa retomada do sujeito a partir desta exteriorização, desta alienação absoluta – retomada que será também uma recuperação do objeto e, com isso, suspensão da arbitrariedade do signo. No caso da linguagem, esta retomada será tarefa da memória. No nome a representação ganha sua figura exterior: “A rememoração (*Erinnerung*) desta exterioridade é a memória (*Gedächtnis*)” (HW10, §460). Eis a abstração da abstração: “Como memória, a inteligência percorre, com referência à intuição da palavra, as mesmas atividades da rememoração que percorre enquanto representação em geral, com referência à primeira intuição imediata” (HW10, §461). A suspensão da abstração é operada pelo desdobramento da *Erinnerung* – que no primeiro

²² Devemos ter sempre em mente que o entendimento não recobre por completo o campo da representação: “no sono só é excitado o interesse de nosso pensar representativo, e não do nosso pensar de entendimento. (...) Entendimento e razão – as modalidades do pensar propriamente dito – são ativos somente na vigília” (HW10, §398).

movimento é puramente formal – em seus dois sentidos: rememoração e interiorização.²³ Isso ocorre em três momentos:

1) a memória que conserva os nomes,

Fazendo [que seja] o seu aquela conexão que é o signo, elevando por essa rememoração a ligação singular a uma ligação universal, isto é, permanente, em que o nome e a significação estão objetivamente ligados para ela, e fazendo [que ela seja] uma representação, a intuição que o nome inicialmente é, de modo que o conteúdo, a significação e o signo são identificados, são uma representação [só]; e o representar, em sua interioridade concreta, é o conteúdo enquanto seu ser aí: é a memória que retém o nome. (HW10, §461)

Em Iena Hegel dirá que “a exercitação da memória é, por conseguinte, o primeiro trabalho, no despertar do espírito enquanto espírito – o dar, encontrar dos nomes é um arbítrio encontrador; na memória primeiro desvanece este arbítrio, [o] eu chegou ao ser” (GW8, p.193; 2006, p.159). Assim o nome se torna “a Coisa tal como ela está presente e tem validade no reino da representação” (HW10, §462).

2) a memória reprodutora, por sua vez, “tem e reconhece o nome da Coisa; e, com a Coisa, o nome sem intuição e imagem” (ibidem). O movimento aqui é de uma interiorização que completa o movimento prévio de exteriorização da inteligência: “O nome, como existência do conteúdo da inteligência, é a exterioridade da inteligência, e a interiorização (*Erinnerung*) do nome, como a intuição por ela produzida, é ao mesmo tempo a exteriorização (*Entäusserung*) na qual ela se põe no interior de si mesma” (ibidem). Ao libertar o nome da potência da imaginação, a inteligência abre o campo adequado para o advento do pensamento: na fala “a palavra desaparece no tempo”, no signo, ao contrário, ela “é mudada de algo exterior em algo interior, e conservado nessa forma modificada”. Deste modo,

as palavras se tornam um ser aí vivificante pelo pensamento, [adquirem um] ser aí [que] é absolutamente necessário aos nossos pensamentos; [pois] só sabemos de nossos pensamentos, só temos pensamentos determinados, efetivos, quando lhes damos a forma da objetividade, do ser distinto de nossa interioridade; é na verdade, como uma

²³ “Sabe-se que enquanto desprovida do desenvolvimento lingüístico da prosa, o exercício da lembrança vale como uma *Erinnerung* meramente formal, isto é, confinada as regiões aparentadas à representação nostálgica e à fantasia. Atividade teórica que permanece sob o véu indistinto de um passado emudecido a lembrança abstrata, por mais elevado que tenha sido o grau de sua evolução expressiva, carrega para a forma da recorrência. (...) Antes, contudo, colocando-se o nascimento da prosa da lembrança sob o signo de um despertar da consciência, de uma *Besinnung*, os sentidos da interiorização e da rememoração novamente se associam” (ROSA FILHO, 2009, p.332).

exterioridade tal que ao mesmo tempo leva a marca da suprema interioridade. Um exterior tão interior é só o som articulado, a palavra. (HW10, §462, adendo)

Hegel aponta que há uma compreensão equivocada do processo mnemônico: por ele depender de uma exteriorização prévia a memória é confundida com o processo de decorar²⁴, em que a ligação com a imaginação seria o essencial. Ao contrário “Enquanto a conexão dos nomes reside na significação, a ligação (*Verknüpfung*) desta com o ser, com o nome, é ainda uma síntese; e a inteligência nessa sua exterioridade, não retornou para si de modo simples” (HW10, §463). A dimensão semiológica funda a relação entre os nomes, mas ela não esgota a linguagem, pois esta ainda tem de se relacionar sinteticamente à coisa:

Mas a inteligência e o universal; a verdade simples de suas exteriorizações particulares e de seu apropriar levado a termo, é o suspender daquela diferença entre a significação e o nome. Essa suprema rememoração do representar é a suprema exteriorização da inteligência em que ela se põe como ser, o espaço universal dos nomes como tais, isto é, de palavras carentes de sentido. Eu, que é esse ser abstrato, enquanto subjetividade é o ao mesmo tempo a potência (*Macht*) sobre os diversos nomes, o laço (*Band*) vazio que fixa em si mesmo e mantém em ordem fixa a série dos nomes. Enquanto os nomes são apenas entes, e a inteligência em si mesma é aqui esse seu ser, ela é essa potência como subjetividade totalmente abstrata, – a memória que devido à exterioridade total em que os termos dessa série estão uns em relação aos outros, e [já que] ela mesma é essa exterioridade, embora subjetiva, é denominada mecânica. (HW10, §463)

3) eis o mecanismo próprio à memória, que permite ao indivíduo recitar um texto de cor sem que este lhe faça qualquer sentido. Aliás, tanto melhor será este recital quando mais carente de sentido for a memória, pois “a significação – a representação – que é evocada estorva a conexão mecânica, e confunde facilmente a recitação” (ibidem, anotação). Fato que causa espanto, pois neste movimento “o espírito essencialmente consiste em ser junto a si mesmo; mas aqui ele é enquanto exteriorizado nele mesmo: sua atividade é enquanto mecanismo”²⁵ (ibidem, anotação). Ora, o mecanismo é “a primeira forma da objetividade” (HW8, §195, adendo), e aqui a primeira forma da objetividade espiritual: “Um dos momentos o pensar, a objetividade, põe-se aqui, como qualidade própria da inteligência nela” (HW10, §463, anotação). O que geralmente é esquecido ao se falar da

²⁴ Hegel faz uso de um trocadilho intraduzível: em alemão decorar é *Auswendig zu lernen*. Isso lhe permite fazer uso do prefixo *aus-*, que indica a passagem para fora.

²⁵ Assim como no campo do trabalho, o processo de abstração implica no advento de uma ação inteiramente mecânica, implicando na possibilidade de substituição da atividade humana por uma máquina.

memória é que ela não consiste somente neste momento exteriorizado, objetivo, ao contrário, ela não existe sem o momento semiológico: “A inteligência, enquanto é memória mecânica, é em um só aquela mesma objetividade exterior e a significação” (HW10, §464). Mas enquanto é esta identidade – reconstituída a partir desta alienação extrema –, a memória já é pensamento, pensamento em sua figura externa, é verdade, mas ainda assim pensamento:

A memória enquanto tal é, ela mesma, o modo apenas exterior, o momento unilateral da existência do pensar; a passagem é, para nós ou em si, a identidade da razão e do modo de existência; essa identidade fez que a razão exista então em um sujeito como atividade sua: assim a memória é o pensar. (HW10, §464)

