

# OS SENTIDOS DA POBREZA NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Pedro Geraldo Aparecido Novelli<sup>1</sup>

## Resumo:

A pobreza é definida enquanto um estado no qual alguém ou um país todo se encontra e que é marcado por uma grande carência de dinheiro, bens, posses e meios para se viver. O termo pobreza também pode ser empregado para qualificar a pouca ou inexistente qualidade de alguma coisa como uma casa ou o presente texto. O objetivo do presente texto é identificar e expor os possíveis significados da palavra pobreza, "Armut" no original em alemão, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A palavra é empregada por Hegel em quatro momentos bem específicos, mas que acabam por se destacar em figuras estruturais da *Fenomenologia*. A primeira menção se dá no Prefácio à obra que expressa o desconforto hegeliano de antecipar aí o que somente pode ser compreendido com o desenvolvimento da obra. A segunda menção acontece na seção dedicada à Certeza e à verdade da razão. A terceira menção ocorre na figura do Espírito na qual também a palavra pobreza é empregada pela quarta e última vez.

**Palavras-chaves:** Abundância. Acúmulo. Satisfação.

## THE MEANINGS OF POVERTY IN HEGEL'S *PHENOMENOLOGY OF THE SPIRIT*

353

## Abstract:

Poverty is defined as a state in which a person or a whole country finds itself and which is marked by a great lack of money, goods, possessions and means to live. The term poverty can also be used to qualify the little or nonexistent quality of something like a house or the present text. The aim of the present text is to identify and expose the possible meanings of the word poverty, "Armut" in the original German, in Hegel's *Phenomenology of the Spirit*. The word is employed by Hegel in four very specific moments, but which end up being highlighted in structural figures of the *Phenomenology*. The first mention is given in the Preface to the work that expresses the Hegelian discomfort of anticipating there what can only be understood with the development of the work. The second mention happens in the section dedicated to Certainty and the truth of reason. The third mention occurs in the figure of the Spirit in which the word poverty is also used for the fourth and last time.

**Keywords:** Abundance. Accumulation, Satisfaction.

## Introdução

A pobreza é definida enquanto um estado no qual alguém ou um país todo se encontra e que é marcado por uma grande carência de dinheiro, bens, posses e meios para se viver. O termo pobreza também pode ser empregado para qualificar a pouca ou inexistente qualidade de alguma coisa como uma casa ou o presente texto.

---

<sup>1</sup> Professor Assistente Doutor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília. E-mail: pnovelli@marilia.unesp.br

O termo pobreza é empregado por Hegel em suas diferentes obras como a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*<sup>2</sup> e, aí o sentido remete às considerações sobre a Lógica e a Religião. No que diz respeito à Lógica a pobreza é equiparada ao nada ou à sua compreensão pelos contemporâneos de Hegel que, na direção contrária, chama a atenção para o caráter essente do nada ou da universalidade do ser que também se encontra em sua negação. Com respeito à Religião Hegel denuncia a falta ou carência quase que absoluta de compreensão do absoluto que não é um esvaziar-se do mundo. Em seu sentido político e social o termo pobreza se refere às pessoas desprovidas e privadas de sua segurança, pois suas necessidades sobrepujam em muito a preservação da liberdade. A grande referência para tanto são as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* em sua terceira parte dedicada à eticidade na seção sobre a sociedade civil burguesa.<sup>3</sup>

Não parece representar grande dificuldade o reconhecimento de que a palavra pobreza tenha, em Hegel, diferentes sentidos, pois isso é até inerente ao seu uso em diferentes situações. No entanto, deve-se mencionar aqui o caráter contraditório da palavra pobreza que segundo o contexto se mostra mais positiva e desejável do que a riqueza. Ou ainda aparece como sinônimo de seu contrário. Por exemplo, basta indicar o reconhecimento da pobreza de notícias sobre a corrupção numa certa sociedade o que significa a riqueza de um ethos marcado pela honestidade. Obviamente não se entende aqui que o que se diz ou se fala seja a expressão literal da realidade, mas tão somente se quer fazer notar a dialeticidade que envolve a palavra pobreza. Contudo, é inegável que à palavra pobreza são associadas, predominantemente, apreensões do negativo, do que é desconfortável, do que incomoda, do que não se quer falar, menos ainda ouvir e perante o que não se sabe exatamente o que fazer, Apesar de tudo há uma questão ainda mais importante que é se se quer, de fato, fazer algo a respeito da pobreza. Em alguns casos é desejável que a pobreza permaneça enquanto o que é, ou seja, como falta e carência de tudo o que se reconhece até o presente como um mal. Um mal pobre é ainda um mal presente, mas o bem empobrecido não pode ser o que se quer.

