

# **Trabalho como “interação”. Sobre a concepção de trabalho nos Esboços de Sistema I (1803/04) de Jena de Hegel**

**Miriam M. S. Madureira**

Universidade Federal do ABC (UFABC).

Segundo a conhecida interpretação de Jürgen Habermas em *Arbeit und Interaktion*,<sup>1</sup> a concepção de *espírito* presente nos escritos de Jena de Hegel ofereceria uma alternativa à concepção a que chegaria o Hegel “maduro”. Referindo-se aos escritos publicados como *Jenaer Systementwürfe I* (de 1803/04) e III (de 1805/06) [*Esboços de Sistema de Jena I e III*],<sup>2</sup> Habermas mostrava em seu artigo de 1967 a possibilidade de ver na concepção

<sup>1</sup> Cf. Habermas, J.: „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser *Philosophie des Geistes*“. Em: id.: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie*“. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, p. 9-47.

<sup>2</sup> Cf. Hegel, G.W.F.: *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Hamburg: Meiner, 1986. (citado como JS I); id.: *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*. Hamburg: Meiner, 1982 (JS II); id.: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1987. (JS III). Essas obras se citarão com as abreviaturas indicadas e a paginação de: Hegel, G.W.F.: *Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner, 1976s. Adicionalmente, para outras obras, será utilizada a edição: Hegel, G.W.F.: *Werke*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969. (W, volume, página). Todas as traduções são minhas (MMSM). Sempre que necessário incluirei o texto original alemão nas

de *espírito* neles presente "uma sistemática própria, depois abandonada" ("*eine eigentümliche, später preisgegebene Systematik*") em favor da concepção teleológica autorreflexiva que se imporia mais tarde.<sup>3</sup> Essa concepção alternativa seria resultado segundo Habermas do fato de que o espírito nesses escritos não teria um caráter teleológico autorreflexivo, mas se estruturaria desde o conjunto interrelacionado de "três modelos de igual valor importância de relações dialéticas" ("*drei gleichwertige[n] Muster[n] dialektischer Beziehungen*") denominadas *meios* (*Mitten*), não redutíveis um ao outro, nem hierarquizados: *linguagem*, *trabalho* e *família*.<sup>4</sup> O espírito como um todo seria resultado da relação recíproca entre esses meios. A partir da distinção entre os três *meios* do espírito nos escritos de Jena se apresentaria a possibilidade – que teria amplas consequências para sua própria obra posterior – de distinguir entre dois tipos de ação, correspondentes aos dois aspectos que Habermas veria na racionalidade moderna: a ação com relação a fins (ou instrumental), característica da dimensão do *trabalho*, e a ação comunicativa, característica da dimensão das relações intersubjetivas constitutivas da identidade individual denominada por ele *interação*, e correspondente em Hegel nesses escritos à dimensão da *família* e da vida ética como um todo. Com isso se ofereceria, para Habermas, uma alternativa às aporias, identificadas pela teoria crítica da escola de Frankfurt em sua primeira geração, de uma concepção de racionalidade limitada à ação instrumental.<sup>5</sup>

Não é minha intenção aqui pôr em discussão as possibilidades oferecidas pelas noções de ação e racionalidade comunicativas associadas por Habermas à interação, e que aparecerão na filosofia prática de Hegel mais claramente no conceito de *reconhecimento*.<sup>6</sup> O que gostaria de levantar como problema é outra possível implicação da concepção de espírito como organização de *meios* ressaltada por Habermas: não teria essa concepção consequências não só para a estruturação do espírito como um todo, mas também

notas de rodapé ou no texto (termos isolados ou citações curtas). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, p. 9-47.

<sup>3</sup> Cf. Habermas, id., p. 9.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Id., p. 46.

<sup>6</sup> Sobre o conceito de reconhecimento nos escritos de Jena de Hegel, cf. os já clássicos Siep, L.: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München, Karl Alber, 1979; Wildt, A.: *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982; e Honneth, A.: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.

para os três *meios* que compõem o espírito? Justamente por sua estrutura relacional ainda não claramente teleológica e não-autorreflexiva, a concepção do *espírito* como organização de *meios*, presente, a meu ver (e como se esclarecerá em seguida), sobretudo na filosofia do espírito dos *Jenaer Systementwürfe I* (1803/04), não apenas apresentaria uma distinção entre os âmbitos de *linguagem*, *trabalho* e *família* que não os reduziria um ao outro nem os hierarquizaria, como também permitiria concebê-los todos como relações não caracterizadas ainda de maneira determinante pela autorreflexão de um de seus pólos, mas (pelo menos relativamente) por certa reciprocidade. Essa possibilidade, apenas parcialmente antevista pelo próprio Habermas,<sup>7</sup> poderia levar, com relação ao *meio* do *trabalho*, a uma alternativa à identificação entre trabalho e ação instrumental, na medida em que permitiria ver o trabalho não só como ação instrumental, mas também como uma forma de interação (distinta evidentemente da interação propriamente dita, a intersubjetiva): a "interação" com a natureza.<sup>8</sup> Depois de uma explicitar a especificidade

<sup>7</sup> Habermas vê já nos pressupostos idealistas do Hegel de Jena uma tendência a assimilar a relação com a natureza característica do trabalho à relação intersubjetiva da interação, o que levaria a identificar a primeira à segunda no todo do espírito autorreflexivo; dessa forma, também o trabalho passaria a ser entendido de certa forma como uma relação de reconhecimento, e a natureza como uma *contraparte* (*Gegenspieler*), e não como um *objeto* mesmo (*Gegenstand*), e desapareceria a diferença entre os processos de *exteriorização* (*Entäußerung*) e *apropriação* (*Aneignung*) característicos do *trabalho*, e de *cisão* (*Ertzweiung*)/*alienação* (*Entfremdung*) e *reconciliação* (*Versöhnung*), característicos da *interação*. Habermas interpreta essa possibilidade como indicio da perda de importância da distinção e referência mútua entre *trabalho* e *interação* que pretende destacar, que terminaria, além disso, por resultar na perda também da possibilidade de ver na natureza uma *contraparte* (*Gegenspieler*): a natureza sob as premissas idealistas que se impunham não passaria de uma *imagem reflexa* (*Gegenbilde*) do espírito autorreflexivo. Cf. Habermas, id., pg. 38ss.. Parece-me, porém, que a interpretação de Habermas se refere sobretudo aos JS III. No contexto dos JS I, anterior ainda à concepção autorreflexiva de espírito que já se começa a notar nos JS III, parece possível identificar uma relação semelhante à de uma "interação" com a natureza em que esta permanece como *contraparte* (*Gegenspieler*) no sentido de Habermas, na medida em que o trabalho nesses escritos tampouco corresponde claramente, como veremos, a uma relação de *exteriorização* (*Entäußerung*) do sujeito. É evidente que minha intenção aqui não corresponde à de Habermas em seu artigo, já que trato de um problema diferente.

<sup>8</sup> Essa possibilidade seria um resquício das concepções presentes nos escritos do jovem Hegel anteriores aos de Jena, em que ele defende uma relação teórica e prática com a natureza oposta à relação baseada em objetivação, abstração e

da concepção de espírito dos *Esboços de Sistema I* e suas consequências (I.), passarei à questão da concepção de trabalho presente neles (II.).

## I.

Os escritos de Hegel em Jena refletem – como descreve em carta a Schelling – sua tentativa de passar de certo “ideal de juventude” (“Ideal des Jünglingsalters”), que até então se expressava em suas reflexões sobre a religião, a política e a moral da época, a um sistema;<sup>9</sup> a tarefa de unificação da *cisão* (*Entzweiung*) do mundo moderno que ele delegava em seus escritos anteriores sobretudo à religião passaria em Jena à filosofia (cf. W 2 20).

