

*Alienação e estranhamento em Hegel: a objetivação do espírito e a importância da categoria trabalho**

JESUS J. RANIERI*

Este texto procura apresentar, de maneira sucinta, como aparecem duas das categorias fundamentais para a consolidação do princípio da contradição naquilo que concerne à trajetória do espírito (*Geist*) hegeliano no estabelecimento de sua condição de sujeito: as categorias de alienação (*Entäußerung*) e de estranhamento (*Entfremdung*). Para Hegel, não é possível compreendê-las como sendo tão-somente uma mesma negatividade, na medida em que, no curso da cultura ou formação (ou *Bildung*, essa unidade surgida com a desagregação do mundo antigo e situada entre os séculos V e XVIII), toda alienação tem o sentido de exteriorização (ou extrusão) que é, ao mesmo tempo, realização histórico-política do espírito e constituição de seu reconhecer-se no percurso rumo ao saber absoluto; portanto resultado da atividade material. Já o estranhamento, por seu turno, remete à disparidade que essas mesmas alienações ou exteriorizações apresentam no momento da objetivação material do espírito no plano da particularidade. A impossibilidade de sua realização ética, ou seja, o estranhamento (*Entfremdung*), nessa especificidade da formação, diz respeito ao estado do Si (*Selbst*) no seu confronto com uma exterioridade ética que não é a sua, apesar de a objetividade se apresentar como sendo, sempre, uma *sua* posição.

Neste texto, portanto, alienação (*Entäußerung*) gozará de uma relevância distinta daquela que lhe é geralmente atribuída — a da negatividade intrínseca que, aqui, chamaremos de estranhamento (*Entfremdung*) —, uma vez que será tratada segundo sua especificidade de categoria ineliminável da sociabilidade humana, posto que se põe enquanto *ação*, atividade, realização, passagem de um estado qualitativo a outro.

Nesse sentido, alienação (*Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*) representam a unidade sintética do espírito na conformação do mundo da cultura (*Bil-*

dung). Enquanto um dos elementos centrais do sistema de Hegel, o estranhamento corresponde ao momento de bipartição (*Entzweiung*) do espírito, uma cisão corporificada pelo desdobramento da consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) na instauração das objetivções históricas, na qual se inicia o desenvolvimento do espírito “tornado estranho a si mesmo”. A alienação é responsável pelo caráter que assume esse ente objetivo perante a particularidade da coisidade (*Dingheit*) estabelecida pela ação da consciência-de-si. No momento singular da exteriorização (*Entäußerung*) dessa, o processo sintético é aquele que afirma o movimento do espírito no ato de *tornar-se outro*. Tornar-se — nesse sacrifício do ideal que se repõe no material — significa *ser* natureza quando sua extrusão (*Entäußerung*) se dá no espaço, e história quando ela se dá no tempo. O ato de tornar-se outro no ambiente da cultura (*Bildung*) refere-se exclusivamente à progressividade histórico-social do *Geist* na oposição entre matéria e espírito. Aqui, todo desenvolvimento é resultante da penetração lógica entre a alienação (*Entäußerung*) e o estranhamento (*Entfremdung*) postos pelas objetivções antagônicas, obra da consciência-de-si.

Assim, a expressão assumida pelo percurso do espírito é, na sua efetividade, uma expressão de caráter histórico-sintético. Só historicamente é possível ao espírito no seu vir-a-ser saber-se a si mesmo. É atribuição exclusiva da história a concorrência da sociabilidade, a transmutação da consciência sensível imediata em saber absoluto, a definição da consciência-de-si.

Esse processo de saber-se a si mesmo do espírito corresponde inicialmente a uma ascensão qualitativa que conforma a composição orgânica da consciência-de-si à trajetória do homem na instauração social de sua humanização. A efetividade humana na primeira forma de realização do espírito é o momento de ruptura com a natureza, precisamente aquele em que é possível à consciência abstrair, ou seja, momento em que a forma *social* de apreensão institui-se como *sujeito* do entendimento. É rigorosamente necessário e logicamente imprescindível que a consciência, ao tornar-se para-si enquanto elemento do conhecimento, faça-o na medida em que sua mediação não retenha

*Este artigo é o resultado modificado do primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado *Alienação e estranhamento nos Manuscritos de 1844 de Karl Marx*, defendida junto ao Departamento de Sociologia do IFCH-Unicamp, em março de 1995.