<sup>2</sup> G.W.F. HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, §§ 73, 87 e 552.

<sup>3</sup> G.W.F. HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Loyola, 2010, §§ 189 – 259.

O objetivo do presente texto é identificar e expor os possíveis significados da palavra pobreza, “Armut” no original em alemão, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A palavra é empregada por Hegel em quatro momentos bem específicos, mas que acabam por se destacar em figuras estruturais da *Fenomenologia*. A primeira menção se dá no Prefácio à obra que expressa o desconforto hegeliano de antecipar aí o que somente pode ser compreendido com o desenvolvimento da obra. A segunda menção acontece na seção dedicada à Certeza e à verdade da razão. A terceira menção ocorre na figura do Espírito na qual também a palavra pobreza é empregada pela quarta e última vez.

Hegel não apresenta uma nova compreensão de pobreza nos momentos citados, mas mantém o sentido primário de carecimento e penúria acrescentando a indicação de incompletude e de insatisfação que mesmo assim não se constituem em limites intransponíveis e ou insuprassumíveis pelo espírito.

A riqueza da pobreza em Hegel se expressa na variedade de sentidos da qual a *Fenomenologia do Espírito* também não se furta. Cabe agora a exposição e consideração dos mencionados sentidos e de sua pertinência para a compreensão do conceito de pobreza em Hegel.

## A pobreza no Prefácio da *Fenomenologia*

A primeira referência à pobreza na *Fenomenologia do Espírito* ocorre no Prefácio no parágrafo 45, conforme edição das Vozes, cuja tradução ficou a encargo de Paulo Meneses.

A matemática se orgulha e se pavoneia frente à filosofia – por causa desse conhecimento defeituoso, cuja evidência reside apenas na pobreza de seu fim e da deficiência de sua matéria; portanto, um tipo de evidência que a filosofia deve desprezar.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> G.W.F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Vozes: Petrópolis, 2005, § 45. “Die Evidenz dieses mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik stolz ist und womit sie sich auch gegen die Philosophie brüstet, beruht allein auf der Armut ihres Zwecks und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs und ist darum von einer Art, die die Philosophie verschmähen muß.” (G.W.F. HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*. Herausg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2006, S. 33).

Segundo Hegel a pobreza da matemática é motivo de alarde por parte desta e, sua pobreza se dá na deficiência de seu conhecimento, de seu objetivo e de sua matéria. Mas, por que o conhecimento matemático é visto por Hegel como deficiente assim como seu objetivo e sua matéria? A primeira ressalva hegeliana em relação à matemática é que a demonstração que se faz necessária à afirmação científica é exterior à coisa ou ao objeto. Em outras palavras o que a matemática demonstra não é o objeto mesmo ou a coisa, mas uma construção subjetiva que, muito embora, seja marcada pela coerência, expressa muito mais a coerência do pensar do sujeito matematizante e não da coisa matematizada. Aliás, o sujeito assume que sua compreensão da coisa pela matemática é a coisa mesma na medida em que esta representa e ou encarna a compreensão subjetiva. Trata-se, então mais adequadamente de como a coisa é vista pelo sujeito e da conformação desta. Na demonstração matemática o que se quer demonstrar é o que somente aparece no resultado, porém não ainda nesse mesmo processo de demonstração. Esta, por sua vez, nas palavras de Hegel, “some e desvanece”<sup>5</sup> no resultado o que confirma ainda mais seu caráter de inessencialidade. Se, a demonstração da afirmação sobre a coisa somente se dá em seu resultado, então a relação da matemática com a coisa é de exterioridade. A matemática apreende a coisa parcialmente na medida em que estabelece a diferença entre o processo de conhecer a coisa e a coisa mesma, mas não apreende para além da diferença a identidade do processo com a coisa. O processo para a coisa na matemática é um caminho que conduz à coisa, porém não é a coisa mesma enquanto que para a filosofia o caminho que se faz caminhando é a concomitante exposição da coisa e não somente é um meio para tanto.