O pensamento consiste, portanto, no fechamento do círculo próprio à abstração: a inteligência é recognoscente (*wiedererkennend*); – ela conhece (*erkennt*) uma intuição imediata, na medida em que já é sua (HW10, §454); além disso, no nome conhece a Coisa (HW10, §462); agora, para ela, o seu universal é na dupla significação do universal como tal e do universal enquanto algo imediato ou ente, por conseguinte, como verdadeiro universal que é a unidade de si mesmo que alcança o seu outro, o ser. (HW10, §465). Com isso não apenas o pensamento adquire objetividade, mas a arbitrariedade própria ao entendimento se desvanece por completo uma vez que

aqui na memória depois que na intuição [ie, a identidade entre subjetivo e objetivo,] está antes de tudo como exterior, de modo a achar as determinações; e que na representação rememora dentro de si esse achado e faz dele o que é se o espírito se torna como memória, em si mesmo algo exterior, de modo que o seu parece como algo que é achado. (HW10, §463, anotação)

Deste modo o momento propriamente arbitrário do processo de abstração – a determinação do significado, do conteúdo do signo – é suspenso através da produção da imediaticidade própria ao nome pelo eu (o que implica num duplo processo de subjetivação da objetividade e de objetificação do sujeito): “A memória, dessa maneira, é a passagem para a atividade do pensamento, que não tem mais significação: isto é, o subjetivo não é algo diferente de sua objetividade, assim como essa interioridade é, nela mesma, ente” (HW10, §464). Assim como o pensamento (*Gedanke*) é antecipado memória (*Gedächtnis*) (ibidem), no campo da história igualmente a prosa tem sua tarefa encaminhada pela memória:

Onde o mundo prosaico permanece em eclipse, a rememoração derrapa, resolve-se em fantasia: ela sonha o passado. A consideração retrospectiva, para organizar a dispersão do passado e assimilá-lo, exige, como fundamento (além da regra de exatidão, do princípio

geral da adequação à significação e à determinação abstrata do conteúdo, que são específicos da prosa), um objeto sólido que seja, ao mesmo tempo, objeto de saber e meta da vontade: objeto que só o estado pode propor. (ARANTES, op.cit., p.200).

Eis, pois, a dupla condição para o advento da história: um objeto absoluto e o meio técnico – se com isso não se compreender o esquema clássico da finalidade externa – adequado para expressá-lo. Daí o duplo registro da ausência da história: Índia e China são sociedades sem história pois não possuem uma linguagem adequada para expressá-la, falta-lhes a prosa; a América do Norte, por sua vez, possui este meio técnico, mas não o “objeto sólido” que é o estado. No primeiro caso temos um presente que é mera repetição do passado; no segundo caso temos um futuro que é mera repetição do presente; em ambos, uma acumulação que consiste num mero empilhamento. Na dialética do senhor e do escravo vimos a dupla serviço e trabalho como processos que desenvolvem cada um uma destas funções:

Com efeito, a clareza da consciência e da história só podem surgir juntas. Uma certa imagem do passado, coerente e ativa, só se torna possível por obra de uma ruptura do imediato, de uma fissura que trabalha seu corpo monolítico: só com esta negação pode emergir a consciência do ser em si e para si – em outras palavras, a consciência só se instaura na medida dessa ruptura. (ibid., p.203)

A universalidade deste processo, por sua vez (Cap.4, seções 5 a 8), é garantida pela existência e tomada de consciência de um povo como um todo: “o advento do estado só pode coincidir com a gênese de uma memória coletiva, com a constituição das diversas formas sociais de retenção do passado, do domínio do devir temporal, de inscrição do pretérito no resultado atual” (ibid., p.201). De fato, “com a idade da prosa advém também uma socialização da memória que, por sua vez, é contemporânea de um deslocamento do interesse dos protagonistas políticos (...), por ocasião da constituição do estado como principal agente histórico”²⁶ (ibidem).

Falta, contudo, ainda um elemento para que possamos apreender a razão na história: o fim do estado. “Com o reino persa entramos finalmente (*erst*) no contexto da história. Os persas são o primeiro povo histórico, a Pérsia é o primeiro reino que é passado (*dass vergangen ist*)” (HW12, p.215). A contemplação das ruínas históricas da Pérsia aponta para a ultrapassagem da finitude e para o advento da boa infinitude:

²⁶ Uma das consequências desta conjunção é a mediação política entre acontecimento e sistema: “O Acontecimento e o Sistema intercambiam suas determinações pela mediação do político: o formigamento de acontecimento vem inscrutar-se em um sistema que poderíamos denominar história (mas já devolvida à verdade daquilo que ela sempre foi), e o sistema (que afinal sobrevém em sua completude) torna-se acontecimento” (ARANTES, op.cit., p.367).

Como vemos, à passagem lógica do finito ao infinito corresponde, no plano da história, o reconhecimento de uma ‘passagem histórica’ em todo desaparecimento – a ruína torna-se o sinal do advento de uma nova forma de racionalidade. (...) Neste sentido, o trabalho do conceito, que se opera através da meditação sobre as ruínas, aparece como o trabalho do luto. (ARANTES, op.cit., pp.209-10)

A este trabalho cabe “matar o morto”, ou seja, cabe “olhar o perecível com o olho do conceito”. O resultado desta ‘visada’ absoluta, por sua vez, “culmina, também, numa libertação” (ibid., p.210). Não foi esta a lição que Cristo legou ao mundo?

A morte do homem divino, como morte, é a negatividade abstrata, o resultado imediato do movimento, que só se consoma na universalidade natural. A morte perde essa significação natural na autoconsciência espiritual, ou seja, torna-se seu conceito indicado acima: a morte daquilo que imediatamente significa, do não-ser deste Singular, se transfigura na universalidade do espírito, que vive em sua comunidade, e nela cada dia morre e ressuscita. (PG, p. 545; FE, §784)

Na morte deste “mediador (*Mittlers*)” morre não apenas o seu ser aí natural, “mas morre também a abstração da essência divina” (PG, p.546; FE, §785). Assim o espírito não apenas sabe a si mesmo, mas é também espírito efetivo:

O espírito é isso, ao percorrer os três elementos de sua natureza, esse movimento através de si mesmo constitui sua efetividade; – o que se move é ele, ele é o sujeito do movimento, e ele é igualmente o mover mesmo, ou a substância através da qual passa o sujeito. (PG, pp.546-7; FE, §786)

5. Duplo regime de acumulação: história e ciência

O parágrafo que acabamos de citar continua:

O conceito de espírito já tinha vindo-a-ser para nós, ao entrarmos na religião; a saber, como o movimento do espírito certo de si mesmo que perdoa o malvado e com isso se despoja, ao mesmo tempo, de sua própria simplicidade e dura imutabilidade, ou seja, [como] o movimento em que o absolutamente oposto se reconhece como o mesmo, e esse reconhecer irrompe como o 'sim' entre esses extremos, – esse conceito [que] intui a consciência religiosa, à qual se revelou a essência absoluta: suspende a diferenciação (*Unterscheidung*) de seu si do seu [objeto] intuído; e como é sujeito, assim também é substância, e portanto ela mesma é o espírito, justamente porque é, e enquanto é, esse movimento. (PG, p.547; ibidem)