** Doutorando em Ciências Sociais pelo IFCH-Unicamp e membro do Conselho de Colaboradores da revista *Crítica Marxista*.

nenhuma exclusividade consigo mesma, mas só possa encontrar-se e reconhecer-se enquanto tal a partir da mediação que ela mantém com o *outro* que, por sua vez, é a realidade da supressão dela mesma enquanto ente singular-exclusivo. Somente através desse processo (de *reconhecimento* socialmente posto) de passagem da singularidade *em-si* à singularidade *para-si*, que é simultaneamente singularidade *para-o-outro*, é que a consciência se reconhece enquanto tal. Melhor: só assim ela é capaz de *constituir-se* enquanto tal, suprimindo em definitivo aquilo que antes não passava de apreensão sensível da sua singularidade *em-si* imediata, sua elementar certa-de-si. Desse processo de reconhecimento depende sua auto-constituição, seu desprendimento do mero *em-si* imediato e abstrato: ao constituir-se como consciência-de-si seu processo interior de formação e seu processo exterior de educação se colocam em toda efetividade através da alienação-de-si, (*Selbstentäusserung*). Esse ato de pôr-se a si mesma, de exteriorizar-se e retornar a si, é depositário definitivo de sua determinação no interior do processo humano-social.

O caráter constituinte desse complexo encontra seu elemento formador na categoria trabalho, porque este atua como motor de supressão da elementar representação natural na medida em que é ação mediadora de posições finalísticas; o trabalho é o momento primordial da saída-de-si da consciência, assumindo um papel originariamente plasmador que é o espírito que sai de si e penetra no elemento estático da natureza. Mas é também a natureza subsumida à ação teleológica, portanto a natureza subsumida ao processo humano de sociabilidade. A mediação do trabalho faz com que a consciência chegue a si e se transforme, ao mesmo tempo, no outro-de-si, realizando a supra-sunção (*Aufhebung*) que a faz tornar-se social no ato de reconhecimento.

A mediação firma-se como categoria fundante do reconhecimento através do trabalho e se estende até o âmbito da reprodução social. A apreensão hegeliana das necessidades humanas como um espaço geneticamente

determinado põe em evidência a relação existente entre meio e fim, entre teleologia e causalidade e, ao fazê-lo, opera a categoria mediação como sendo a responsável pela auto-reprodução social, sociabilidade que só avança na satisfação e constante reposição dos meios por intermédio daquelas alienações que aparecem, por um lado, na forma de atividade, e, por outro, na de auto-objetivação do sujeito¹.

Portanto, no universo da ação criadora, que é o ambiente pedagógico da irreversível humanização da consciência-de-si, é próprio e exclusivo do homem que

a atividade se constitua como *representação*, que a posição da finalidade seja ao mesmo tempo *abstração* antecessora do real imediato no pensamento e realização do *telos* a partir da legalidade finita dessa realidade abstraída. A forma concreta de aparecimento do trabalho é aquela que estrutura internamente a composição da consciência e oferece as condições posteriores de referi-la ao plano das finalidades conforme a lógica do complexo causal. Na esfera dessas realizações o privilégio do *meio* em detrimento do *fim* puro se dá em virtude de que nenhuma

Este texto procura apresentar, de maneira sucinta, como aparecem duas das categorias fundamentais para a consolidação do princípio da contradição naquilo que concerne à trajetória do espírito (*Geist*) hegeliano no estabelecimento de sua condição de sujeito: as categorias de alienação (*Entäusserung*) e de estranhamento (*Entfremdung*).

finitude é racional *em-si*, posto que nenhum fim é capaz de colocar-se sem o recurso do *meio*.² Do simples plano de mediação direta que efetivamente se coloca como *ato* de trabalhar até o complexo das relações humanas no âmbito mais abstrato e elevado, *fim* e *meio* são elementos norteadores da ação.

Nesse segundo caso, porém, o ponto fundante da relação é que no universo da esfera decisória, da posição teleológica abstrata, a apreciação e a instauração da causalidade não se põem somente na esfera da causalidade concreta, diretamente material. Nessa nova posição, a da complexificação societária, o conjunto das transformações, por vezes radicais, que dão forma não-linear à historicidade e são compreendidas como o próprio *ir-sendo* do espírito na sua *formação* não poderia ser convenientemente apreendido a partir do recurso da mediação primária homem-objeto do trabalho. Para além disso, ele revela que no plano da consciência-de-si, efeti-

va e individual, a manifestação da historicidade aparece como a interferência finalística no âmbito decisório relativo à participação dos próprios sujeitos. No interior da posição de conteúdo referente a cada um desses sujeitos, isso significa uma posição de fins movente de outra posição finalística, estabelecidas essas posições como o ponto gerador do movimento da história na personificação de seus próprios agentes, ou seja, movimento que vai do simples processo de trabalho (incluindo a apreensão do objeto imediato-sensível) até a mais consistente manifestação ideológica.