Ponto de partida desses escritos como um todo é a contraposição entre uma noção do *absoluto* entendido como *indiferença* e o âmbito cindido da *reflexão*, que aparece já no chamado *Escrito da Diferença* (1801) como problema tanto do ponto de vista ontológico, isto é, da estruturação do *absoluto* como um todo, como do epistêmico da possibilidade ou não de que a *reflexão* (ou o *entendimento*) alcance o *absoluto*.<sup>10</sup> Em torno desse problema se desenvolve toda a filosofia de Hegel em Jena; a busca de uma solução que permita relacionar *absoluto* e *reflexão*, resolvendo o problema da *cisão* moderna (associada à *reflexão*) tanto em termos teóricos como práticos, leva Hegel a elaborar diferentes concepções de um sistema filosófico, até chegar à sua versão “madura”. Se em seu último escrito em Frankfurt (o *Systemfragment von 1800*)<sup>11</sup> essa contraposição opunha a *vida* indiferenciada a uma *vida* cindida estruturada em relações pela *reflexão* e organizada como *união da união e da não-união* (*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*), e se resolvia pela *religião* (W 1, 422), a tendência em Jena será a imposição paulatina da *reflexão* (e das *relações*) como estruturação mesma e ao mesmo tempo único acesso possível ao *absoluto* (conceito sucedâneo de o de *vida*); a *reflexão*

dominação associada por ele à “ilustração do entendimento” (*Aufklärung des Verstands*) (cf. W 1 21). P. ex. W 1 242: “Conceber é dominar. Vivificar os objetos é transformá-los em deuses.” („Begreifen ist Beherrschen. Die Objekte beleben ist, sie zu Göttern zu machen“.)

<sup>9</sup> Cf. *Briefe von und an Hegel* 4 vol., editado por Johannes Hoffmeister. Stuttgart/Bad Canstatt: Frommann, 1981. Aqui vol. I, n. 19, p. 59.

<sup>10</sup> Cf. Hegel, G.W.F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), em W 2, p.9-138.

<sup>11</sup> Cf. Hegel, G.W.F.: *Systemfragment von 1800*, em W 1, p. 419-427.

passará a entender-se, primeiro, como *identidade da identidade e da não identidade* (W 2 96), e depois, como a consciência como *contrário simples imediato de si mesmo* (*unmittelbare einfache Gegenteil seiner selbst*) (JS I 266). Nos termos éticos característicos dos escritos do jovem Hegel, isso significará, como se mostra na oposição trágica entre as duas "naturezas" éticas do Absoluto que aparece no *Ensaio sobre o direito natural* (1802),<sup>12</sup> uma renúncia relativa à aspiração de reconstituir a harmonia indiferenciada que ele identificava na eticidade grega uma compensação das cisões modernas, passando a entender estas últimas como parte da vida ética mesma, vista esta agora, assim, como diferenciada internamente.

No percurso que vai do *Escrito da Diferença* (1801) à *Fenomenologia do Espírito* (1807)<sup>13</sup> é possível encontrar *grosso modo* três modelos de um sistema, que refletem três diferentes concepções da relação do *absoluto* indiferenciado com a *reflexão*. A primeira dessas concepções corresponde ao que caracterizamos como seu ponto de partida em Jena e à concepção do absoluto como *indiferença*, e aparece (com variações) no *Escrito da diferença*, no *Ensaio sobre o direito natural* e no *Sistema da Eticidade* (1802/03);<sup>14</sup> essa concepção confere à relacionalidade do todo um lugar apenas negativo frente ao absoluto indiferenciado. Já no *Escrito da Diferença* encontramos uma noção do *absoluto* indiferenciado como oposto ao âmbito relacional da *identidade da identidade e da não-identidade*. A resposta que Hegel oferece ao problema da relação entre esses dois âmbitos nesse escrito está na perspectiva da *especulação*, que une *reflexão* (como acesso *negativo*, relacional, ao absoluto) e *intuição intelectual* (como seu aspecto *positivo*) (cf. W 2 41). Versões distintas, mas estruturalmente correpondentes a esta, aparecem nos outros escritos dessa época, sendo que o âmbito relacional da reflexão passa a incluir o duplo ponto de vista com o qual se pode conceber uma relação: aquele de sua *unidade* (formal) estabelecida pela relação e o da *multiplicidade* dos relata assim relacionados.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Cf. Hegel, G.W.F.: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1801), em W 2, p. 393-530. Aqui: p. 495s.

<sup>13</sup> Cf. Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, em W 3.

<sup>14</sup> Cf. Hegel, G.W.F.: *System der Sittlichkeit. [Critic des Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Meiner, 2002. (citado como SdS, página.)

<sup>15</sup> Cf. Hegel, id. e em *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* em W 2. No *Sistema da Eticidade* isso aparece na forma como as potências da *eticidade absoluta segundo a relação* ("absolute Sittlichkeit nach dem Verhältnis") (SdS 280s.) se caracterizam pela "subsunção do conceito pela intuição" ("Subsumieren des Begriffs unter die Anschauung") (ponto de vista da unidade) ou

Na medida em que a reflexão está caracterizada como um acesso *negativo* ao Absoluto, o resultado dessa concepção implica, como nos escritos anteriores, a preponderância do absoluto indiferenciado frente à reflexão e às relações, e de uma noção da vida ética ainda inspirada pela polis grega.

Se a interpretação do absoluto como *indiferença* pode ser vista como o ponto de partida de Hegel em seu percurso em Jena, seu ponto de chegada (pelo menos no que se refere a Jena) será a concepção autorreflexiva do espírito que se imporá nos escritos do Hegel "maduro". Já desde a metade de período em Jena os esboços de Hegel se aproximam paulatinamente de sua versão "madura". Se a primeira de suas tentativas de sistema propriamente dita, o *Sistema da Eticidade* (1802/03), estava ainda marcada pela localização desse problema no âmbito da vida ética, seus esboços seguintes mostram uma aproximação crescente com sua concepção posterior de sistema: os três conjuntos de esboços que aparecem nos *Gesammelten Werken* como *Jenaer Systementwürfe I* (1803/04), *II* (1804/05) e *III* (1805/06) já incluem, ainda que em combinações diferentes devido a seu caráter fragmentário, Lógica e Metafísica (ainda distintas uma da outra) (no esboço II), Filosofia da Natureza (nos esboços I, II e III) e Filosofia do Espírito (nos esboços I e III).<sup>16</sup> Já a partir dos *Esboços de Sistema I*, a caracterização da relacionalidade do todo, que Hegel descrevia no *Escrito da Diferença* como *identidade da identidade e da não-identidade* se transporá à concepção da consciência como *contrário simples imediato de si mesmo* (JS I 266), o que se deve entender como resultado da interpretação da atividade da consciência como consistente no estabelecimento de uma relação de unificação e diferenciação que permite entender o *espírito* (sucedâneo do *absoluto*) como simultaneamente identidade e diferenciação. Mas será só na filosofia do espírito dos *Esboços de Sistema III* que essa mesma consciência aparecerá como uma concepção claramente autorreflexiva: a relacionalidade do todo nesse escrito continuará aparecendo naquelas relações que estavam anteriormente associadas ao âmbito da reflexão, mas adquirirá agora um caráter autorreflexivo, em um movimento teleológico que terminará na filosofia como saber do todo (cf. JS III 287). Assim, o espírito como um todo passará

pela "subsunção da intuição pelo conceito" („Subsumieren der Anschauung unter den Begriff") (ponto de vista da multiplicidade); no *Ensaio sobre o Direito Natural*, na ideia da *dupla relação* (*gedoppeltes Verhältnis*) que aparece na distinção interna do *sistema da realidade* (*System der Realität*), ou da *eticidade relativa* (*relative Sittlichkeit*), entre a *indiferença formal* (*formale Indifferenz*) da unidade do *ideal* (*Ideeles*) e a multiplicidade do *real* (*Reelles*). (Cf. W 2 487).