Também no conhecimento filosófico o vir-a-ser do ser-aí como ser-aí difere do vir-a-ser da essência ou da natureza interior da coisa. Mas, primeiro, o conhecimento filosófico contém os dois, enquanto o conhecimento matemático só apresenta o vir-a-ser do ser-aí, isto é, do ser da natureza da Coisa no conhecer como tal.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 42. „[...] vorbei und verschwunden“. G.W.F. HEGEL. Op. Cit., S. 31.

<sup>6</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 42. “- Auch im philosophischen Erkennen ist das Werden des Daseins als Daseins verschieden von dem Werden des Wesens oder der innern Natur der Sache. Aber das philosophische Erkennen enthält erstens beides, da hingegen das mathematische nur das Werden des Daseins, d.h., des Seins der natur der Sache im Erkennen als solchem darstellt.“ G.W.F. HEGEL. 2006, S. 31-32.

O conhecimento filosófico diferentemente do conhecimento matemático possui um caráter de duplicidade ou de relação entre a interioridade e a exterioridade da coisa. A particularidade tanto da interioridade quanto da exterioridade é unificada na identidade de cada um desses movimentos. O sair da coisa é seu ingressar em si mesma assim como inversamente o seu interiorizar-se é seu concomitante exteriorizar-se. Cada momento pode ser tomado enquanto o que é, mas isso exige que se reconheça que o outro também aí se encontra. É desse modo que as partes se constituem enquanto o que são no todo que não é senão a coisa reconciliada consigo mesma.

Ao contrário, o conhecimento matemático aliena a coisa de si mesma, pois sua exposição não se dá senão como o que lhe é estranho sendo que aí a coisa não necessariamente aparece ou se encontra. O que se tem é algo outro que a coisa, ou seja, o que a representa como o que também poderia ser de outro modo. Há uma dissintonia entre a coisa e seu aparecer no sentido que forma e conteúdo se distinguem constituindo uma relação de não necessidade consonante entre tais aspectos. Hegel exemplifica isso com a figura do triângulo que poderia ser demonstrada de várias formas, mas também não precisaria ser demonstrado já que com isso não se afirma a coisa do triângulo. Este não exige sua demonstração, pois com ela ou sem ela o triângulo é o que é. O triângulo não é sua exposição e esta não é o triângulo. A demonstração não é seu conteúdo que, conforme Hegel, poder-se-ia denominar de falso. “(...) a negatividade do conteúdo, a qual devia ser chamada de falsidade do conteúdo, com tanta razão como se chama falsidade o desvanecer dos pensamentos, que se tinham por fixos, no movimento do conceito.”<sup>7</sup> O conhecimento matemático falha, segundo Hegel, porque a coisa matematizada não pede pela sua demonstração, pois esta é o que se impõe à coisa que, por sua vez, se adequa ao demonstrar. Não se tem aí a coisa propriamente dita, mas o que se quer como a coisa ou ainda a coisa que se quer. A propalada objetividade da matemática é, na verdade, um esvaziamento da coisa que, de certa forma, parece sempre ter aí estado e é apreendida imediatamente. A coisa não se daria em sua relação com o sujeito cujo papel seria o de reconhecer o que já aí se encontraria. “Mas a falha própria desse conhecimento afeta tanto o conhecimento mesmo quanto a sua matéria em geral. No que toca ao conhecimento, não

<sup>7</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 43. „[...] die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falschheit desselben eben so gut genannt werden müsste, als in der Bewegung des Begriffs das Verschwinden der festgemeinten Gedanken.“ G.W.F. HEGEL. 2006, S. 32.