Isso significa que a realidade da saída de si se concebe, em primeiro lugar, enquanto extrusão (*Entäusserung*) do espírito em objetividade, em um puro processo de humanização. Na expressão contingente do processo de trabalho, a alienação (*Entäusserung*) é objetividade empírica penetrada pelo fazer humano. Essa apreensão do trabalho como um processo de caráter finalístico está calcada no entendimento do domínio da natureza pelo homem enquanto processo natural-material subsumido ao histórico-social, ambos resultantes da exteriorização (*Entäusserung*) do espírito na objetividade, mas somente o segundo deles caracterizado pelo estranhamento (*Entfremdung*). Na esfera da posição elementar do trabalho como agente nuclear formador da consciência-de-si, a tematização do estranhamento não pode ainda aparecer, uma vez que a identidade lógica entre alienação e estranhamento (*Entäusserung* e *Entfremdung*) só é compatível com aquele momento no qual a característica da objetividade é, por definição, a de ruptura com a estrutura harmônica estabelecida entre indivíduo e gênero, indivíduo e comunidade, matéria e espírito, portanto um período em que o elemento movente do progresso social é a contradição e a desigualdade. Esse aspecto histórico da contradição não é trabalhado por Hegel do ponto de vista do desenvolvimento das formas assumidas pela apropriação do trabalho, residindo, ao contrário, na tematização das oposições lógicas concernentes às objetivações provenientes da decadência da *pólis* grega e do advento do direito privado.

É a partir dessa desagregação que a forma primeira da alienação sucumbe a uma outra — aquela da *permanência* definitiva da sociabilidade a partir do desenvolvimento da personalidade, do direito privado, da posição do indivíduo na gênese do mundo moderno. A permanência anterior já não pode sofrer solução de continuidade, uma vez que o movimento do espírito encontra em seu ser-aí uma nova permanência, a alteridade. Ou seja, estágio que não mais corresponde à alienação como simples saída-de-si da consciência, mas ao momento da alienação quando *privada de seu*

ser consigo mesma, onde o espírito “tem seu conteúdo como uma efetividade igualmente rígida, frente a ele; e o mundo tem aqui a determinação de ser algo exterior, o negativo da consciência-de-si”.³

No interior da *Bildung*, a cada nova investida na efetividade, o espírito encontra-se a si próprio como elemento estranhado-de-si; a cada novo ato de pôr-se a si mesma da consciência, ela se depara com uma realidade que se lhe apresenta como um outro de si. Apesar de esse mundo ser produto de sua própria criação, ela se defronta com um mundo cindido, no qual só vale como pessoa a pessoa privada, o indivíduo proprietário, a vontade exterior e alheia, a *vontade imperial*. Com o advento do direito privado, está dado o estranhamento do espírito no seu início. Aqui, a consciência-de-si e seu produto são a renúncia à essência (*Entwesung*) desse processo, pois só pode residir uma unidade negativa, uma vez que esse mundo

[...] é essência espiritual, é em si a interação [*Durchdringung*] do ser e da individualidade; esse seu ser-aí [*Dasein*] é obra da consciência-de-si [*Selbstbewusstsein*]; mas uma efetividade [*Wirklichkeit*] imediata e presente [*vorhandene*] estranha [*fremde*] a ela, que possui ser-próprio e na qual a consciência-de-si não se reconhece. Ela é o ser externo [*äusserliche Wesen*] e o conteúdo livre do direito; mas essa efetividade externa da qual o senhor do mundo do direito se ocupa não é apenas essa contingência presente para o Si (*Selbst*) enquanto ser elementar, pelo contrário, ela é seu próprio trabalho não positivo, porém negativo. Ela adquire existência mediante sua própria exteriorização (*Entäusserung*) e renúncia à essência [*Entwesung*] da consciência-de-si, renúncia que a ela aparece impondo-se como a violência externa dos elementos desagregados na devastação que reina no mundo do direito. Esses elementos são para si a pura devastação e a dissolução de seu Si. Mas essa dissolução, esse ser negativo é o Si; é seu sujeito, seu operar e devir [*werden*]. Mas esse operar e esse tornar-se [*werden*], através dos quais a substância vem a ser efetiva, é o estranhamento [*Entfremdung*] da personalidade, pois o imediato, isto é, o Si vigente, sem estranhamento em e para-si, é sem-substância e joguete [*Spiel*] daqueles elementos hostis [*tobenden*]; sua substância é sua exteriorização mesma, e a exteriorização é a substância, ou são as potências espirituais que se ordenam no mundo e, por isso, nele se conservam.⁴

Na concepção hegeliana do estranhamento, que se identifica com a forma da alienação enquanto *formação* (*Bildung*), a estrutura primeira do *espírito estranhado-de-si* refere-se à identificação negativa entre indivíduo e gênero, entre uma substancialidade que atinge a efetividade a partir do caráter da dife-

rença, da absoluta privação. Ou seja, a oposição entre consciência-de-si e substância significa oposição entre o *Si (Selbst)* e as instituições materialmente postas, político-sociais. Em Hegel, a identificação entre alienação e objetivação é a identificação da potência abstrata com sua posição objetiva. Significa identificação entre um *estranho* material sobre o qual o sujeito não tem controle e as conseqüências concretas de tal insubordinação histórico-social.