No trajeto fenomenológico, a religião estava presente em todas as figuras anteriores, “como consciência da essência absoluta em geral” que, contudo, “não

aparecia em si e para si mesma” como “autoconsciência do espírito” (PG, p.473; FE, §672). Na consciência ela aparecia como o supra-sensível; na autoconsciência como a dor sentida pela consciência infeliz em sua luta de reconquista da objetividade; já “O ser-aí imediato da razão, que para nós brota dessa dor, e suas figuras peculiares, não têm religião: porque sua autoconsciência se sabe – ou se busca – no imediato Presente” (ibidem; FE, §673). Na seção espírito a religião aparecia como “a religião do submundo” na eticidade imediata (PG, pp.473-4; FE, §674), se transforma na “crença no céu” através de seu processo de *Bildung* que culmina na “religião do iluminismo” (PG, p.474; FE, §675) e finalmente é retomada como conteúdo positivo na figura da moralidade (ibidem; FE, §676). Na realidade, a oposição mais concreta que se estabelece aqui é entre a seção espírito e a seção religião que se põem num relacionamento de consciência e autoconsciência.²⁷ Daí a importância da figura da boa consciência (*Gewissen*): ela é a “autoconsciência sendo junto de si”, isto é, ela tem o espírito universal não em si mesma, mas como objeto²⁸ (PG, p.475; ibidem). Aqui, ao contrário, nesta pura autoconsciência, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) se vê incluída, mas como “a figura e a roupagem de sua representação. Mas nessa representação não se atribui à efetividade seu pleno direito, a saber, o direito de não ser roupagem apenas, e sim um ser-aí livre independente” (ibidem; ibidem). A liberdade do ser aí é, pois, o que caracterizava as figuras anteriores ao advento do “espírito consciente de si mesmo” da religião (PG, p.476; ibidem). Com efeito,

este ser-aí consiste na totalidade do espírito enquanto expõe a si seus momentos como dissociando-se uns dos outros e cada um para si. Ora, [estes] momentos são: a consciência, a autoconsciência, a razão e o espírito, quer dizer, o espírito como espírito imediato, que não é ainda a consciência do espírito. Sua totalidade tomada em conjunto constitui o espírito em seu ser-aí mundano, em geral; o espírito como tal contém as figuras precedentes nas determinações gerais, nos momentos acima designados. A religião pressupõe todo o curso desses momentos, e é a totalidade simples ou o Si absoluto dos mesmos. (ibidem; FE, §679)

²⁷ “Na religião, o espírito sabedor de si mesmo é imediatamente sua própria autoconsciência pura. As figuras do espírito que foram consideradas, [A] – o espírito verdadeiro, [B] – o espírito alienado de si mesmo, e [C] – o espírito certo de si mesmo, – constituem, em conjunto, o espírito em sua consciência o qual, confrontando-se ao seu mundo, nele não se reconhece” (PG, pp.474-5; FE, §677).

²⁸ “Nela o espírito, *representado como objeto*, tem para si a significação de ser o espírito universal, que em si contém toda a essência e toda a efetividade. Contudo, o espírito não está na forma de livre efetividade ou da natureza que se manifesta de modo independente. Tem, sem dúvida, *figura* ou a forma do ser, enquanto é *objeto* da sua consciência; mas como esta na religião está posta na determinação essencial de ser consciência-de-si, é a figura perfeitamente translúcida para si mesma; e a efetividade que o espírito contém está nele encerrada – ou está supressa nele – justamente na maneira como dizemos ‘*toda a efetividade*’: trata-se da efetividade universal *pensada*” (PG, p.475; ibidem).

Estes quatro momentos são determinações, que, por sua vez, se dividem em figuras singulares:

o espírito desce de sua universalidade através da determinação para a singularidade. A determinação ou meio-termo é consciência, autoconsciência, etc. A singularidade, contudo, constituem-na as figuras desses momentos; elas apresentam, pois, o espírito em sua singularidade ou efetividade, e se distinguem no tempo; mas de tal modo que a figura seguinte contém nela as anteriores. (PG, p.477; *ibidem*)

A série sucessiva de suas aparições é, portanto, única e marcada pela temporalidade na qual ela se desdobra. De cada um destes momentos – consciência, autoconsciência, razão e espírito – “a figura determinada da religião extrai para seu espírito efetivo (...) aquela que lhe corresponde. A determinidade única da religião penetra por todos os lados de seu ser-aí efetivo, e lhes imprime esse caráter comum”²⁹ (PG, p.478; FE, §680). Vale dizer, a religião toma para si o supra-sensível da consciência, a infelicidade da autoconsciência, o submundo da eticidade imediata, o além da fé iluminista e a certeza da *Gewissen*:

Dessa maneira, agora se ordenam as figuras que tinham surgido até aqui, diversamente de como apareciam em sua série. (...) Na série considerada, cada momento aprofundando-se em si mesmo se modelava, dentro de seu princípio peculiar, em um todo; e o conhecer era a profundidade, ou o espírito, em que possuíam sua substância os momentos que para si não tinham subsistência alguma. No entanto, a partir de agora, essa substância se fez patente: ela é a profundidade do espírito certo de si mesmo, que não permite ao princípio singular isolar-se e fazer-se um todo dentro de si mesmo: ao contrário, reunindo e mantendo juntos todos esses momentos dentro de si, avança em toda essa riqueza de seu espírito efetivo, e todos os seus momentos particulares tomam e recebem em comum dentro de si a igual determinidade do todo. (PG, p.478; FE, §681*)

A liberdade do ser aí – que imprimia sua contingência à série fenomenológica até então considerada – se vê subtraída, em prol do automovimento do espírito certo de si mesmo que passa a constituir “sua verdadeira realidade efetiva” (*ibidem*; *ibidem*).

Se assim a serie única até aqui considerada, no seu desenrolar marcava nela com nós os retrocessos, mas retomava desses nós a marcha única para a frente, agora é como se estivesse quebrada nesses nós, os momentos universais, e rompida em muitas linhas. Essas linhas, reunidas em um único feixe, se juntam simetricamente, de modo que

²⁹ No capítulo anterior vimos como a família e a sociedade civil eram idealizadas respectivamente pela celebração do casamento e pelas relações de propriedade/contrato, ao mesmo tempo em que o estado as retomava como momentos subordinados pela sacralidade do casamento e pela honra corporativa.

coincidam as diferenças homólogas em que se moldou, dentro de si, cada linha particular.
(PG, p.478; FE, §681)

Na realidade, o processo que é posto em marcha aqui é de uma espécie de reefetivação deste espírito a partir da igualação abstrata e imediata entre “o espírito efetivo e o que se sabe como espírito, ou entre si mesmo como consciência e como autoconsciência”; de forma que o espírito encontrou sua verdade, mas ainda precisa efetivá-la: “Como porém a religião é aqui somente imediata, essa diferença ainda não retornou ao espírito” (PG, p.479; FE, §682). Retorno reefetivante que será feita de acordo com a lógica interna do espírito e consiste num preenchimento (*Erfüllung*) do ser dado imediatamente:

O espírito, que só se sabe imediatamente, é assim para si o espírito na forma da imediatez; e a determinidade da figura em que aparece para si, é a do ser. Na verdade, esse ser não é preenchido nem com a sensação nem com a matéria multiforme, nem com quaisquer outros unilaterais momentos, fins e determinações; senão que é preenchido com o espírito e é conhecido de si mesmo como toda a verdade e realidade efetiva. Tal preenchimento, dessa maneira, não é igual à sua figura: o espírito, como essência, não é igual à sua consciência. Só como espírito absoluto ele é efetivo, enquanto para si está também em sua verdade, como está na certeza de si mesmo, ou seja: os extremos em que se divide como consciência estão um para o outro na figura-de-espírito. (ibidem; ibidem)

Preenchimento que não é a criação

de uma natureza em geral; mas o que produz nesse movimento são as figuras como espíritos, que em conjunto constituem a plenitude (*Vollständigkeit*) de sua manifestação (*Erscheinung*); e este movimento mesmo é o devir de sua realidade efetiva completa (*vollkommen Wirklichkeit*) através de seus lados singulares, ou seja, através de suas realidades efetivas incompletas (*unvollkommen*). (PG, p.480; ibidem*)

Tais realidades efetivas incompletas são a religião natural, a religião da arte e a religião manifesta que, em seu conjunto, constituem a plenitude da manifestação do espírito. Na próxima seção voltaremos ao tema da plenitude e acabamento do sistema. O que nos interessa é apontar, primeiro, que aqui também a base material através da qual este preenchimento do ser dado imediatamente pela religião natural são o trabalho e a linguagem.³⁰ Segundo, enquanto “autoconsciência do espírito” (PG, p.473; FE, §672), a