parece clara, à primeira vista, a necessidade da construção.”<sup>8</sup> O mesmo esvaziamento da coisa ou de seu conteúdo que é ela mesma em seu processo acaba por ser preenchido com o ver do sujeito que, novamente, pretende que sua atuação é a própria exposição da coisa. Para Hegel isso não caracteriza outra perspectiva que não seja a da arbitrariedade do sujeito que ao afirmar sua submissão, submete ou ao se tomar como determinado, determina, ao afirmar conhecer impõe como se conhece e o que é conhecido. A concretude do conhecimento matemático, assim como se aspira, por se entender que a coisa mesma é considerada desconhecendo que sem tal apreensão a coisa não seria de forma alguma conhecida, não é senão um conhecimento da abstração, do esvaziamento, do despojamento da coisa de si mesma. Ao invés do conhecimento concreto e do concreto o que se tem é o conhecimento abstrato e do abstrato. A evidência proporcionada pela matemática, segundo Hegel, não deve ser aceita pela filosofia. Não deve bastar à filosofia a subjetividade que constrói a objetividade porque esta última não é coisa alguma em si. “[...] o movimento do saber [matemático] passa por sobre a superfície, não toca a Coisa mesma, não toca a essência ou o conceito e, portanto, não é um conceber.”<sup>9</sup> A verdade matemática é em sua essencialidade absoluta imobilidade sendo ou posta como tal ou como tal tomada. A diferença não a constitui, não a faz vir-a-ser o que é, pois já é o que é como o que é igual em si e jamais em qualquer um outro de si. Segundo Hegel, a morte e a rigidez operam na verdade matemática como uma inefetividade. Toda e qualquer afirmação matemática se esgota em si e toda e qualquer outra afirmação pode muito bem dispensar aquela que a precede. A necessária conexão entre as proposições não existe e pode no máximo ser evocada como uma formalidade. Assim todas as proposições não são senão afirmações do mesmo, do igual. A diferença não se põe entre as proposições e, por isso, cada uma é tão somente ela mesma sem a outra. Uma não passa à outra. Uma não se dá nem com outra nem pela outra. Se uma não for, a outra será, sem que a negatividade precedente, na verdade não tomada como tal, não implicará em coisa alguma.

<sup>8</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 44. “Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieses Erkennens aber betrifft sowohl das Erkennen selbst, als seinen Stoff überhaupt. – Was das Erkennen betrifft, so wird vorerst die Notwendigkeit der Konstruktion nicht eingesehen.” G.W.F. HEGEL. 2006, S. 32.

<sup>9</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 45. “Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff, und es ist deswegen kein Begreifen.” G.W.F. HEGEL. 2006, S. 33.

Pois o que a matemática considera é somente a grandeza, a diferença inessencial; abstrai do fato de que é o conceito que divide o espaço em suas dimensões, e que determina as conexões entre as dimensões e dentro delas. Não considera, por exemplo, a relação da linha com a superfície, e quando compara o diâmetro do círculo com a periferia, choca-se contra a sua incomensurabilidade, quer dizer, uma relação do conceito, um infinito que escapa à sua determinação.<sup>10</sup>

A denominada matemática pura ou imanente segundo as palavras de Hegel não opõe matéria alguma ao espaço. Isso somente se dá, para Hegel, através da matemática aplicada. Contudo, mesmo essa faz uso das experiências para que suas proposições sejam feitas. As proposições da matemática aplicada são sintéticas, isto é, advindas do que se experimenta por primeiro e as mesmas proposições servem como pressupostos para a aplicação das formulas. A demonstração operada nesse sentido pela matemática é a demonstração da obviedade fazendo, assim, com que a demonstração seja desnecessária ou absolutamente desnecessária. O conhecimento que se arvora possuir ou obter da obviedade não passa de mero pavonear conforme Hegel já mencionara acima.