Na citação anterior, em que fica patente que com a dissolução do mundo antigo o sistema da eticidade ce- deu lugar ao sistema jurídico abstrato, evidencia-se que esse conteúdo abstrato contém uma forma de alienação (*Entäusserung*) igualmente primitiva e abstrata, o que significa que o direito romano (que aparece concretamente nas formas do estoicismo e do cepticismo), para Hegel, ao surgir como momento primeiro do direito privado, é a instituição não-plena da exteriorização (*Entäusserung*) do espírito nesse mundo. Significa que esse direito aparece como sendo *inessencial*, portanto submergido no estranhamento do mundo, um elemento em dissolução que tem por trás formas futuras de exteriorização (*Entäusserung*) ainda em germe:

[...] em sua *realidade*, esse Uno vazio da pessoa é um ser-aí contingente, e um mover e agir carentes-de-essência, que não chegam a consistência alguma. Como o cepticismo, assim o formalismo do direito, sem conteúdo próprio, por seu conceito [mesmo] encontra uma subsistência multiforme — a posse — e como o cepticismo, e, lhe imprime a mesma universalidade abstrata, pela qual a posse recebe o nome de *propriedade*. Mas, no cepticismo, a efetividade assim determinada se chama *aparência* em geral, e tem apenas um valor negativo; enquanto no direito tem um valor positivo [...] Os dois são o mesmo *universal abstrato*: o conteúdo efetivo ou a *determinidade* do “Meu” — quer se trate agora de uma posse exterior, ou então da riqueza ou da pobreza interiores do espírito e do caráter — não está contido nessa forma vazia, e não lhe diz respeito. O conteúdo efetivo pertence, assim, a uma *potência própria*, que é algo diverso do Universal-formal; [potência] que é o acaso e o arbítrio. Por isso a consciência do direito experimenta, antes, em sua própria vigência efetiva, a perda de sua realidade, e sua inessentialidade completa; e designar um indivíduo como uma *pessoa* é expressão de desprezo.⁵

O caráter de estranhamento apontado por Hegel

refere-se, portanto, à forma segundo a qual a vida pública é destituída de sentido, tanto no que tange à privatização dela, quanto naquilo que toca à atitude despótica do imperador:

Esse senhor do mundo é, para si [...], a pessoa absoluta, que ao mesmo tempo abarca em si todo o ser-aí, e para cuja consciência não existe espírito mais elevado. É pessoa — mas a pessoa solitária que se contrapõe a *todos* [...] Com efeito, sua potência não é a *união* do espírito na qual as pessoas reconheçam sua própria consciência-de-si; enquanto pessoas, são antes para-si, e excluem a conti-nuidade com outras, da absoluta rigidez de sua atomicidade. Estão assim em uma relação unicamente negativa, seja umas com as outras, seja para com o senhor do mundo, o qual é seu [nexo de] relacionamento, ou sua continuidade. Enquanto tal continuidade, o senhor do mundo é a essência e o conteúdo do formalismo das pessoas; conteúdo, porém, que lhes é estranho, e essência

que lhes é hostil; pois, antes, suprime o que para elas tem valor como essência: o ser-para-si vazio de conteúdo — e, enquanto continuidade de suas personalidades, precisamente as destrói.⁶

Essa essência formadora não é, porém, unívoca, do ponto de vista de sua constituição na história. Enquanto alienação (*Entäusserung*) ela deve também *se formar*, complexificar-se, enriquecer-se, revelar-se *para-si*. Todo confronto entre a nova posição da consciência e a antiga estrutura social indica o lugar que ocupa a dissolução da vida ética no sentido de sua supra-sunção pela sociedade moderna, ou seja, o rompimento necessário daquela unidade na sociedade antiga e sua reconciliação num estágio superior de desenvolvimento da humanidade:

O espírito é a *vida ética* de um *povo*, enquanto é a *verdade imediata*: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até a consciência do que ele é imediatamente; deve supra-sumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo [...]⁷

Essas figuras às quais Hegel se refere representam a luta entre o antigo e o novo, o que não passava de possibilidade abstrata fundamentando-se em realidade concreta. Do ponto de vista das objetivações históricas, essas alienações são o percurso da constituição do elemento mais simples em mais complexo, desde a simples alienação (*Entäusserung*) representada pelo direito jurídico abstrato, rebento do direito romano, até a eclosão da Revolução Francesa.

Na expressão contingente do processo de trabalho, a alienação (*Entäusserung*) é objetividade empírica penetrada pelo fazer humano.

Nesse trajeto, também a identidade e contraposição entre Estado e riqueza são representantes desse momento em que as condições de solução de um embate histórico-social são perpassadas pela estruturação da nova sociedade: aqui, a *Entäusserung* coloca o Estado primeiramente como essência e universalidade dos indivíduos, e a riqueza como resultado do trabalho de todos e suposta permissionária da fruição geral, posto que, tal qual no interior do trabalho, ela é resultado da ação coletiva. Essa fase representa uma espécie de “aburguesamento” da monarquia absoluta, assim como uma nova definição do corpo político.