³⁰ Uma análise rigorosa e completa deste papel negativo – enquanto suporte do conteúdo religioso – escapa ao tempo e às minhas forças nesta altura do desenvolvimento desta pesquisa. Contetamo-nos em apontar os momentos que consideramos os mais importantes. Partindo do artesão (*Werkmeister*) – plenamente imerso na natureza – e que age através de “um trabalhar instintivo, como as abelhas fabricam seus favos” (PG, p.486; FE, §691), produzindo uma obra não “preenchida pelo espírito”, mas que vale como “forma abstrata do entendimento” (ibidem; FE, §692), operando, pois, uma unificação dos “dois

religião acabará por desdobrar a seu modo os momentos da dialética do senhor e do escravo: o trabalho (e a linguagem) aparece(m) em suas duas primeiras realidades efetivas – religião natural e da arte³¹ – ao passo aquilo que na dialética do senhor e do escravo aparece como serviço é um dos momento centrais da religião manifesta.³²

momentos da combinação da figura natural e da figura autoconsciente” (PG, p.488; FE, §697). Unificação simbólica, onde a “figura animal é ao mesmo tempo uma figura suspensa, e se torna o hieróglifo de uma outra significação, a de um pensamento” (ibidem; FE, §695). Precisamente por isso, “Nessa obra cessa o trabalho instintivo que, em contraste com a autoconsciência, produzia a obra carente-de-consciência”, transformando-se de artesão em artista (ibidem; FE, §698). De fato, “a arte é o trabalho instintivo (*instinktitartige Arbeit*) que, submerso no ser aí, trabalha para dentro e para fora dele” retirando-o de sua naturalidade e produzindo a “arte absoluta”, onde “conceito e obra de arte produzida se saibam mutuamente como uma só e mesma coisa” (PG, p.492; FE, §702). A primeira forma desta obra de arte ocorre onde aquela “figura é aí como coisa em geral” (PG, p.493; FE, §706), tendo sido “rebaixada à significação de um outro; a um mero signo” (PG, pp.493-4; FE, §707). Aqui, “o que pertence à substância, o artista deu-o inteiramente à sua obra” (PG, p.495; FE, §708) de maneira a experimentar a si mesmo na obra através do juízo do público. “Enquanto a obra retorna ao artista como alegria em geral, o artista nela não encontra nem a dor de sua formação e criação, nem o esforço de seu trabalho. Pode também o público julgar ainda a obra, ou lhe oferecer sacrifícios; pode colocar nela, seja de que maneira for, sua consciência. Se o público se põe, com seu conhecimento, acima da obra, sabe o artista quanto seu ato vale mais que o entender e o falar do público. Se [ao contrário] se põe abaixo da obra, e nela reconhece sua essência que o domina, o artista se sabe como o senhor dessa essência./ A obra-de-arte requer, pois, um outro elemento de seu ser-aí; o deus exige uma outra saída (*Hervorgang*) que essa, em que da profundidade de sua noite criadora desaba no contrário, na exterioridade, na determinação da coisa carente-de-autoconsciência. Esse elemento superior é a linguagem, um ser-aí que é a existência imediatamente autoconsciente” (PG, pp.495-6; FE, §§709-10). Tanto no hino (ibidem; ibidem) quanto no oráculo (PG, p.496; FE, §711) o divino encontra um ser aí, mas é no culto (PG, p.498; FE, §714) que esta efetivação lhe é mais adequada, porque universal: “Aliás esse culto é, na verdade, uma ação efetiva; contudo sua significação só reside mais na devoção; o que pertence à devoção não é produzido objetivamente, assim como no gozo o resultado se defrauda de seu ser-aí. Portanto, o culto vai mais longe e compensa tal deficiência (*Mangel*) dando à sua devoção uma subsistência objetiva, por ser o culto o trabalho coletivo ou singular, que cada um pode desempenhar, e que produz a morada e o adorno do deus para honrá-lo” (PG, p.501; FE, §719). Particularmente na obra de arte viva que é “a festa (*Fest*) que o homem se dá em sua própria honra”, onde a estátua fixa ganha movimento através da corporeidade do atleta (PG, pp.504-5; FE, §725) e a linguagem “ganha seu conteúdo claro e universal” enquanto expressa “a glória de seu povo particular” (PG, p.505; FE, §726). Com efeito, “Os espíritos-dos-povos, que se tornam conscientes da figura de sua essência em um animal particular, confluem em um [espírito]; assim reúnem-se os peculiares belos espíritos-dos-povos em um único Panteão, cujo elemento e morada é a linguagem” (PG, p.506; FE, §727). Inicialmente devido ao poder numinoso dos aedos que ultrapassa o culto em seu canto da epopéia (PG, p.507; FE, §729) abrindo o caminho para a “linguagem superior” da tragédia (PG, p.510; FE, §733) que sua encenação teatral dá figura e movimento às oposições que perpassam a eticidade, alcançado a reconciliação no destino do herói (FE, §§734-42). Este último, por sua vez, ganha consciência da separação entre personagem e si efetivo (FE, §742) – que caberá à comédia desdobrar de um modo que beira a raciocinação (FE, §744) – até que a “consciência dialética” seja estabelecida através da idéias do belo e do bom (FE, §746) e a unidade adquira o conteúdo que lhe faltava nos cultos e mistérios (FE, §747). Na Religião manifesta tal será a encarnação do divino e sua morte operará a passagem especulativa.

³¹ Seu desenvolvimento garante a *Bildung* necessária para o advento da especulação: “Para que o verdadeiro conteúdo receba também sua verdadeira forma para a consciência, faz-se mister a mais alta formação cultural dessa consciência: há que elevar ao conceito sua intuição da substância absoluta, igualar, *para ela mesma*, sua consciência com sua consciência-de-si: - como para nós, ou *em si*, [já] ocorreu” (PG, p.32; FE, §765). Ademais, “A religião da arte pertence ao espírito ético, que mais acima vimos perecer no Estado de Direito, isto é, na proposição: 'o Si como tal, a pessoa abstrata é a essência absoluta’” (PG, p.522; FE, §750).

³² “A autoconsciência, ao abandonar-se conscientemente, conserva-se em sua exteriorização, e permanece o sujeito da substância; mas, justamente ao exteriorizar-se desse modo, tem ao mesmo tempo a

No entanto, é em outra questão que queremos centrar nossa análise: o rompimento da série una em muitas linhas ocasionado pelo advento da religião tem como paralelo a reordenação conceitual imposta pelo advento da acumulação de capital. A série única do desenvolvimento histórico das formas econômicas de sociedade – colheita, pastoreio e agricultura – é rompida em múltiplas linhas a partir do advento do capital – como um determinado tipo de gasto de capital: atividade extrativa, pecuária e agricultura – que são rearticulados como partes singulares de um todo. Duas consequências são de suma importância aqui: 1) é estabelecida outra forma de relacionamento com a finitude espaço-temporal³³ – lembremos das reflexões de Ricardo sobre a eternidade do capital fixo³⁴ – e 2) o estabelecimento da completude conceitual – o conceito de capital é uma estrutura semovente autônoma. Recorramos mais uma vez a Arantes:

Vimos a temporalidade da história, em Hegel, encontra sua forma na junção de dois procedimentos, de dois mecanismos de interiorização. O tempo histórico, tributário, por um lado, daquilo que podemos denominar uma interiorização do devir temporal intuído e, por outro, da possibilidade – garantida por esse processo duplamente determinado, de interiorização e objetivação, que é o trabalho – de infletir a experiência direta da sequência recorrente dos Agora, apareceu-nos assim como o lugar, o elemento de um processo de interiorização cumulativa. (op.cit., p.293)

Seria este o regime de acumulação instaurado pela experiência do Isto, em sua dupla forma do aqui e do agora, que abre a *Fenomenologia do espírito*?