Espaço e tempo já são, segundo Hegel, o ser que se realiza conceitualmente aí e não uma preparação para algo mais como pressupostos. A consideração de um e de outro é a consideração do que veio a ser, do que se encontra em movimento ou também de como o conceito se efetiva. Cada um deles é o conceito posto ou o ser do conceito assim como o conceito do ser. Porque tempo e espaço são a vida é em cada um como o que se move e se faz. Ao proceder desse modo Hegel entende que o tempo e o espaço são determinações e não condição para a determinação. Eles devem ser tomados como a efetivação do que é, ou seja, do ser. Tempo e espaço são e, com isso, dizem de si mesmos algo ou o quê, ou ainda como o quê devem ser tomados. Por isso, a completa abstração do conceito matemático como intenção de universalidade não é, segundo Hegel, senão uma tentativa que desconhece o conhecer, pois não reconhece no esvaziar o conceito também em curso e também desconhece toda determinação como afirmação e não somente negação do próprio conceito. A dificuldade de compreender o movimento constituinte e constitutivo do conceito impede que se veja o processo pelo qual o ser em qualquer de suas manifestações,

<sup>10</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 45. "Denn es ist die Grösse, der unwesentliche Unterschied, den die Mathematik allein betrachtet. Dass es der Begriff ist, der den Raum in seine Dimensionen entzweit, und die Verbindungen derselben und in denselben, bestimmt, davon abstrahiert sie; sie betrachtet z. B. Nicht das Verhältnis der Linie zur Fläche; und wo sie den Durchmesser des Kreises mit der Peripherie vergleicht, stösst sie auf die Inkommensurabilität derselben, d.h. ein Verhältnis des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Bestimmung entflieht." G.W.F. HEGEL. 2006, S. 33-34.

inclusive como negatividade, como totalidade que se move, que vem a ser. Não compreender isso é colocar em seu devido lugar a assunção do fixo, imóvel, pronto e acabado.

### **A pobreza na Certeza e verdade da razão**

A palavra pobreza aparece num segundo momento na *Fenomenologia* na figura da Certeza e Verdade da Razão na Observação da Natureza. “Quando a consciência carente-de-pensamento proclama o observar e o experimentar como a fonte da verdade, suas palavras bem que poderiam soar como se apenas se tratasse do saborear, cheirar, tocar, ouvir e ver.”<sup>11</sup> Uma tal consciência se deixa levar pela imediatidade e não percebe que o objeto de suas ações intencionadas já se encontra tomado. Põe ela o objeto como o que aí já se encontra apresentado. Além do mais, para que a consciência perceba o que quer que seja ela precisa ter diante de si o reconhecimento da universalidade para que possa se dirigir e identificar uma particularidade. O cão que se encontra sob minha escrivinha é um cão que a partir do universal de cão é tomado em sua particularidade. Isso significa que um cão, este cão não se dá enquanto resultado de uma apreensão sensível e nem isolada, mas que tem sua sustentação no que ultrapassa sua apreensão imediata no que é pensado. Desse modo a universalidade de cão se realiza na particularidade deste cão que, por sua vez, é igualmente realizada pela universalidade. A particularidade do sensível está sempre sujeita ao desaparecimento ou ao seu esgotamento que somente são suprimidos na medida em que novos indivíduos são elencados e ou considerados. Na universalidade do pensar a particularidade não se esvai nem precisa ser renovada porque se mantém conservada para além das restrições da sensibilidade.

360

Esse instinto insaciável e inquieto não pode ficar sem material; mas encontrar um novo gênero conspícuo, ou então um novo planeta -, que embora sendo um indivíduo tem a natureza de um universal – é sorte que só toca a alguns felizardos. Mas a linha de demarcação do que é distinto, digamos, do elefante, do carvalho, do ouro – do que é gênero e espécie -, passa através de múltiplas gradações dentro da infinita particularização do caos dos animais e das plantas; e

<sup>11</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 244. “Wenn das gedankenlose Bewusstsein das Beobachten und Erfahren als die Quelle der Wahrheit ausspricht, so mögen wohl ihre Worte so lauten, als ob es allein um ein Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören und Sehen zu tun sei.“ G.W.F. HEGEL. 2006, S. 166.