Porém, Estado e riqueza são a efetiva oposição entre potências estranhas, oposição que inibe a conformação harmônica da consciência e é também marcada pela ação da *Entwesung*: o Estado é *desigual* (portanto mal) com relação à consciência, pois o agir individual no Estado é negado e subjugado; ao mesmo tempo, a riqueza pode almejar a condição de *igualdade* (portanto revelar-se enquanto bem) com a consciência, uma vez que ela é um universal que pode ser fruído por todos os indivíduos; porém, o Estado pode *igualar-se* à consciência, na medida em que é capaz de ordenar os momentos singulares do agir universal, o que torna ativos tanto a essência quanto o fundamento do indivíduo; a riqueza, por sua vez, é *desigual* com relação à consciência, uma vez que só torna possível ao indivíduo “o gozo de si mesmo como uma *singularidade* para-si-essente, e como *desigualdade* em relação à sua essência”.⁸

Esse duplo jogo de igualdade e desigualdade que leva à posição da identificação da consciência com o Estado e com a riqueza numa cisão dela em consciência nobre e consciência vil tem sua verdade no fato de que, no limite, não pode haver diferença substancial entre o identificar-se com o poder constituído (consciência nobre) e o ato de rebelar-se contra a instituição do Estado e da riqueza (consciência vil), pois na riqueza se encontra a condição plena do estranhamento desse mundo moderno, em primeiro lugar porque é nela que o poder do Estado se transmuta, posto que “a riqueza já possui nela mesma o momento do ser-para-si”⁹ e, em segundo lugar, porque seu domínio fere de morte a possibilidade de instauração do reconhecimento mútuo entre as consciências, uma vez que a instituição da riqueza é capaz de exercer a cessão do bem de uma consciência para outra, o que, por definição, elimina a igualdade.

Ele [o espírito] é essa absoluta e universal inversão e estranhamento (*Entfremdung*) da efetividade e do pensamento: a pura formação (*Bildung*). O que nesse

mundo se experimenta é que nem as essências efetivas do poder e da riqueza, nem os seus conceitos determinados, bem e mal, ou a consciência do bem e do mal, a consciência nobre e a consciência vil, têm verdade. Antes, todos esses momentos convertem-se um no outro, e cada um é o contrário de si mesmo.¹⁰

O esforço do espírito para compreender e sintetizar essa dinâmica, além de intelectual, é também um esforço valorativo, um esforço moral que busca compreender e julgar essa totalidade do modelo de exteriorização (*Entäusserung*) do sujeito da história. Esse esforço, que é a consciência dilacerada, é resultado da compreensão total e conjunta da radicalidade da crise de transição, sendo portanto a consciência de todo o processo, que é, no limite, a forma superior de ser da consciência-de-si. Ela está consciente dessa totalidade e se sabe como seu momento supremo. Sabe-se como interveniente e consciente dessa crise, porque sabe que a constituição das figuras na sua instauração histórica “e o que elas representam social e moralmente não se mesclam mais por obra de um processo normal”.¹¹

Se no interior dessa síntese a referência de negação do espírito com relação a si mesmo assume formas diversas que se diferenciam no interior do próprio movimento, é também verdadeiro que há uma tendência intrínseca de conceber esse movimento como que apoiado na efetividade real, por meio da qual é possível reatar os seus nódulos internos. A própria concepção da cisão do espírito no reino da cultura (*Bildung*) denota a contradição intrínseca da realização social através da desigualdade. Isso se põe em diversos níveis: a bipartição da consciência, onde a cisão se coloca como *fé*, ou seja, a tentativa e necessidade de que o *Si* encontre-se para além de seu espaço efetivo; a contradição singular-universal, devido à (re)substanciação qualitativa do espírito enquanto essência universal, no caminho da substanciação do corpo político; a contraposição fé-iluminismo e, finalmente, a Revolução Francesa compõem, principalmente com o advento desta última, o leque de possibilidades imanentes que lograriam efetivar o espírito no seu *ser-igual-a-si* enquanto espírito que *se sabe*.

Claro que, de forma genérica, esse vir-a-ser da efetividade material humana só pode ser posto pelo trabalho, ainda que Hegel o pense de forma mistificada. O estatuto conferido por Hegel à categoria trabalho não o impede de perceber que o livre jogo das consciências no processo de reconhecimento nada tem de harmônico, por mais que, logicamente, a configuração rigorosa da expressão superior da formação (*Bildung*) imprima uma expressão de caráter irreversível naquele

padrão de sociabilidade. Essa contradição, habilmente presente na dialética do senhor e do escravo, revela de forma nítida, ainda que subsumida à estrutura categorial lógica de seu sistema, a verdadeira dimensão do antagonismo interno das relações de trabalho.¹²

A estrutura objetivadora do *Si*, que através do trabalho é perfeitamente capaz de se pôr como forma de efetividade cuja sustentação é também irreversível (além da possibilidade intrínseca de deter-se a dominação através da educação pelo trabalho), não pode comportar, na esfera da realização abstrata, a saída-de-si na produção da objetividade material como componente último de um percurso que tem como ponto de partida e chegada o chamado autodesenvolvimento da idéia. Isso quer dizer que o trabalho, apesar de ser constituinte societário das posições ascendentes da consciência-de-si, atua na substanciação das efetividades como um componente ontológico que se subordina à forma lógica. E isso apesar da percepção de que a verdade da consciência-de-si está antes presente na consciência servil do que na consciência do senhor, uma vez que a sustentação *categorial-real* da ascensão insuprimível do *Geist* só pode se dar na medida em que a posição da materialidade estiver conforme a posição do conceito. Posições que só podem realizar-se na exata medida do pôr-se (produtivo e reprodutivo) dos próprios homens.