É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história (*einfache Geschichte*) de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse resultado, que nela é o verdadeiro, e disso faz experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início. (PG, p.86; FE, §109)

É inegável que a experiência da certeza sensível põe em marcha uma estrutura espaço-temporal, mas que tipo de regime de acumulação é instaurado por esta estrutura,

consciência da substância. Ou seja: ao produzir mediante seu sacrifício a substância como sujeito, o sujeito permanece seu próprio Si” (PG, p.522; FE, §749).

³³ “Contudo, *passado* e *distanciamento* são apenas a forma imperfeita segundo a qual o modo imediato é mediatizado, ou posto universalmente. Só superficialmente esse modo está imerso no elemento do pensar, nele se conserva *como* uma modalidade sensível, e não faz um com a natureza do pensar mesmo. Só existe elevado ao *representar*, já que este é a união sintética da imediatez sensível e de sua universalidade, ou do pensar” (PG, pp.531-2; FE, §764).

³⁴ Em Marx esta questão aparece no Livro III de *O Capital* através das figuras antidiluvianas de capital: o capital comercial e o capital usurário.

uma vez que lhe falta o mecanismo da memória? Simples história³⁵, mas não história efetiva:

quão injustificado seria subestimar o alcance teórico da distância que separa o Presente (*Gegenwart*) (...) do conceito de Agora (*Jetzt*), que, justamente, como vimos, na condição de Isto absoluto do tempo, não escapa às dificuldades que caracterizam o inefável. Será preciso multiplicar as distinções, introduzir uma terceira instância ao lado do presente finito da série temporal e do Presente absoluto da eternidade e falar de um Presente histórico (dotado, portanto, de uma espécie de duração), aumentando assim a ambiguidade da *Gegenwärtigkeit*? (ARANTES, 2000, p.330, nota 33)

A nosso ver é precisamente esta presentidade histórica que a *Fenomenologia do espírito* tematiza, fazendo de seu trajeto a rememoração desta história do espírito pelo indivíduo.³⁶ Rememoração que não é a única forma de conservação (*Aufbewahrung*) possível:

A meta, o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito, tem por seu caminho a recordação dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-aí livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a ciência do saber que-se-manifesta. (PG, p.564; FE, §808)

Dupla conservação – duplo regime de acumulação –, dupla figura do sistema: No que concerne a relação exterior, a primeira parte do sistema da ciência, que compreende a *Fenomenologia*, devia ser seguida de uma segunda parte compreendendo a *Lógica* e as duas ciências reais (*realen Wissenschaften*) da filosofia, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, o que teria realizado o sistema da ciência. (HW5, p.18)

6. O fim do trabalho

A religião, contudo, não atinge o saber absoluto, pois, encontra-se ainda no reino da representação, uma vez que “embora o espírito certamente alcance na religião

³⁵ Simples história ou não história?

³⁶ “O que esta *Fenomenologia do Espírito* apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente – ou o espírito imediato – é algo carente-de-espírito: a consciência sensível. (...) A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito autoconsciente na sua formação cultural. (...) O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem no entanto ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado” (PG, pp.26-7; FE, §§27-8).

revelada sua figura verdadeira, justamente figura mesma e a representação ainda são o lado não superado (*unüberwundene*), do qual o espírito deve passar ao conceito, para nele dissolver totalmente a forma da objetividade” (PG, p.480; FE, §683). Esta dissolução da objetividade é alcançada plenamente através daquele preenchimento do ser pela religião. Assim o espírito pode ultrapassar a forma da representação:

o que na religião era conteúdo ou forma do representar de um outro, isso mesmo é aqui agir próprio do si: o conceito o obriga³⁷ a que o conteúdo seja o agir próprio do si; pois esse conceito é, como vemos, o saber do agir do si dentro de si como saber de toda a essencialidade e de todo o ser-aí: o saber sobre este sujeito como [sendo] a substância, e da substância como [sendo] este saber de seu agir. (PG, p.556; FE, §797)

Daí surge o saber absoluto, onde “o espírito que se sabe em figura de espírito, ou seja, é o saber conceituante”, isto é, o momento de igualdade entre autoconsciência e consciência, entre certeza e verdade, o que significa que “o conteúdo recebeu a figura do si”. Neste momento a *Fenomenologia* chega a seu fim: “O espírito, manifestando-se à consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a ciência. (ibidem; FE, §798). “O espírito (...) é a ciência”, eis a meta da *Fenomenologia*. Meta que, para ser atingida, exige do espírito a finalização de seu trabalho:

Mas no que concerne o ser aí desse conceito, a ciência não se manifesta no tempo e na efetividade antes que o espírito tenha chegado a essa consciência sobre si mesmo. Como o espírito que sabe o que ele é, não existe antes, aliás não existe em parte alguma, senão depois do cumprimento do trabalho (*Vollendung der Arbeit*) de dominar sua figuração imperfeita, de se criar para a sua consciência a figura de sua essência, e dessa maneira, igualar sua autoconsciência com sua consciência. O espírito sendo em si e para si, diferenciado em seus momentos, é saber sendo para-si, o conceituar em geral, que como tal não atingiu ainda a substância; ou seja, não é saber absoluto em si mesmo. (PG, p.557; FE, §800)

Uma vez completo e acabado o trabalho de dominação de sua figuração imperfeita, o espírito pode, finalmente, expor-se de acordo consigo mesmo:

Somente sobre este caminho que se constrói a si mesmo (*selbts konstruierenden Wege*), afirmo eu, a filosofia é capaz de ser ciência objetiva e demonstrável. – Desta forma busquei apresentar a consciência na *Fenomenologia do Espírito*. A consciência é o espírito enquanto saber concreto, e de fato inibido (*befangenes*) na exterioridade; mas o

³⁷ Paulo Meneses usa a etimologia latina do termo obrigar (*ob-ligare*) para justificar sua tradução de *verbinden*.

movimento progressivo (*Fortbewegung*) deste objeto baseia-se somente, como o desenvolvimento de toda vida natural e espiritual, na natureza das essencialidades puras, que constituem o conteúdo da lógica. A consciência, enquanto o espírito que se manifesta, o qual se livra em seu caminho de sua imediatez e concretude externa, advém saber puro, que toma estas essencialidades puras mesmas, como são em si e para si, como objeto. Elas [as essencialidades puras] são os pensamentos puros, o espírito que pensa sua essência (*der sein Wesen denkende Geist*). Seu automovimento é sua vida espiritual e é aquele por meio do qual a ciência se constitui e da qual é exposição. (HW5, p.17)

Darstellung que, como vimos, impõe um novo regime de acumulação – a partir da autoarticulação do pensamento puro – e não mais a partir do trabalho do espírito:

Em outros termos: para a economia especulativa, se ousamos falar assim, o princípio da economia do tempo não é pertinente. Tão logo acedemos ao conceito da história como trabalho do espírito, todas as noções que permitiam elaborá-lo sofrem, por assim dizer, uma permutação de signo: o tempo, a pena, o dispêndio, todas essas determinações da vida finita não convêm aqui” (HW18). Vale dizer que, fora daqui [ie, fora da ciência do saber que se manifesta], em todas as outras partes, essas determinações eram decisivas, que era preciso lançar o tempo (desraigado de seu solo natural) e a pena na conta do advento do trabalho. (ARANTES, op.cit., p.287)

Trabalho que, uma vez completo, é suspenso junto com todas as determinações da finitude com as quais ele é o modo por excelência de relacionamento:

O movimento, que faz surgir a forma de seu saber de si, é o trabalho que o espírito executa como história efetiva. A comunidade religiosa, enquanto é inicialmente a substância do espírito absoluto, é a consciência tosca que tem um ser-aí tanto mais bárbaro e rude, quanto mais profundo é seu espírito interior; e tanto mais duro trabalho [tem] seu si obtuso com sua essência; com o conteúdo, para ele estranho, de sua consciência. Só depois que renunciou à esperança de suspender o ser-estranho de uma maneira exterior, isto é, estranha, é que volta a si, porque a maneira estranha suspensa é o retorno à autoconsciência: volta a si mesma, a seu próprio mundo e [a seu] presente; descobre-os como propriedade sua, e assim deu o primeiro passo para descer do mundo-intelectual, ou melhor, para vivificar com o si efetivo o elemento abstrato desse mundo. (PG, p.559; FE, §803)