<sup>16</sup> Cf. respectivamente JS I, JS II e JS III.

a estruturar-se através de sucessivas autorreflexões da consciência, que partem da *Inteligência* teórica, em que "o que é (*das Seiende*) tem a forma de um outro" (JS III 277) e terminam na "imediatidade reestabelecida" (*wiederhergestellte Unmittelbarkeit*) (cf. JS III 286) da "igualdade consigo mesmo" [...] do espírito alcançada pela filosofia (id.).

O que permite ver nos *Esboços de Sistema I* (mas, a meu ver não tanto nos *Esboços de Sistema III*, justamente por seu caráter teleológico autorreflexivo) uma concepção alternativa de sistema é justamente seu lugar intermediário nesse desenvolvimento: a concepção de espírito presente na filosofia do espírito dos *Esboços de Sistema I* não coincide *nem* com a concepção do absoluto como indiferença característica de seus primeiros escritos de Jena (que corresponderia à primeira forma de pensar o sistema que Hegel desenvolve em Jena), *nem* com a concepção teleológica do espírito autorreflexivo que já aparece nos *Esboços de Sistema III* (a terceira, já correspondente em termos gerais à sua versão "madura"). Em vez disso, Hegel entende o espírito nos *Esboços de Sistema I* como uma *organização* de relações que ele denomina *meios*, cuja relação com o todo é descrita como uma *circulação* (*Kreislauf*) (JS I 316) *eterna* (*ewig[...]*) que remete a relacionalidade diferenciada dos meios a sua unidade, e essa unidade a sua diferenciação relacional.<sup>17</sup>

Uma grande inovação dos *Esboços de Sistema I* frente aos escritos anteriores é ter na consciência como *contrário simples imediato de si mesmo* (*unmittelbare einfache Gegenteil seiner selbst*) (JS I 266) seu ponto de partida. Entretanto, à diferença dos *Esboços de Sistema III* (que também partirão da consciência entendida dessa maneira), a caracterização da consciência como *contrário simples imediato de si mesmo* (JS I 266) nos *Esboços de Sistema I* a identifica com a constituição relacional do *espírito* como um todo, e está muito mais próxima daquelas concepções com que Hegel anteriormente descrevia o absoluto através da *identidade da identidade e da não identidade* que da autorreflexividade de uma consciência individual.<sup>18</sup> O caráter relacional dessa concepção de espírito é consequência da concepção da *essência* (*Wesen*) da consciência como uma unidade de contrários (*Einheit des Gegensatzes*), que estabelece também uma simetria

<sup>17</sup> Cf. JS I 314: „Dies absolute Bewußtsein ist also ein Aufgehobensein der Bewußtseine als einzelner, ein Aufgehobensein, welches zugleich die ewige Bewegung des Zu-sich-selbst-Werden eines in einem andern und des Sich-anders-Werden in sich selbst ist.“

<sup>18</sup> Cf. a esse respeito Horstmann, R.-P.: "Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften". Em: Henrich, D./Düsing, K. (Org.). *Hegel in Jena*. Bonn: Bouvier, 1980, pg. 181-196.

entre *aquilo que é consciente* ("das sich Bewusstseiende") e *aquilo de que [este] é consciente* ("das, dessen es sich bewußt wird"); ambos são para Hegel „essencialmente o mesmo" ("wesentlich dasselbe"), considerados como uma „unidade imediata de individualidade e universalidade".<sup>19</sup> Na medida em que essa *essência* é a mesma para todo o espírito, tanto sua construção como um todo, como a de suas partes será concebida a partir de relações não hierarquizadas marcadas pela reciprocidade e pela simetria entre os dois relata. Isto se pode notar em pelo menos três níveis das relações que compõem o espírito.

Em primeiro lugar, essa estrutura der relações recíprocas pode ser notada na concepção do espírito como um todo. É possível distinguir na *filosofia do espírito* dos *Esboços de Sistema I* – depois de uma introdução a esta como um todo e ao problema da consciência, em que se trata de sua essência – três partes mais ou menos explícitas, ainda que incompletas: *o conceito de espírito* (JS I 280) em suas três *potências*, o processo da luta pelo *reconhecimento* das consciências resultantes (JS I 307), e o espírito como *espírito absoluto de um povo* (JS I 315). A *circulação* que caracteriza o espírito para Hegel aparecerá na relação que se estabelece entre os âmbitos do espírito descritos na primeira e na terceira dessas partes.

Hegel descreve em primeiro lugar a *primeira forma de existência do espírito*, que corresponde a seu *conceito*, diferenciado em três configurações denominadas *meios* (*Mitten*) ou *potências*, descritas aqui como *ideais* – ou seja, ainda não realizadas no *espírito de um povo*, mas concebidas de maneira abstrata. Nos *meios* aparece a essência da consciência que unifica seus dois pólos "como a obra de ambas, como o terceiro com que se relacionam, na medida em que são um, mas [como] aquilo em que da mesma forma se distinguem".<sup>20</sup> Hegel diferencia três pares desses *meios*: *linguagem/memória*, *ferramenta/trabalho*, *bens da família/família* (*Sprache/Gedächtnis*, *Werkzeug/Arbeit*, *Familiengut/Familie*) (cf. JS I 282-306).

No *conceito* do espírito, a unidade não está dada para a consciência mesma; isso será decorrência do segundo momento, visto como *negativo*, que descreve (como segunda parte do escrito) a luta pelo reconhecimento recíproco das consciências constituídas pelos três *meios*. A identidade expressa nos diferentes *meios* aparecerá para a própria consciência naquele que pode ser visto como o único momento em que se poderia

<sup>19</sup> Cf. JS I 273: "unmittelbare Einheit der Einzelheit und der Allgemeinheit".

<sup>20</sup> Cf. JS I 275-276: "als das Werk beider als das Dritte, worauf sie sich beziehen, in dem sie eins sind, aber [als] dasjenige, woran sie sich ebenso unterscheiden".

identificar na relacionalidade da consciência nesse escrito uma estrutura autorreflexiva propriamente dita. Através da luta pelo reconhecimento que a consciência estruturada pelos *meios* trava com outra consciência, ela chegará àquela que nos esboços anteriores constituía a esfera da *eticidade absoluta* e que aqui Hegel ainda denomina *espírito absoluto de um povo*: a consciência individual se (re)conhecerá „como reconhecida“ (“*als anerkannt*”) (JS I 314), como tendo sua “existência” só na consciência absoluta do espírito (ibid.). O reconhecimento de sua identidade com o todo passa a ser „um conhecimento dessa consciência mesma“ (“*ein Erkenntnis dieses Bewußtseins selbst*”) (JS I 311-312); o conhecimento pela consciência de sua própria essência não é, no entanto, nada mais que o reconhecimento de sua identidade com o todo relacional que corresponde ao contexto ético do *espírito*, onde os *meios* da consciência se repetem.