Dessa maneira, na *Fenomenologia*, aquele ingrediente revolucionário do trabalho que Hegel aponta e reconhece deve referir-se profundamente ao contraponto *ideal* de sua perspectiva: deve ser, no fundo, dependente da conexão inevitável da forma categorial do vir-a-ser do espírito, momento (e só momento) da “atividade formadora universal”. Em outras palavras, cabe ao trabalho a conexão com o medo, o serviço e a obediência, a fim de que esse conteúdo normativo da “atividade formadora universal” não se desvirtua. Claro que, aí, o trabalho deixa necessariamente de possuir caráter universal-totalizante, em virtude da recondução que Hegel opera à forma lógica do espírito (ou da razão), perpetuando — também logicamente — os laços de dependência de qualquer forma de realização radical que pudesse advir por interveniência da categoria trabalho.

Essa preocupação com a formação da idéia toma acertadamente como ponto de partida a *alienação* (*Entäusserung*) como momento em que o espírito sai de si, compõe a objetividade, e retorna a si numa supra-sunção que já prepara o momento posterior de reassunção de si mesmo. A contraditoriedade imanente das objetivações que dão corpo a essa reassunção,

ou antes, à própria qualidade dessa *saída-de-si*, não é todavia reiterada como contradições materiais em si mesmas, mas somente como “fases” que hão de ser superadas em definitivo num momento posterior de substantividade ética. Nesse sentido, a objetivação positiva do trabalho enquanto alienação, enquanto saída-de-si de um sujeito que dá forma pré-ideada à natureza, é apreendida rigorosamente e de maneira legítima, como vimos em nota anterior, mas a exteriorização positiva do sujeito, que é a forma interna e historicamente determinada do trabalho apropriado e controlado a partir de formas específicas de *propriedade*, encontra em Hegel uma apreensão que caminha — apenas — formalmente (ou sob a forma de figuras, *Gestalten*) da dialética da dominação à culminância da dialética da cultura.

Isso significa que a fundamentação da liberdade a partir da compreensão da posição ascensional e irrevogável da atividade humana é tematizada somente de modo parcial, porque a expressão histórico-reguladora do trabalho é condicionada pela estrutura lógica da ascensão do espírito, que culmina não numa superação material da objetividade em prol de uma objetividade nova, mais rica, mas numa superação abstrata dela, no interior do próprio espírito. O trabalho aparece como um elemento cuja função é auxiliar na constituição do espírito no caminho de sua determinação, ou seja, realizar, com o intuito de vencer a indeterminação do singular, o rompimento da imediatez do sensível, lançando-o à verdade do universal, só alcançada quando o objeto é passível de apreensão e mediação pela consciência.

Esse resultado tem o significado de fechar, ao invés de abrir, a possibilidade futura de reposição da *Entäusserung* em moldes de supra-sunção material, estabelecendo, ao contrário, a síntese de toda objetividade no plano abstrato do espírito na sua fase de saber absoluto.

A posição da alienação aparece, portanto, como posição de toda objetividade. Sendo assim, a reconciliação do espírito com a substância se coloca como reconciliação da idéia consigo mesma, como supra-assunção — efetivo retorno e alteração de qualidade. Como a ação dos homens se configura como uma posição sempre ascensional da idéia — e como, ao inverso mas correspondentemente, a sociabilidade, vista em termos rigorosamente materiais, se configura histórico-concretamente em termos de humanização insuprimível — é mais ou menos claro que a humanidade apareça a Hegel como ente efetivo portador de uma subjetividade superior depositária da própria contradição superlativa da “segunda natureza”, na qual sobressai

um componente sintético duplamente caracterizado: em primeiro lugar, a contradição — na medida em que edifica sobre uma base nova na qual a supressão dialética ultrapassa o simples binômio anterior da relação senhor-escravo — repõe a sociabilidade em termos de objetividade mais elevada, na qual a formação estatal e o trabalho sofisticam amplamente o caráter das relações interpessoais e de intercâmbio geral, moldando de maneira mais rica e complexa a totalidade dos recursos espirituais e materiais a que o homem pode almejar; em segundo lugar, a radicalidade das novas contradições, que a simples posição defensiva de sujeitos singulares é demasiado tênue para compreender ou confrontar, provoca no sistema hegeliano uma capitulação à força propulsora da materialidade, obrigando-o a reconhecer no mesmo elemento em que acredita apoiar-se potencialmente a realização da efetividade moderna boa parte da decomposição da perspectiva da efetivação da liberdade — o Estado. Mas aqui na forma ainda insuficiente das conseqüências advindas do pós-Revolução Francesa, notadamente das jornadas napoleônicas. Ainda assim, a grande esperança é o retorno à unicidade primitiva, o retorno, nesse caminho interior da *Bildung*, à unidade ética possível.