Com efeito, este movimento “é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que o atinge no fim” (PG, p.559; FE, §802). Circularidade que, como

sabemos, é a imagem mais adequada – apesar de ser ainda uma imagem e, portanto, invariavelmente inadequada³⁸ – da completude lógica:

Essa relação do tempo à circularidade do método circunscreve, de uma só vez, o lugar de sua inserção e o lugar de sua desapareição: a suspensão da pressuposição temporal sobrevém no momento da cristalização do saber absoluto. A forma temporal só é inelutável enquanto o espírito não capta o seu conceito puro: só se impõe em sua necessidade ao espírito ‘que ainda não está acabado (*vollendet*) no interior de si mesmo (PG, p.558; FE, §801), que ainda não atingiu sua perfeição (*Vollendung*) (PG, p.559; FE, §802), a qual por sua vez só se torna efetiva ao termo de um caminhar igualmente completo (*vollständig*) (PG, p.31; FE, §34). *Vollendung, Vollständigkeit*: propriedades que designam a natureza mesma do saber absoluto. A sorte da condição temporal permanece ligada, pois, ao acabamento do processo e à completude do saber.³⁹ (ARANTES, op.cit., p.360)

À parte a “obsessão da clausura, do fechamento, do acabamento” que perpassa o sistema hegeliano, Arantes insiste que a neutralização do tempo “designa antes de tudo a suspensão da hipoteca da abstração (em outros termos, a exterioridade que afeta a negatividade do conceito) que pesava sobre o curso da história”. A mera sucessão empírica dos acontecimentos que marca a progressão sensível do tempo “não indicam senão o modo abstrato da efetuação do espírito” (ibid., p.364). Abstração que em sua processualidade é a condição negativa, mas necessária, não apenas da eticidade (ROSA FILHO, 2009, p.180), mas também do saber absoluto. Abstração que tem como resultado a transformação do mundo em propriedade do espírito (PG, p.559; FE, §803):

Os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica só se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria correntes do senso comum, mas um conhecimento cultivado e completo; não é a universalidade extraordinária dos dotes da razão que se corrompe pela preguiça e soberba do gênio; mas sim, é a verdade que se desenvolveu até sua forma genuína, e é capaz de ser a propriedade de toda a razão autoconsciente. (PG, p.57; FE, §70)

Enquanto origem da noção de trabalho que permite esta apreensão, a economia política continua, mesmo aí, subordinada ao direito:

Na exigência da purificação dos impulsos está a representação geral de que eles sejam libertados da forma da sua determinidade natural imediata e do que há de subjetivo e contingente no conteúdo, e, assim, reconduzidos à sua essência substancial. O que há de

³⁸ O que faz Hegel sugerir que o sistema da ciência é um círculo de círculos (HW8, §15).

³⁹ Em artigo ainda não publicado, Leda Paulani e eu buscamos mostrar como esta questão aparece em *O Capital*.

verdadeiro nesta exigência determinada é que os impulsos venham a ser o sistema racional das determinações da vontade; apreendê-los, assim, a partir do conceito, é o conteúdo da Ciência do Direito. (HW7, §19)

Conclusão

Começamos nosso trajeto com uma análise da economia política, terminaremos com uma análise do papel do trabalho na apresentação do conceito do espírito no início do terceiro volume da *Enciclopédia* (§§377-86). Hegel inicia a filosofia do espírito estabelecendo a natureza do conhecimento deste: “O conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto o mais alto e o mais difícil” (HW10, §377). Tal dificuldade advém do fato de que “aqui não temos mais de tratar com a idéia lógica simples, relativamente abstrata, mas com a forma mais concreta, a mais desenvolvida que a idéia alcança na efetivação dela mesma”. O ponto que nos interessa é notar que “Também o espírito finito ou subjetivo, [e] não simplesmente o espírito absoluto, deve ser compreendido como uma efetivação da idéia” (HW10, §377, adendo). É precisamente na relação entre espírito e seu ser aí, sua exterioridade, que o trabalho tem seu lugar:

Essa suspensão da exterioridade – suspensão que pertence ao conceito do espírito – é o que temos chamado sua idealidade. Todas as atividades do espírito nada são a não ser maneiras diversas de recondução do que é exterior à interioridade que é o espírito mesmo; e só mediante essa recondução, mediante essa idealização e ou assimilação do exterior, vem a ser e é o espírito. (HW10, §381, adendo)

Tanto o trabalho como a linguagem foram apresentados como aquele desdobramento que só ocorre no homem do processo de assimilação do organismo em seu momento de impulso de formação. Vimos também que é o momento de refreamento do desejo, de adiamento da satisfação, que permitia ao homem separar o consumo-satisfação do consumo-produção, apreendendo conscientemente estes momentos em sua diferença e permitindo a introdução da idéia na matéria – através do processo de dar forma/elaboração (*Formierung/Formgebung/Bearbeitung*). Processo que tem no eu seu polo de efetivação:

Esse ser junto a si do eu, em sua diferenciação é sua infinitude ou idealidade. Essa idealidade, porém, só se verifica na relação do eu com a matéria infinitamente multiforme que se lhe contrapõe. Quando o eu o abarca, esse material se torna ao mesmo tempo contaminado e transfigurado pela universalidade do eu; perde sua subsistência singularizada, autônoma e recebe um ser aí espiritual. (ibidem, adendo).

Em relação a passagem da natureza ao espírito, portanto, o trabalho desempenha a função de assimilá-la e idealizá-la ao negar sua exterioridade:

Essa idealização tem uma figura unilateral no espírito finito que põe fora dele a natureza; aqui, à atividade de nosso querer, como também de nosso pensar, contrapõe-se um material exterior, que, indiferente perante a alteração que empreendemos com ele, experimenta de modo totalmente passivo a idealização de que assim participa. (ibidem; adendo)

Através da noção de consumo produtivo a economia política fornece a Hegel, pois, uma estrutura que lhe permite articular a passagem da natureza ao espírito – através da assimilação e idealização desta – e deste de volta para a primeira – através da posição de uma estrutura reflexiva que dinamiza o desenvolvimento conceitual retroativamente. De maneira análoga a Ricardo em sua análise do capital, Hegel aponta que esta autoprodução do espírito passa a valer retroativamente para a natureza: “O manifestar (...), enquanto manifestar do espírito que é livre, é [o] pôr da natureza como de seu mundo; um pôr que como reflexão é ao mesmo tempo [o] pressupor do mundo como natureza autônoma”²³³ (HW10, §384). Assim sendo, a natureza não deve mais ser compreendida mais como se fosse “o absolutamente imediato, primeiro”, mas ao contrário, ela é “antes, posta pelo espírito que é o absolutamente primeiro” (HW10, §381, adendo). Deste modo o espírito põe plenamente sua liberdade através de sua automanifestação – num movimento que consiste num “criar do mundo como ser do espírito, no qual ele se proporciona a afirmação e verdade de sua liberdade”²³⁴ (HW10, §384).

Enquanto ciência da automanifestação do espírito, a filosofia deve acompanhar este processo através do qual ele “não se perde nesse outro, mas antes nele se conserva e se efetiva; ali estampa seu interior, faz do outro um ser aí que lhe corresponda” (HW10, §383, adendo). O que é feito através de três momentos: a) como espírito subjetivo; b) como espírito objetivo e c) como espírito absoluto (HW10, §385). Aqui também a noção de trabalho fornecida pela economia política aparece de maneira decisiva – mas inversa àquela desempenhada na natureza. Quando a ação do espírito se volta aos produtos não-naturais, já produzidos pelo espírito, outra relação se estabelece:

²³³ “[O] pensar filosófico reconhece que a natureza não é simplesmente idealizada por nós; que o seu ‘fora um do outro’ não é algo totalmente insuperável para ela mesma, para sue conceito, mas que a idéia eterna imanente à natureza, ou – o que é o mesmo – o espírito sendo em si, trabalhando em seu interior, efetua ela mesma a dealização, a suspensão do ‘fora um do outro’, porque essa forma de seu ser aí está em contradição com a interioridade de sua essência” (HW10, §381, adendo).