Nesse resultado *positivo* da luta pelo reconhecimento no *espírito absoluto de um povo*, que Hegel descreve na terceira e última parte do fragmento, regressam as três *potências* ou *meios*, agora não mais como “ideais”, mas como *existentes em um povo* (JS I 318). Dessa maneira, a *organização* do espírito em *meios* se confirma: o fato de que a consciência exista só no espírito de um povo (JS I 319) não implica uma imersão ou aniquilação da consciência no todo do espírito. Pelo contrário: a relação entre as consciências individuais e o espírito que é descrita como uma *eterna* “circulação” (JS I 316) implica também o movimento oposto, de forma que à suprassunção das consciências no espírito corresponde um movimento que as mantém enquanto tais: “essa consciência absoluta é assim uma suprassunção das consciências como individuais, um ser-suprassumido que ao mesmo tempo é o movimento eterno do vir-a-ser-si-mesmo de uma na outra e do vir-a-ser-outra em si mesmo”.<sup>21</sup> A esse movimento corresponde para Hegel a *obra* (*Werk*) do espírito como um todo, que exige seu permanente vir-a-ser-outra (*Anderswerden*), passividade e atividade do espírito, aniquilação e preservação: “O espírito do povo deve vir a ser eternamente para si mesmo obra, ou só é como um eterno vir-a-ser espírito”.<sup>22</sup>

Além de ser possível reconhecer uma estrutura relacional baseada na reciprocidade e na simetria no espírito como um todo, é possível reconhecê-la também na relação *entre* seus diferentes *meios*, em ambos os contextos em que aparecem — o que comprova

<sup>21</sup> Cf. outra vez JS I 314: “Dies absolute Bewußtsein ist also ein Aufgehobensein der Bewußtseine als einzelner, ein Aufgehobensein, welches zugleich die ewige Bewegung des Zu-sich-selbst-Werdens eines in einem anderen und des Sich-anders-Werden in sich selbst ist”.

<sup>22</sup> Cf. JS I 315: “Der Geist des Volkes muss sich ewig zum Werke werden, oder er ist nur als ein ewiges Werden zum Geiste”

a interpretação de Habermas quanto a sua igual importância, pelo menos no que diz respeito aos *Esboços de Sistema I*. Tanto como *potências ideais*, como enquanto realizados no *espírito de um povo*, os três *meios* aparecem como referidos um ao outro; mas essa referência não leva ao estabelecimento de uma hierarquia entre eles. Hegel descreve as duas primeiras potências (da *memória/linguagem* e do *ferramenta/trabalho*) como duas formas de estabelecer a dominação da natureza – a primeira *teórica*, e a segunda, *prática* – e as interpreta como duas abstrações opostas: cada uma delas “põe a consciência na abstração de uma forma da oposição, a teórica na abstração da universalidade simples indiferente, e a prática na abstração da relação absolutamente diferente, absolutamente contraposta”.<sup>23</sup> Mas embora a terceira potência unifique as duas anteriores na medida em que a relação descrita pelo *meio bens da família/família* se baseia em sua complementariedade, a passagem de uma potência a outra não reflete uma hierarquia. Da mesma forma que entre o *conceito de espírito* e sua realização no *espírito de um povo*, também *entre* as duas primeiras potências (descritas, dentro da idealidade do *conceito* do espírito, como aspectos da constituição *ideal* da consciência (JS I 281)) e a *família* (descrita como sua constituição *real*) (ibid.) está implícita, pela própria concepção do *espírito* como um todo, aquela permeabilidade que Hegel descrevia como *circulação*. Assim, não é possível ver na complementariedade das duas primeiras potências que aparece na terceira sua absorção pela potência da família, mas uma unificação que (como a essência da consciência) mantém certa independência relativa do unificado – portanto, da relação com a natureza descrita pelas potências teórica e prática.

Por fim, em terceiro lugar, a estrutura relacional presente nessa concepção do espírito pode ser percebida também em cada *meio* tomado separadamente. A percepção de certo caráter de reciprocidade da relação estabelecida pelos *meios* provém já de sua primeira caracterização. Ao tratar dos meios pela primeira vez, Hegel explica, como vimos, que eles designam a *unidade*, o *terceiro*, visto como *obra* tanto da consciência como de aquilo de que esta é consciente: “a obra de ambos como o terceiro com que se relacionam na medida em que são uno, mas [como] aquilo no qual da mesma maneira se diferenciam”.<sup>24</sup> Os *meios* exercem, em diferentes planos, uma função dupla de intermediação (como *Mittel*)

<sup>23</sup> Cf. JS I 298: “jede setzt das Bewußtsein nur in der Abstraktion der einen Form des Gegensatzes, die theoretische in der Abstraktion der indifferenten einfachen Allgemeinheit, die praktische, [...] in der Abstraktion der absolut differenten, absolut entgegengesetzten Beziehung.”

<sup>24</sup> Cf. outra vez JS I 275: „als das Werk beider als das Dritte, worauf sie sich beziehen, in dem sie eins sind, aber [als] dasjenige, woran sie sich ebenso unterscheiden”.

entre a consciência e aquilo de que esta é consciente, em que se poderia reconhecer, de maneira correspondente à ideia de *identidade da identidade e da não identidade* agora associada à consciência, a dupla função de união e diferenciação de toda relação. Daí o duplo caráter da *obra* que consciência e aquilo de que é consciente têm em comum: a *obra* é tanto *memória, trabalho e família* como, respectivamente *linguagem, ferramenta e bens-da-família*. E ao contrário do que, como indica Hegel (JS I 279), se poderia pensar desde o ponto de vista da consciência, não é possível atribuir à primeira metade de cada par um caráter subjetivo e à segunda, um objetivo: a diferença entre os dois aspectos de cada par está em que *memória, trabalho e família* têm um caráter *ideal* de *unicidade simples (einfaches Einssein)*, ou da universalidade, e *linguagem, ferramenta e bens-da-família*, um caráter *existente e durável*, vinculado mais diretamente à ideia de *meio* como intermediação (*Mittel*) (JS I 279). Nos meios se expressa duplamente a essência da consciência, que é sua unidade; e essa unidade "é a consciência, que como tal se mostra ela mesma como universal em ambos os lados de sua universalidade".<sup>25</sup> É justamente essa duplicidade dos meios o que permite reconhecer em cada meio a reciprocidade presente na ideia de *circulação*; essa reciprocidade resulta da concepção de cada relação como simultaneamente identidade e diferença que é fruto do entendimento da essência da consciência como *contrário simples imediato de si mesmo*.

## II.

Ora, que conseqüências tem essa concepção dos meios como duplos para cada meio tomado isoladamente – e, em particular, para a concepção de trabalho presente nesses escritos? Em que medida poderíamos reconhecer aqui uma concepção "interativa" de trabalho?

À primeira vista, uma interpretação que queira ver na concepção de trabalho presente nesses fragmentos mais que um caráter instrumental poderia parecer equivocada. Ao apresentar os três meios do espírito nos *Esboços de Sistema I*, Hegel descreve, como mencionamos, a *linguagem* e o *trabalho* explicitamente como formas de *dominação* da natureza (cf. JS I 281): através das diferentes potências, a consciência se torna existente "na medida em que, na primeira potência, se prova sua dominação ideal, [e] aqui sua

<sup>25</sup> Cf. JS I 278/279: "diese Einheit ist das Bewusstsein, das als solches sich selbst als Allgemeines in den beiden seiten seiner Allgemeinheit darstellt."

dominação real da natureza, e assim se constitui para si como espírito extraído da natureza [...]”.<sup>26</sup> De fato, já no *Ensaio sobre o Direito Natural* Hegel abandonara as consequências metafísicas relacionadas com a filosofia da unificação presentes ainda em seu conceito de *vida* de Frankfurt, e passara a considerar o espírito como estando “acima” da natureza<sup>27</sup>, que por sua vez passava a ser vista como o “ser-outro do espírito” (*Anderssein des Geistes*) (JS I 317), incapaz ela mesma de consciência. E é evidente que o trabalho tem, em Hegel e fora dele, necessariamente uma dimensão instrumental.