Portanto, no que respeita a Hegel, há um universo genérico de realizações humanas que surgem como alienações, como exteriorizações traduzidas em progresso social e humano baseado na história da evolução social do homem, desde sua posição como consciência *natural* até o grau mais elevado da percepção abstrata e da realização material consciente. A especificidade das formas aparentes (ou seja, que aparecem historicamente) da alienação não se restringe às realizações objetivas, somente, mas abarca também as diferentes fases da sociabilidade humana, incluindo, conseqüentemente, formas de evolução subjetiva do homem que acompanham, perfazem e determinam esse progresso das conquistas objetivas. Através disso se explica a preocupação de Hegel com a reconstrução de um sistema ético que contemple a sociedade que se cindiu após a desagregação do mundo antigo; que contemple a incursão da consciência individual no universo de crise do mundo moderno e que se instaure, enfim, num todo harmônico de superação da alteridade, num processo restaurador por meio da supra-assunção (*Aufhebung*).

A forma segundo a qual Hegel concebe essa alteridade histórica e pensa a sua superação se dá através da reassunção da alienação no sujeito, o que significa que a supressão da objetividade em geral processar-se-ia como superação da mesma alienação, aniquilando assim o estranhamento dela. A interação da *pólis*, agora

impossível, ganharia um equivalente moderno na unicidade de ética e Estado. Isso significa que a reassunção da alienação numa supra-assunção restauradora seria uma síntese no sujeito de toda a objetividade posta até aqui, mas uma síntese que não abarcaria quaisquer elementos novos, posto que historicamente *toda novidade* veio a ser posta pela própria alienação (*Entäusserung*). O processo seria o de uma consumação harmoniosa das *alienações* porque apoiado na acomodação social da humanidade, ou seja, na Ilustração e na Revolução Francesa, portanto no declínio do estranhamento (*Entfremdung*) na mesma medida em que se eliminam as manifestações objetivas e contraditórias do processo histórico-social.

A reassunção da alienação pelo sujeito é a absorção abstrata de todo o legado da atividade humana até então levada a efeito — trata-se do *interior* em oposição ao *exterior*. A *Erinnerung* (memória e interiorização) é o próprio movimento dessa reassunção. Os objetos que o próprio espírito criou, objetos de sua atividade e realidade, serão repostos no sujeito abstrato.

Nesse sentido, a história só assume sua real significação no interior da filosofia — a culminação da *Erinnerung* é a recordação pelo espírito de todas as suas formas anteriores. Esse nível (superior) visa supra-assumir a alteridade. Visa estranhar o próprio estranhamento a fim de que o Si se ponha enquanto conceito.

Em Hegel, no sentido que o conjunto das exteriorizações estranhadas tem que sofrer uma superação da objetividade, o processo culmina com a supra-assunção da contradição: naquilo que toca à específica exposição do percurso do espírito, tem-se ao final do processo uma supra-assunção (*Aufhebung*) ao invés de uma alienação (*Entäusserung*), porque a consciência já não encontra como estranho *o objeto enquanto tal*, uma vez que seu intuito último é ir além de toda e qualquer objetivação. O momento da *Aufhebung* prenuncia um momento (do espírito absoluto) deontológico do espírito. Em segundo lugar, a objetividade se reconcilia (porque é reassumida nela) com a consciência-de-si, porque aquela é uma *posição* desta, ou seja, é *produto*. Então, o reconhecimento significa *supra-assunção* do caráter objetivo. Portanto, a supressão desse caráter objetivo tem também a significação de superar a *Entäusserung*. Em terceiro lugar, sinteticamente, isso significa que o objeto *é* (tem) *essência espiritual* — a alienação (exteriorização) da consciência-de-si é que põe a coisidade. O pensamento *é* a coisidade. Logicamente, como a relação da consciência consigo mesma é incindível, o ato de pôr a *Entäusserung* já é, em si mesmo, um ato de supressão

de toda alienação e objetividade, retornando a si mesma, encontrando-se, portanto, acerca de si em seu ser-outro enquanto tal. Por último, fechando a seqüência lógica de exteriorização do *Si* (*Selbst*), “[...] o que desaparece é o caráter estranho que a objetividade tem para a consciência, porque a objetividade não é nada distinta da consciência mesma”.¹³

Apesar desse caráter intrínseco do estranhamento, o que fica é que toda a obra, ou seja, todo o ato de pôr, é um ato do espírito, um ato do *Si*, sua realização vigorosa. Adiante, quando a intenção deontológica se transformar em eticidade ou em moralidade objetiva (*Sittlichkeit*), substância e *Si* deverão retornar a si enquanto unicidade, pois são síntese suprema do ser-relativo-a-outro.