²³⁴ “[A] liberdade efetiva não é algo sendo de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade. (...) O desenvolvimento total do espírito apresenta somente o ‘fazer-se livre’ do espírito de todas as formas de seu ser aí que não correspondem a seu conceito: uma libertação que ocorre porque essas formas são transformadas em uma efetividade perfeitamente apropriada ao conceito do espírito” (HW10, §382, adendo).

Mas no espírito que produz a história mundial ocorre outra relação. Pois já não se situa, de um lado, uma atividade exterior ao objeto, e de outro, um objeto simplesmente passivo; mas a atividade espiritual dirige-se a um objeto ativo em si mesmo – a um objeto que elaborou a si mesmo para [ser] aquilo que deve ser produzido por aquela atividade; de modo que na atividade e no objeto está presente um só e o mesmo conteúdo. Assim, por exemplo, o povo e época sobre os quais se exerceu a atividade de Alexandre e César, como sobre seu objeto, haviam se tornado, por si mesmos, capazes da obra que tinha de ser cumprida por aqueles indivíduos: o tempo tanto criou, para si, aqueles homens como foi criado por eles; tanto foram os instrumentos do espírito de seu tempo e de seu povo quanto, inversamente, seu povo serviu de instrumento àqueles heróis para o cumprimento de suas façanhas. (HW10, §381, adendo)

Tanto no instrumento – que encarna a razão no plano da efetividade –, quanto no povo, a consciência individual passa no universal, fazendo de sua atividade a atividade de todos (HW10, §551). Especialmente pela posição do estado organicamente estruturado em famílias, estamentos e corporações, os atos individuais passam a ter uma significação universal ao fazer parte da história mundial, pavimentando o acesso ao absoluto (HW10, §552).

1. Bibliografia principal

Obras de Hegel em alemão consultadas:

HEGEL, G.W.F., *Gesammelten Werke*, Hamburg: Felix Meiner, 1968.

_____. *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Phaenomenologie des Geist* (1807), Hamburg: Felix Meiner, 1952.

_____. *Briefe von und and Hegel*, Hamburg: Felix Meiner, 1952.

Edições em português consultadas:

HEGEL, G.W.F., *Cursos de Estética I, II, III e IV* (1835), São Paulo: Edusp, 1999/2000/2002/2003 (trad.: Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle).

_____. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling* (1802), Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003 (trad.: Carlos Morujão).

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), São Paulo: Edições Loyola, 1995, 1997 e 1995 (trad.: Paulo Meneses e Pe. José Machado).

_____. Esboços sobre Religião e Amor (1797/98), in *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Ano 2º, N.º 03 (Dezembro, 2005), disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev03trad.htm> (comentário e trad.: Erick C. De Lima).

_____. *Fé e Saber* (1802), São Paulo: Hedra, 2007 (trad.: Oliver Tolle).

_____. *Fenomenologia do Espírito* (1807), Petrópolis: Vozes, 2002 (trad.: Paulo Meneses).

_____. *Filosofia da história*, Brasília: UNB, 1995 (trad.: Maria Rodrigues e Hans Harden).

_____. Fragmento 22 do Jenaer Systementwürfe I (1803/04), in *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 5, nº8, (Junho, 2008), pp. 75-98, disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/reh8/erick.pdf> (comentário e trad.: Erick C. De Lima).

_____. Fragmento de um Sistema (1800), in *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo: FFLCH-USP, nº10, 2007 (comentário e trad.: Erick C. De Lima).

_____. Fragmento de um Sistema (1800), in BECKENKAMP, J., *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre, 2004 (comentário e trad.: Joãozinho Beckenkamp).

_____. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio – Introdução, in *Analytica*, vol.1, nº2, 1994a (trad.: Marcos Lutz Müller).

_____. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio – 2ª Parte: A Moralidade – 3ª Seção: O bem a consciência moral, in: *Idéias*, Campinas: IFCH-Unicamp, ano 1, nº2, 1994b (trad.: Marcos Lutz Müller).

_____. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio – 3ª Parte: A Eticidade – 2ª Seção: A Sociedade Civil, in: *Textos Didáticos*, Campinas: IFCH-Unicamp, nº21, 2000 (trad.: Marcos Lutz Müller).

_____. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio – 3ª Parte: A Eticidade – 2ª Seção: O Estado, in: *Textos Didáticos*, Campinas: IFCH-Unicamp, nº32, 1998 (trad.: Marcos Lutz Müller).

_____. *O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo alemão* (1796), in BECKENKAMP, J., *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre, 2004 (comentário e trad.: Joãozinho Beckenkamp).

_____. *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural* (1802), São Paulo: Loyola, 2007 (trad.: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino).

Edições em francês consultadas:

_____. *Correspondance* (3 volumes), Paris: Gallimard, 1962 (trad.: J. Carrère).

_____. *La Positivité de la Religion Chrétienne* (1795/96), Paris: P.U.F., 1983 (trad.: G. Planty-Bonjour).

_____. *L'Esprit du Christianisme et son Destin*, Paris; Vrin, 1988 (trad.: J. Martin).

_____. *Naissance de la Philosophie Hégélienne de l'État* [Jenaer Systementwürfe III] (1805/06), Paris: Payot, 1984 (trad.: J. Taminiaux).

_____. *Philosophie du droit*, Paris: Vrin, 2003 (trad.: J.P.Kervegan).

_____. *Système de la Vie Éthique* (1802/03), Paris: Payot, 1976 (trad.: J. Taminiaux).

Edições em inglês consultadas:

_____. *Early Theological Writings*, Chicago: C.U.P., 1948 (trad.: T.M.Knox).

Edições em espanhol consultadas:

_____. *Filosofia Real* [Jenaer Systementwürfe III] (1805/06), Madrid: Fondo de Cultura Economica, 2006 (trad. e ed.: Jose Maria Ripalda).

Obras de Smith consultadas:

SMITH, A., *Essays on Philosophical Subjects* (1795), Oxford: Clarendon Press, 1980.

_____. *Lectures on Jurisprudence* (1896), New York: Sentry Press, 1964 (edição de Cannan referente ao curso do ano de 1766).

_____. *Lectures on Rethoric and Belles-Lettres*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

_____. *Theory of Moral Sentiments* (1759), Oxford: Clarendon Press, 1976.

_____. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations* (1776), Oxford, Clarendon Press, 1976.

_____. *Teoria dos Sentimentos Morais*, São Paulo: Martins Fontes, 2002 (trad.: Lya Luft).

Obras de Steuart consultadas:

STEUART, J., *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (2 Volumes), Chicago: Chicago University Press, 1966.

_____. *The Collected Works of James Steuart* (7 Volumes), London: Routledge/Thoemmes, 1995.

Obras de Kant consultadas:

KANT, I., *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798), São Paulo: Iluminuras, 2006 (trad.: Clélia Aparecida Martins).

_____. *Anthropologie*, Paris: Vrin, 2008 (trad.: M. Foucault)

_____. *Crítica da Razão Pura* (1781/1787), Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2008 (trad.: M.P. dos Santos & A.F. Morujão).

_____. *Crítica da Razão Prática* (1788), São Paulo: Martins Fontes, 2008 (trad.: Valerio Rohden).

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790/1793), Rio de Janeiro: Forense, 2008 (trad.: Valerio Rohden e António Marques).

_____. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1794), São Paulo: Brasiliense, 1986 (trad.: Ricardo Terra).

2. Bibliografia secundária

Obras de filosofia utilizadas:

ARANTES, P., *Hegel – A Ordem do Tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.