No entanto, a concepção relacional mas não-autorreflexiva do espírito nos *Esboços de Sistema I* parece abrir justamente essa possibilidade. Em aparente contradição com a caracterização desses *meios* como formas de dominação da natureza, o caráter não-unilateral da dominação exercida por *linguagem* e *trabalho* é explicitado, pouco antes, pelo próprio Hegel:

*Não se trata aqui de nenhuma maneira de uma relação de dominação do indivíduo ou contra ele, e sim de que o indivíduo é somente um lado formal da oposição, mas a essência é a unidade dos dois lados, e essa unidade é a consciência, que enquanto tal se mostra como universal em ambos os lados de sua universalidade, ambos os quais são em sua oposição a unidade de ambos os lados daquela oposição ideal do indivíduo consciente e daquilo oposto a ele.*<sup>28</sup>

Assim, ao entender os três *meios* como duplos no sentido de relações de *unicidade simples* na identidade das diferenças e *intermediação (Mittel)* existente de dois pólos que

<sup>26</sup> Cf. JS I 281: “indem es in der ersten Potenz seine ideale, hier seine reale Herrschaft gegen die Natur sich erwiesen und damit sich als für sich der Natur entnommener Geist konstituiert [...]”

<sup>27</sup> Cf. W 2 503.

<sup>28</sup> Cf. JS I 278/279: “Aber es ist hier überhaupt kein Verhältnis der Herrschaft des Individuums oder gegen das Individuum, sondern das Individuum ist nur eine formale Seite des Gegensatzes, das Wesen aber ist die Einheit von beiden Seiten, und diese Einheit ist das Bewußtsein, das als solches sich selbst als Allgemeines in den beiden Seiten seiner Allgemeinheit darstellt, welche beide Seiten in ihrer Entgegensetzung die Einheit der beiden Seiten jenes ideellen Gegensatzes des bewußten Individuums und des ihm Entgegengesetzten sind”.

não se subsumem um no outro, Hegel permite ver, em lugar da aparente unilateralidade da relação com a natureza uma reciprocidade que poderia ser interpretada como uma forma de interação.

Dos três pares de *meios*, é evidente que aquele que corresponde à *família* terá necessariamente um caráter de reciprocidade, perceptível justamente na interação de duas consciências que corresponderá à noção de *reconhecimento*. Mas em que medida algo semelhante estará de fato presente também nas duas potências anteriores?

Como vimos, de acordo com a estrutura dos *Esboços de Sistema I*, os três duplos *meios* estão presentes em dois contextos: como *potências* ou *meios ideais*, no âmbito do *conceito* de espírito, e outra vez como realizadas no *espírito absoluto de um povo*. Como potências *ideais*, *linguagem* e *trabalho* põem respectivamente "a consciência somente na abstração de uma forma da oposição, a *teórica* [da linguagem] na abstração da universalidade simples indiferente, a prática [do trabalho] [...], na abstração da relação absolutamente diferente" (cf. JS I 298), e podem assim ser vistas como complementares.

No contexto das potências vistas como *ideais*, a reciprocidade implícita na duplicidade dos *meios linguagem* e *trabalho* parece perder-se na afirmação de seu caráter abstrato. No caso da *linguagem*, Hegel explicita, no contexto das potências vistas como *ideais* como, ao dar nomes aos animais, Adão teria estabelecido sua dominação sobre eles, ao "aniquilá-los como entes reais e ao transformá-los em algo ideal para si" ("*sie als Seiende vernichtete und sie zu für sich Ideellen machte*") (JS I 288): em um *nome*, que para Hegel "existe como linguagem". A linguagem será vista como uma "multiplicidade de nomes" (JS I 288), que abstrai da multiplicidade da realidade na *idealidade* do *entendimento* e da *memória* (JS I 289). Entretanto, o resultado final dessa abstração será, na transformação da *linguagem* em *memória*, somente a "absoluta abstração" da relação de oposição entre a consciência e a natureza na unidade que a memória e o entendimento representam: a consciência que se tornou "o uno da individualidade" ("*das Eins der Individualität*") (JS I 296), um negativo, a "liberdade de sua obstinação" ("*Freiheit seines Eigensinns*") (ibid.) frente àquilo que aparecia como oposto. Hegel descreve aqui como a *sensação* (*Empfindung*), associada inicialmente ao ato de nomear (JS 289), é elevada através dos *nomes* somente ao *conceito* da linguagem, ou à *consciência formal* (cf. JS I 294). E na medida em que a consciência realiza a abstração da oposição, "em lugar de suprasumir a individualidade verdadeiramente" ("*die Einzelheit in Wahrheit aufzuheben*") (JS I 296), ela se converte ela mesma na "unicidade absolutamente vazia" ("*absolut leere[...] Eins*") (JS I 295) da individualidade, negativa frente à "totalidade das determinidades" ("*Totalität der Bestimmtheiten*") (JS I 296). Assim, a *linguagem* como *meio* cuja intenção era estabelecer a unidade através da abstração da universalidade indiferente, termina

resultando outra vez em "oposição absoluta" ("*absolute[...]* *Entgegensetzung*") (JS I 297), e no contrário de si mesma. O caráter abstrato da dominação de Adão sobre a natureza repõe as individualidades como opostos à consciência: o animal não se fez *ideal* apenas por ter recebido de Adão um nome, mas continua como existente frente a ele; entre a consciência e seu objeto existe agora um "abismo" (*Kluft*) (JS I 296).<sup>29</sup>

Frente a essa oposição reestabelecida, o *trabalho*, por outro lado, representará a dominação *prática* da natureza, que, por sua vez, realizará a abstração oposta. Na continuação do mesmo fragmento, Hegel mostra como, se a primeira potência chegou à "oposição absoluta" ("*absolute Entegegesetzung*") (ibid.) por sua regressão em si mesma, rompendo com qualquer relação, na potência prática a individualidade absoluta precisará "preencher-se" ("*sich erfüllen*") (JS I 298). Nesta potência, a consciência se dirige ao absolutamente *oposto* que resultava da potência anterior como a uma "coisa morta" ("*totes Ding*") (ibid.); nesse sentido, ela expressa a "contradição de uma relação com um não-relacionado" ("*Widerspruch einer Beziehung auf ein absolut nicht Bezogenes*") (ibid.). E essa contradição se resolverá justamente através do *trabalho*: o *trabalho* estabelecerá uma relação entre um lado da oposição, aquele que aparece como ativo ("*die eine Seite des Gegensatzes, die als tätig erscheinend*"), e "o outro, que aparece como passivo" ("*die andere, passiv erscheinende*") (JS 299); o "uno da individualidade" ("*das Eins der Individualität*"), o pólo que aparece como ativo, deverá *trabalhar* (*bearbeiten*) o pólo que aparece como passivo (ibid.). Ao contrário do *desejo*, que Hegel menciona como capaz de estabelecer uma relação com essa coisa morta somente como sua *aniquilação* (ibid.), a relação que o *trabalho* estabelece ao trabalhar o objeto também aniquila o absolutamente oposto – mas *só enquanto absolutamente oposto*, de forma que o objeto na medida em que é aniquilado, continue como existente ("*indem es vernichtet wird, bleibt ebenso bestehend*") (JS I 300). O *trabalho* é, assim, a consciência prática como relação, [como] universal, unidade de ambos" ("*Die Arbeit ist dies praktische Bewußtsein als Beziehung, Allgemeines, Einssein beider*") (ibid.) e tem na *ferramenta* (*Werkzeug*) – „como meio [...] em que ambos se relacionam como opostos e no qual são como separados, existentes”

<sup>29</sup> Cf. para a análise da linguagem nesses escritos Sandkaulen, B.: "Esel ist ein Ton". Das Bewusstsein und die Namen in Hegels Jenaer Systementwürfen von 1803/04 und 1805/06", em: Kimmerle, H. (ed.): *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie, 2004, pg. 149-166. Sandkaulen observa com respeito ao ponto acima: „Tivesse ela mesma chamado alguma vez o leão de um "som", ele agora teria vindo e a devorado". („Hätte es lo eu, ou a consciencial je selber den Löwen nur einen „Ton" gennant, so käme es jetzt und fräße es auf"). Cf. id, pg, 163.