Mas essa alienação (que é forma de exteriorização do espírito, na sua objetivação) é também estranhamento, uma vez que se constitui num perene “desprender-se” do espírito. Essa consecução do ser-*aí* (*Dasein*) se dá pela própria alienação da consciência-de-si, que é uma renúncia à sua essência. Em outras palavras, Hegel sempre falará em alienação e estranhamento como momentos unidos, apesar da cisão. Toda vez que o espírito se põe como realização material, como forma *instituída* do ser, ele sofre um golpe na sua essência originária, na sua forma de existência enquanto *Si*. Esse renunciar à essência significa renunciar ao ser harmônico anterior, ou seja, à forma ética do espírito originário ou natural.

NOTAS

¹ A esse respeito, compare G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, tradução de Manuel Sacristán (México: Editorial Grijalbo, 1963), especialmente cap. III, item 6 e cap. IV, item 4.

² Para Hegel, essa relação entre finalidade e meio é um ponto crucial para que a verdade apareça enquanto exposição da forma de ser do objeto, pelo menos no que diz respeito à verdade de sua consolidação mediada. Tomemos um exemplo: a ferramenta (um meio) é superior ao produto (um fim) particular porque Hegel reconhece perfeitamente que o tratamento dispensado a determinado objeto deve obedecer à legalidade objetiva componente da especificidade desse objeto. Materialmente, a expectativa abstrata (ou simplesmente ideal) não pode superar essa conexão causal que é própria do mundo objetivo. É própria da *posição teleológica* a consideração mais ou menos precisa dessas conexões quando da colocação de finalidades: “[...] a ferramenta não possui ainda

nela mesma a atividade. É coisa inerte, não retorna [*zurückkehren*] a si mesma. Obrigo-me a trabalhar com ela. Tenho a astúcia [*List*] de introduzi-la entre mim e a coisidade externa, a fim de me poupar e de suprir com ela minha determinação e utilizá-la. O Eu segue sendo a alma dessa finalidade [*Schlusses*], a atividade em relação a ela. Economizo com isso, porém, apenas em quantidade[pois]contínuo a trabalhar. O fazer-me de mim coisa [*Mich-zum-Dinge-Machen*]é um momento necessário; a atividade própria da pulsão [*Trieb*] não está ainda na coisa. Deve ser atribuída à ferramenta atividade própria [ela deve] ser feita algo independente. E isso acontece: a) quando consome-se a si mesma no desgaste de sua bilateralidade, retornando a si nessa oposição. Apoiada nessa unidade, a passividade se transforma em atividade; b) ao se empregar em geral a atividade própria da natureza, a elasticidade da mola, da água, do vento, para operar no seu ser-*aí* [*Dasein*] sensível algo completamente diverso do que essas forças fariam, para que seu fazer cego torne-se ação útil [transforme-se] no contrário de seu *Si*: em comportamento racional da natureza, em *leis*, em seu ser-*aí* externo. A natureza mesma nada sofre; só alguns fins isolados do ser natural se tornam universalidade. Aqui, a pulsão se retira por completo do trabalho, deixa a natureza desgastar-se, contempla-a tranqüilamente e governa com facilidade o todo: astúcia. A amplitude da força é enfraquecida pela mordacidade da astúcia [Trata-se da] honra da astúcia contra a potência [*Macht*] o ato de tomar essa potência cega no intuito de fazê-la orientar-se contra si mesma, atacá-la, tomá-la como determinação, ser contra seu ato ou fazê-la reabsorver-se como movimento nela mesma, supra-sumir-se. O homem é o destino do singular”. (G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*(Hamburg: Johannes Hoffmeister, 1967), pp.198-199.

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito*, tradução de Paulo Meneses, vol. II (Petrópolis: Editora Vozes, 1993), p. 35.

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Sämtliche Werke*, vol. 2 (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1964), p. 373. Nossa opção por utilizar uma edição alemã da *Fenomenologia* deve-se ao fato de o termo *Entfremdung* ser raramente vertido para o português como *estranhamento*. Achamos interessante recorrer ao original a fim de ilustrar que a unidade lógica entre *Entäusserung* e *Entfremdung* pode também ser indicada segundo a diferença de origem entre os conceitos.

⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia*, cit., vol. II, p. 33, colchetes da edição utilizada.

⁶ *Ibid.*, p. 39, colchetes da edição utilizada.

⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰ G. H. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 400.

¹¹ G. Lukács, *El joven Hegel*, cit., p. 478.

¹² Verificar especialmente G. W. F. Hegel, *Fenomenologia*, cit., vol. 1, 1992, p.126 e ss. E, com respeito à relação dialética entre o senhor e o escravo, tentamos desenvolver sinteticamente suas implicações no artigo: “Sobre a categoria trabalho na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel”, Revista *Práxis* nº 4, Belo Horizonte, julho de 1995, pp. 65-87.

¹³ Cf. G. Bedeschi, *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*, tradução de Benito Gomez (Madrid: Alberto Corazón Editor, 1975), p. 68.