_____. *Ressentimento da Dialética*, São Paulo: Paz e Terra, 1996.

BECKENKAMP, J., *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre:EDIPUCRS, 2004.

_____. *O jovem Hegel – Formação de um sistema pós-kantiano*, São Paulo : Loyola, 2009.

BOURGEOIS, B., *Études hégéliennes*, Paris : P.U.F., 1992.

_____. *Hegel à Frankfurt*, Paris: Vrin, 1970.

_____. *Hegel - Os Atos do Espírito*, São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803) – Commentaire*, Paris: Vrin, 1986.

_____. *O Pensamento Político de Hegel*, São Leopoldo: Unisinos, 2000.

DICKEY, L., *Hegel – Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*, Cambridge: C.U.P., 1987.

FAUSTO, R., *Dialética Marxista, Dialética Hegeliana: a Produção Capitalista como Circulação Simples*, São Paulo: Brasiliense, Coleção Oficina de Filosofia, 1997.

_____. *Marx: Lógica e Política, Investigações para a Reconstituição do Sentido da Dialética*, Tomo I, Tomo II, São Paulo: Brasiliense, 1983, 1989, Tomo III, São Paulo: Editora 34, 2002.

FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966.

_____. *As palavras e as coisas*, São Paulo : Martins Fontes, 1987.

GIANNOTTI, J.A., *Trabalho e Reflexão*, São Paulo: Brasiliense, 1983.

HONNETH, A., *La Société du Mépris*, Paris: Éditions la Découverte, 2006.

_____. *Luta por Reconhecimento*, São Paulo: 34, 2003.

_____. *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Philipp Reclam, 2001.

_____. *Sofrimento de indeterminação*, São Paulo: Esfera pública, 2007.

HYPPOLITE, J., *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo: Discurso, 2003.

JARCZYK, G. & LABARRIÈRE, J.P., *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Paris: Aubier, 1989.

_____. *Les premiers combats de la reconnaissance*, Paris: Aubier, 1987.

LEBRUN, G., *A paciência do conceito*, São Paulo: Unesp, 2006.

_____. *A filosofia e sua história*, São Paulo: Cosac Naif, 2007.

_____. *Kant et la fin de la methaphisique*, Paris: Armand Colin, 1970.

_____. *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *L'envers de la dialectique*, Paris: Seuil, 2004.

_____. *O avesso da dialética*, São Paulo: Cia das Letras, 1988.

_____. *Passeios ao léu*, São Paulo: Brasiliense, 1983.

LIMA, E. C., *Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*, tese de doutorado, Campinas: IFCH-UNICAMP, 2006.

LUKÀCS, G., *Der junge Hegel* (2 Bände), Ulm: Suhrkamp, 1973.

MONZANI, L. R., *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas: Unicamp, 1995.

MÜLLER, M.L., O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?, in: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 2, nº3, (Dezembro, 2005), sem paginação, disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev03d.htm>.

_____, Estado e soberania: o “idealismo da soberania”, in: ÉVORA, F.; FARIA, P.; LOPARIC, A.; SANTOS, L.; ZINGANO, M. (orgs.), *Lógica e ontologia – Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*, São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

PIPPIN, R., *Hegel's Idealism – The satisfaction of self-consciousness*, Cambridge: C.U.P., 1989.

POCOCK, J.G.A., *Barbarism and Religion, vol.2 – Narratives of Civil Government*, Cambridge: C.U.P., 1999.

_____, Between Machiavelli and Hume: Gibbon as Civic Humanist and Philosophical Historian, in: *Daedalus*, Vol. 105, No. 3 (Summer, 1976), pp. 153-169, Cambridge: MIT Press, disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20024423>

_____, *Linguagens do ideário político*, São Paulo: Edusp, 2003.

_____, *The Machiavellian Moment – Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

_____, *Virtue, commerce and, history*, Cambridge: C.U.P., 1985.

ROSA FILHO, S., *Eclipse da moral – Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*, São Paulo: Discurso Editorial; Editora Barcarolla, 2009.

SAFATLE, V., *A Paixão do Negativo*, São Paulo: Unesp, 2006.

_____, *Cinismo e falência da crítica*, São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. Linguagem e Negação: sobre as relações entre ontologia e pragmática em Hegel, in: *Revista Dois Pontos*, São Carlos-Curitiba, v. 3, n. 1, 2006.

_____, *O amor é mais frio que a morte: reconhecimento e indeterminação na filosofia hegeliana*, sem paginação, 2009, disponível em: <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi120.htm>.

SIEP, L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

SOUCHE-DAGUES, D., *Recherches Hégéliennes*, Paris : Vrin, 1994.

TUCK, R., *Natural rights theory – their origin and development*, New York: Cambridge University Press, 1979.

WASZEK, N., *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Dordrecht : Kluwer, 1988.

WERLE, M.A., *A poesia na estética de Hegel*, São Paulo: Humanitas, 2005.

Obras de economia política e/ou de assuntos relacionados utilizadas:

BERG, M., *Luxury & Pleasure in Eighteenth-Century Britain*, New York: Oxford U.P., 2005.

BÖHM-BAWERK, E.v., *Capital and Interest*, London: Macmillan, 1890.

BROADIE, A. (org.), *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: C.U.P., 2003.

DICKINSON, H.T. (org.), *A companion to eighteenth-century Britain*, Oxford: Blackweel, 2002.

HAAKONSSSEN, K. (org.), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: C.U.P., 2006.

HEILBRONER, R. L., *A História do Pensamento Econômico*, São Paulo: Abril Cultural, 1996, Coleção “Os Economistas”.

KWASS, M., Ordering the World of Goods: Consumer Revolution and the Classification of Objects in Eighteenth-Century France, in *Representations*, No. 82 (Spring, 2003), pp. 87-116, University of California Press, disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3176095> .

MARX, K., *O Capital, Livro I - Tomo 1*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção “Os Economistas”, 1983.

_____. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, (Manuscritos de 1844), São Paulo: Boitempo, 2004.

MILL, J.S., *Principles of political economy with some of thir applications to social philosophy*, London: Routldge & Kegan Paul, 1965.

PAULANI, L., *Do conceito de dinheiro ao dinheiro como conceito*, tese de doutorado, São Paulo: FEA-USP, 1991.

QUESNAY, F., *Quesnay, Economia*, São Paulo: Ática, 1984.

QUESNAY, F. & PETTY, W., *Textos escolhidos*, São Paulo: Nova Cultural, 1996 (col.: Os Economistas).

RICARDO, D., *The works and correspondence of David Ricardo in XI Volumes*, Cambridge: Cambridge Press, 1951.

ROUSSEAU, J.J., *Du Contrat social*, Paris: Gallimard, 1964.

SANTOS, R. C., A construção do objeto teórico da Economia Política: Quesnay e Smith, in: *Economia*, Curitiba, nº 21, pp.155-182, 1997.

SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis*, New York: Oxford University, 1955.

TURGOT, A. R. J., Reflexões acerca da Formação e Distribuição das Riquezas, in: MARX, K., *Teorias da mais-valia: Os Fisiocratas*, São Paulo: Global Editora, 1978.

SAY, J. B., *Tratado de Economia Política*, São Paulo: Abril Cultural, 1983 (col: Os economistas).

VARIAN, H., *Microeconomia: princípios básicos*, São Paulo: Campus, 2006.

YANG, H.S., *The political economy of trade and growth – an analytical interpretation of sir James Steuart's Inquiry*, Hants: Elgar, 1994.

Outras obras utilizadas:

ÉSQUILO, *Orestéia* (3 volumes), São Paulo: Iluminuras, 2004 (estudo e trad.: Jaa Torrano).

SAUSSURE, F., *Curso de linguística geral*, São Paulo: Cultrix, 2006.

VERNANT, J.P., *Mito e pensamento entre os gregos*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.