— "sua existência permanente" ("*seine bleibende Existenz*") como "uma coisa" ("*ein Ding*").<sup>30</sup> Assim como a *linguagem* (por oposição à *memória*), a *ferramenta* (por oposição ao *trabalho*) é para Hegel o aspecto relacional desse meio: "o meio existente, racional, a universalidade existente do processo prático; ela aparece do lado do ativo frente ao passivo, é ela mesma passiva frente àquele que trabalha e ativa frente ao trabalhado".<sup>31</sup> A ferramenta é aquilo em que o trabalhar "tem sua permanência" ("*das, worin das Arbeiten sein Bleiben hat*") e "se reproduz em tradições" ("*planzt sich in Traditionen fort*") (ibid.).<sup>32</sup>

Entretanto, se a consciência na potência teórica, ao retrair-se, abstraía a relação e reestabelecia a oposição, ela aqui, ao pôr-se na universalidade da *ferramenta* e portanto na relação, abstrai justamente a oposição e a diferença, estabelecendo uma relação que será também abstrata. Também na potência do trabalho a individualidade se tornará o "contrário de si mesma" (*Gegenteil ihrer selbst*) (JS I 299), na medida em que, como potência prática, abstrai o aspecto da oposição que justamente se reestabelecia pela linguagem, e estabelece uma relação de unidade que se poderia ver como a de uma universalidade abstrata.

No contexto das potências *ideais*, essa oposição se resolve no terceiro par de meios, que corresponde ao par *bens da família/família* (*Familiengut/Familie*). Somente na *família*, onde "a consciência se tornará uma consciência que põe outra consciência em si".<sup>33</sup> na relação entre os gêneros masculino e feminino "cada um é para si, consciente de si mesmo em seu ser-para-si, na consciência do outro, i.e. em sua individualidade",<sup>34</sup> e essa relação

<sup>30</sup> Cf. JS I 300: "sie muß ebenso als Mitte sein, in der sie sich als Entgegengesetzte beziehen und woran sie als Getrennte, Bleibende sind, wodurch das Arbeiten als solches seine bleibende Existenz hat, selbst ein Ding [ist]."

<sup>31</sup> JS I 300: "Das Werkzeug ist die existierende, vernünftige Mitte, existierende Allgemeinheit des praktischen Prozesses, es erscheint auf der Seite des Tätigen gegen das Passive, ist selbst passiv nach der Seite des Arbeitenden und tätig gegen das Bearbeitete".

<sup>32</sup> Aqui se nota que o trabalho não pode ser entendido nos JS I como *exteriorização* (*Entäußerung*) — ao contrário dos JS III, em que a relação com a natureza terá como ponto de partida necessariamente não o *meio*, mas o pólo subjetivo da relação. Sobre a concepção do trabalho dos *Esboços de Sistema* III, que Hegel definirá como "*das dieseitige sich zum Dinge machen*" (JS III 205), ver Schmidt-am-Busch, H-Ch.: *Hegels Begriff der Arbeit*. Berlin: Akademie, 2002.

<sup>33</sup> JS I 304: "Das Bewußtsein wird zu einem solchen, welches ein andres Bewußtsein in sich setzt."

<sup>34</sup> JS I 301: "jedes in dem Bewußtsein des andern, d.h., in seiner Einzelheit, in seinem Fürsichsein sich seiner bewußt, für sich ist."

com o outro passará a ser da própria consciência. Ela se realizará, mais que nos *bens da família*, que expressam o aspecto relacional da dupla de meios como intermediação (*Mittel*), no *filho* (*Kind*), ele mesmo uma consciência (cf. JS I 303). Entretanto, também a família constituirá, enquanto não realizada na organização de um povo, uma relação abstrata, parte do momento *ideal* do espírito que Hegel caracteriza como a forma como o espírito "se organiza de maneira imediata em seu comportamento negativo frente à natureza".<sup>35</sup> Como já expusemos, somente através da luta pelo reconhecimento, que Hegel descreve como necessária a partir da constituição da consciência na família (cf. JS I 307), a consciência se reconhecerá *como reconhecida* ("*als anerkannt*"), como "substância absoluta" no "espírito de um povo" (JS I 314).

Se como potências *ideais* a *linguagem* e o *trabalho*, apesar de seu caráter relacional, se convertem em seu oposto ao abstrair ora a *relação*, ora a *diferença*, enfatizando o caráter aparentemente unilateral que possuem enquanto formas de dominação da natureza, no *espírito de um povo* elas retornarão como *existentes em um povo* (*existierend in einem Volke*) (JS I 317). E será aqui que se mostrará – para além dessa sua imersão no contexto intersubjetivo do espírito de um povo, que evidentemente implica interação no sentido estrito – o caráter de "interação" presente na relação desses pares de meios com a natureza, que em sua descrição como potências ideais estava apenas implícita.

No caso da *linguagem*, a reciprocidade presente na ideia de *meio* de fato se comprova, e de maneira bastante clara. Elevar-se à universalidade, pôr-se como *existente em um povo* significará para a linguagem converter-se em "linguagem de um povo", ser "reconstruída em um povo" (JS I 319). E isso implicará supressão (*aufheben*) o "caráter exterior" que a linguagem como potência ideal possuía na medida em que sua tentativa de "aniquilação ideal do exterior" ("*ideelle Vernichtung des Äußern*") (JS I 319) resultava na sua abstração da relação e no reestabelecimento da oposição que pretendia eliminar. A superação do caráter exterior significa, portanto, o reestabelecimento da relação entre o conceito e seu objeto, estabelecendo uma relação concreta através da linguagem como meio. Um papel fundamental da universalização da linguagem como *linguagem de um povo* terá a *formação* (*Bildung*) como *educação* (*Erziehung*), que permitirá a inserção do indivíduo no mundo comum da linguagem (cf. JS I 318/319).

O resultado dessa universalização será no contexto dos *Esboços de Sistema I* – além da inserção das potências no contexto da interação intersubjetiva propriamente dita –

<sup>35</sup> JS I 281: "wie er sich unmittelbar in seinem negativen Verhalten gegen die Natur organisiert."

uma relação entre sujeito conceptualizante e objeto conceptualizado que poderíamos entender como "interativa". Já no contexto de sua descrição da linguagem como potência ideal, ao referir-se ao debate entre realismo e idealismo como um "debate irracional" ("*unvernünftige[r] Streit*") (JS I 292), Hegel deixava claro que a interpretação correta desse problema estava em uma concepção intermediária entre essas duas posições: discutindo a questão de se – por exemplo – uma cor estaria fundamentada "no objeto ou no sujeito, do lado da atividade ou do lado da passividade da consciência",<sup>36</sup> Hegel concluía: "Do anterior deriva que a determinidade como ser-para-si pertence à natureza, como a cor se torna totalidade. Ao mesmo tempo a determinidade só é na relação com seu ser-suprassumido ou com o espírito."<sup>37</sup> Por isso "[n]ão se deve falar nem de sujeito nem de objeto, mas sim de espírito [...]".<sup>38</sup> Ou seja, a determinidade estaria, literalmente, no *meio*: na relação que o *espírito* estabelece através do par de *meios memória/linguagem*.

No *espírito de um povo*, essa mesma intermediação se realizará plenamente: na medida em que a linguagem se torna "linguagem verdadeira" (*wahre[...]Sprache*) (JS I 318), que "se pronuncia" (*ausspricht*), a "formação do mundo em linguagem", que já estava "presente em si"<sup>39</sup> passará – através da *educação* – a estar presente para si mesma. Não se trata para a consciência em formação de "destacar-se da natureza", mas de "encontrar para a idealidade [da linguagem] sua realidade": de "procurar para a linguagem o significado que está no ser".<sup>40</sup>

Já para o *trabalho*, esse processo de concretização no *espírito de um povo* não será tão simples. Também o trabalho se tornará, no *espírito de um povo*, algo mais que ele mesmo como *conceito*, mas de uma forma mais complexa: Hegel diferencia aqui – mais claramente que na discussão da linguagem – entre o trabalho de um indivíduo e o trabalho como universal (cf. JS I 319). Assim com a *linguagem*, no *espírito de um povo* o trabalho deve ser

<sup>36</sup> JS I 291: "im Objekt oder im Subjekt, in der Seite der Tätigkeit oder der Seite der Passivität des Bewußtseins gegründet."

<sup>37</sup> JS I 293: "Es geht aus dem Bisherigen hervor, daß die Bestimmtheit als fürsichseiende der Natur angehört wie die Farbe sich zur Totalität wird. Zugleich ist die Bestimmtheit nur in Beziehung auf ihr Aufgehobensein oder auf den Geist".

<sup>38</sup> Cf. JS I 293/294: "Es muß aber eigentlich weder weder von einem solchen Subjekte noch Objekte die Rede [sein], sondern vom Geiste."

<sup>39</sup> JS I 318: "Die Bildung der Welt zu Sprache ist an sich vorhanden."

<sup>40</sup> JS I 319: "und es hat nicht sich aus der Natur auf diese Weise loßzureißen, sondern für die Idealität derselben die Realität zu finden, für die Sprache die Bedeutung zu suchen, die in dem Sein ist."

reconhecido e assumir a forma da universalidade ("*les*) will anerkannt sein, die Form der Allgemeinheit haben" (JS I 319)), no sentido da universalidade que se poderia descrever como concreta. O trabalho como *trabalho de um povo* se converte de uma atividade do indivíduo em uma *regra universal (allgemeine Regel)* (JS I 320): se aparentemente a habilidade (*Geschicklichkeit*) do indivíduo se opõe à habilidade universal, e o indivíduo, ao tornar-se mais hábil e criar ferramentas mais apropriadas (JS I 320), se põe (*setzt sich*) como um particular (ein *Besonderes*) (ibid.), essa habilidade particular é universal no sentido de que cria assim um *bem universal (allgemeines Gut)* (ibid.), uma ferramenta de que os outros também se apropriam em comum. A universalização do trabalho ocorrerá, de maneira correspondente à *educação* no caso da linguagem, através da superação da individualidade e de sua inserção no *povo* através da "aprendizagem do universal" (*Erlernen des Allgemeinen*) (ibid.); Hegel associa essa aprendizagem ao desenvolvimento de habilidades (*Geschicklichkeit/en*) que permitem que o trabalho, além de sua dimensão instrumental, como meio de satisfazer as *necessidades (Bedürfnisse)* de cada um (JS I 320), assuma também uma dimensão criativa, de *invenção (Erfindung)* de ferramentas cada vez mais apropriadas (*tauglichere*) (ibid.). Na medida em que, como já aparecia na descrição do *trabalho* como potência *ideal* (JS I 300), a ferramenta é aquilo em que o trabalho tem sua "permanência" (*Bleiben*), que "se reproduz em tradições" (cf. JS I 300), esse mundo de ferramentas constitui o *meio* comum em que se realiza a relação prática com a natureza – assim como na *linguagem* se realizava a relação teórica.

A descrição que Hegel faz do resultado do trabalho como *trabalho de um povo* deixa claro, no entanto, que, ao contrário da *linguagem* (para a qual não parece haver efeito semelhante) esse caráter interativo se realiza, pelo menos inicialmente, apenas de maneira negativa. Com a substituição da *ferramenta* pela *máquina* no contexto de surgimento da sociedade industrial que Hegel descreve, o *trabalho*, mesmo reconhecido como universal, parece não só manter como acentuar o caráter de exterioridade e abstração que tinha a relação de *trabalho* vista como *ideal*. Já a *ferramenta*, lembra-nos Hegel, distanciava o homem de sua aniquilação material, mas permanecia como sua aniquilação formal: como atividade que se dirigia a um objeto morto e era como atividade essencialmente o matar desse objeto ("*das Töten desselben*") (JS I 321), o "arrancá-lo de seu contexto vivo" ("*es aus seinem lebendigen Zusammenang herauszureißen*") (ibid.) a ferramenta se associava em primeiro lugar à aniquilação do objeto; mas isso significava, como vimos, que o trabalho aniquilava o objeto exterior *enquanto exterior*, estabelecendo uma relação abstrata que, ao incluir objeto exterior e indivíduo trabalhante na mesma relação de universalidade abstrata, aniquilava também o indivíduo como exterior a essa relação. No contexto do trabalho universalizado no *espírito de um povo*, a *máquina* tomará o lugar da ferramenta. E aqui Hegel parece ver uma ambivalência. Por um lado, a aniquilação formal realizada

pela *ferramenta* é superada na medida em que o homem deixa a *máquina* trabalhar em seu lugar – o que haveria de entender-se como o aspecto em que se mostra justamente o contexto do trabalho como universalidade não mais abstrata, mas concreta: na *máquina* se estabelece, de fato, uma intermediação concreta entre os dois pólos da relação de trabalho que – parece pensar Hegel aqui – supera a abstração anterior na medida em que põe também a natureza a "trabalhar para si",<sup>41</sup> conferindo-lhe um caráter ativo e estabelecendo a reciprocidade entre os dois pólos da relação.

Por outro lado, justamente essa universalização concreta do trabalho provoca outra forma de abstração, o que não parecia ocorrer no *meio* da *linguagem*: a relação com a natureza intermediada pela máquina se converte em "engano" ("*Betrug*") (JS I 321), na medida em que a atividade conferida à natureza não passa de uma nova forma de dominação desta, que por sua vez resultará na dominação do próprio sujeito que a pusera a trabalhar. Assim, a relação concreta do *trabalho* no *espírito de um povo* só se estabelece de maneira negativa: com a *máquina*, "cada engano, que o homem exerce contra a natureza [...] se vinga contra ele mesmo: [...] quanto mais a submete, mais baixo se torna ele mesmo".<sup>42</sup> seu trabalho dele se torna cada vez mais "maquinal" ("*maschinenmäßiger*") (ibid).

A interpretação de Hegel do resultado dessa universalização da máquina no contexto de trabalho moderno é conhecida pelo menos desde Lukács.<sup>43</sup> O trabalho individual como *trabalho de um povo* se faz ao mesmo tempo para suas próprias necessidades, como para satisfazer as necessidade universais; mas em lugar da realidade da satisfação de suas necessidades se terá somente a *possibilidade* dessa satisfação ("*nur die Möglichkeit dieser Befriedigung*") (JS I 322). Seu trabalho se torna algo "formal, abstrato, universal" ("*formale, abstrakte, allgemeine*") (ibid.): "o homem não trabalha mais o que necessita, ou não necessita mais o que trabalha".<sup>44</sup> A satisfação universal das necessidades se dará agora pela "dependência universal de todos uns dos outros", e "desaparece para cada um toda segurança e certeza de que seu trabalhar como indivíduo é adequado às suas

<sup>41</sup> Cf. JS I 321: "In der MASCHINE hebt der Mensch selbst diese seine formale Tätigkeit auf und läßt sie ganz für ihn arbeiten." (maiúsculas no original. MMSM).

<sup>42</sup> JS I 321: "Aber jeder Betrug, den er gegen die Natur ausübt [...], rächt sich gegen ihn selbst; [...] je mehr er sie unterjocht, desto niedriger wird er selbst".

<sup>43</sup> Cf. Lukács, G: *Der junge Hegel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973, p. 495s.

<sup>44</sup> JS I 321/322: "Der Mensch erarbeitet sich nicht mehr das, was er braucht, oder er braucht nicht mehr das, was er sich erarbeitet".

necessidades".<sup>45</sup> Assim a "necessidade e o trabalho" estabelecem no espírito de um povo um "monstruoso sistema de comunidade e dependência mútua, uma vida semovente em si mesma daquilo que é morto, daquilo que em seu movimento se move de maneira cega e elementar e como um animal selvagem necessita uma durável e rígida dominação e domesticação".<sup>46</sup>

Aqui a crítica de Hegel ao *monstruoso* sistema de dependência recíproca que surge com a implantação do trabalho industrial poderia parecer implicar uma nostalgia implícita do sistema de trabalho artesanal, baseado na ferramenta. Mas na medida em que a interpretação do trabalho industrial centrado na máquina em Hegel não é simplesmente negativa, mas ambivalente (e na medida em que a interpretação do trabalho centrado na ferramenta se caracterizava pela abstração), não se pode ver nessa crítica uma apologia da sociedade pré-industrial: como vimos, a máquina permite, apesar de tudo, superar a relação abstrata de universalidade como aniquilação que Hegel via na ferramenta, ao estabelecer uma relação recíproca em que a natureza também adquire um papel ativo. Poderia o trabalho como *trabalho de um povo* estabelecer mais que essa interação negativa, enganosa, com a natureza que Hegel descreve como *morta*?

No início dessa última exposição, Hegel anuncia que discutirá as potências ideais da linguagem e do trabalho "primeiro" (*zuerst*) (JS I 317) como "existentes, mas marcadas com o caráter da universalidade" ("als bestehend, aber bezeichnet mit dem Charakter der Allgemeinheit") (JS I 317). Isso permitiria supor que poderia seguir-se outra perspectiva sobre os meios da *linguagem* e do *trabalho* – o que não pareceria ser necessário no caso da linguagem, mas sim no do trabalho.

Entretanto, na medida em que esses fragmentos terminam abruptamente logo após a exposição da concretização da potência do trabalho no sistema de necessidades descrito (e sua associação à questão da propriedade, que aparece em seguida, mas tampouco permite entrever uma solução a este problema (JS I 324s.), não podemos saber com segurança

<sup>45</sup> JS I 323: "Die Befriedigung der Bedürfnisse ist eine allgemeine Abhängigkeit aller voneinander, und es verschwidet für jeden alle Sicherheit und Gewißheit, daß sein Arbeiten als einzelnes seinen Bedürfnissen unmittelbar gemäß ist".

<sup>46</sup> JS I 324: "Das Bedürfnis und die Arbeit, in diese Allgemeinheit erhoben, bildet, so für sich in einem großen Volk, ein ungeheures System Gemeinschaftlichkeit und gegenseitiger Abhängigkeit, ein sich bewegendes Leben des Toten, das in seiner Bewegung blind und elementarisch sich hin und her bewegt und als ein wildes Tier einer beständigen strengen Beherrschung und Bezahmung bedarf."

se e como Hegel desenvolveria essa ideia. À descrição da *linguagem* e do *trabalho* como concretizados deveria seguir-se, pela lógica da obra, a descrição equivalente da *família* como insertada no *espírito de um povo* – de maneira correspondente às seções denominadas "*Eticidade absoluta*" e "*Constituição*" nos esboços de sistema respectivamente anterior (*Sistema da Eticidade*) e posterior (*Esboços de Sistema III*) aos *Esboços de Sistema I*. É de se supor que nesse contexto, ou no contexto da passagem a ele, Hegel descrevesse pelo menos formas de corrigir ou compensar os aspectos negativos das relações abstratas do "sistema de dependência recíproca" relacionado ao trabalho – como faria também muito mais tarde nas seções correspondentes da *Filosofia do Direito*.<sup>47</sup>

De qualquer forma, existe pelo menos um último indício de que para Hegel deveria ser possível pensar o âmbito do trabalho industrializado (e a esfera social a ele correspondente) de maneira diferente do sistema que se terminaria impondo: Hegel define a forma de dominação da natureza que o trabalho realiza nesse sistema *monstruoso* de dependências recíprocas como *maneira formal falsa* de dominação da natureza: "na medida em que submete a natureza dessa *maneira formal falsa*, o indivíduo só aumenta sua dependência dela".<sup>48</sup> É de se supor, então, que poderia haver uma forma de dominação *não-formal* e "*correta*" da natureza. Qual seria essa maneira *não-formal* e "*correta*" de dominação da natureza?

Talvez aquela que, no caso da linguagem, levaria a "procurar o significado que está no ser" (JS I 317): uma relação que já não seria de dominação e mera instrumentalização da natureza, mas de "interação" com ela. De fato, Hegel parece antecipar essa ideia ao descrever a relação estabelecida pelas *ferramentas* como *meio* (*Mittel*) como expressão da habilidade comum dos indivíduos trabalhadores, que se poderia ver como a construção de um mundo comum de ferramentas: uma concepção do *meio* do trabalho como "interação" com a natureza, como algo que não está nem no sujeito nem no objeto, mas no mundo ético do *espírito de um povo*. Se isso fosse possível também no contexto do sistema de dependência recíproca do trabalho industrial moderno que Hegel descreve, não só a "formação do mundo em linguagem" ("*Bildung der Welt zur Sprache*") (JS I 318), também a "formação do mundo" em trabalho que já estaria "presente em si mesma" (*ibid.*) teria

<sup>47</sup> Cf. W 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §250 em diante, na subseção dedicada às corporações e, depois, na seção dedicada ao Estado.

<sup>48</sup> Cf. JS I 323: "indem er auf diese *formale falsche Weise* so die Natur unterwirft, vergrößert das Individuum nur seine Abhängigkeit von derselben". (Ênfase minha, MMSM).

sua plena realização, não mais de uma forma "maquinal", mas como relação viva. Isso permitiria dizer do trabalho o que Hegel diz da linguagem (ibid.): que este se tornara "verdadeiro".

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HABERMAS, J. "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser *Philosophie des Geistes*". In: \_\_\_\_\_. *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, p. 9-47.

HEGEL, G.W.F. *Briefe von und an Hegel* (4 vols.); ed. Johannes Hoffmeister. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann, 1981.

\_\_\_\_\_. *Frühe Schriften* (vol. 1). In: *Werke [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *Werke [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

\_\_\_\_\_. *Jenaer Schriften 1801-1807* (vol. 2). In: *Werke [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

\_\_\_\_\_. *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Hamburg: Meiner, 1986.

\_\_\_\_\_. *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*. Hamburg: Meiner, 1982.

\_\_\_\_\_. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1987.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes* (vol. 3). In: *Werke [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

SANDKAULEN, B. "Esel ist ein Ton". Das Bewusstsein und die Namen in Hegels Jenaer Systementwürfen von 1803/04 und 1805/06". In: KIMMERLE, H. (ed.): *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie, 2004, p. 149-166.

\_\_\_\_\_. *System der Sittlichkeit. [Kritik des Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Meiner, 2002.