das rochas, dos metais, e das terras etc, que só por meio da violência e artifício se devem representar.<sup>12</sup>

A multiplicidade da particularidade expressa na variedade quase que incomensurável de suas manifestações individuais encontra na universalidade da sensibilidade pensada a quietude da infinita apreensão porque aí é contemplada a totalidade das expressões. Em outras palavras a particularidade tem na universalidade a limitação de que necessita para se realizar e se relacionar com o que se apresenta como sua incomensurabilidade. Na largueza do universal o particular não se perde nem se extravia de si mesmo. A universalidade ao limitar a particularidade não a esgota nem restringe, mas abre a possibilidade da infinitude de apreensões.

Na observação a coisa já não permanece em suas características, mas é tomada pelo modo como é observada. Essa diferença é o que permite que a coisa seja observada, pois o observador se distingue do observado. Se fossem tomados como sendo uma e a mesma coisa não se poderia nem mesmo afirmar isso porque tal afirmação indica quem afirma e o que é afirmado. Mas, o que seria essencial aí? Como se observa ou o que é observado? Pode a verdade do observado residir no observador? Ou residiria a verdade do observador no que é observado? Dar-se-ia a universalidade no observador ou no observado? Se, a verdade da coisa ou sua universalidade encontra-se no observador, então o modo de se observar acaba por ser determinante e é este que deve ser detidamente considerado. Por outro lado, se, a universalidade e a verdade da coisa se encontra nela mesma ou no que é observado, então a coisa ela mesma, o observado deve concentrar todas as atenções. No primeiro caso a coisa é observada desde um ponto que não a coisa mesma. Contudo, o que se observa pretende ser a coisa observada para quem observa. Nesse sentido a coisa não é senão sua observação que, na verdade, de sua não tem nada, pois se trata muito mais da observação de alguém. Aí a coisa se faz presente e existente. No segundo caso a coisa observada é que se constitui no fundamento da observação. O observador

<sup>12</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 245. „Diesem rastlosen, unruhigen Instinkte kann es nie an Material gebrechen; eine neue ausgezeichnete Gattung zu finden oder gar einen neuen Planeten, dem, ob er zwar ein Individuum ist, doch die Natur eines Allgemeinen zukommt, 3/188 kann nur Glücklichen zuteil werden. Aber die Grenze dessen, was wie der Elephant, die Eiche, das Gold *ausgezeichnet*, was *Gattung* und *Art* ist, geht durch viele Stufen in die unendliche *Besonderung* der chaotischen Tiere und Pflanzen, der Gebirgsarten oder der durch Gewalt und Kunst erst darzustellenden Metalle, Erden usf. über.“ G.W.F. HEGEL. 2006, S. 167.

acaba assim por ser feito, produzido, constituído pelo que observa. De ambos os modos a coisa se põe como uma cisão entre si e a apreensão de si. A universalidade da coisa não é aqui senão a submissão ou o sobrepujar de um momento pelo outro. A coisa é, nesse caso, oposição que não se supera muito menos se suprassume. “[...] a determinidade universal – é a unidade dos opostos: do que é determinado, e do que é em si universal, unidade que deve, portanto, decompor-se em tal oposição.”<sup>13</sup> Desse modo a observação deve abandonar a fixação que promove para recuperar a mobilidade do observado, mas com isso também se perde o observado porque a observação não o retém de forma alguma. Contraditoriamente a observação captura a mobilidade do observado ao reconhecer “sinais característicos essenciais” que permanecem enquanto o observado passa sem parar. Mas, mesmo assim pode-se falar de um passar constante? Pode-se delimitar o que passa em sua concomitante fixação? Segundo Hegel as características da coisa observada apresentam a coisa enquanto o que é, mas também enquanto o que tem sido porque a coisa se dá no que a caracteriza como sua determinação o que permite sua identificação. Ao mesmo tempo as características da coisa observada expõem o que a coisa tem sido, mas que não permanecerá enquanto tal. As características da coisa observada se determinam em relação com as suas não-características e ou as características de outro. Como as características da coisa observada se constituem a partir da oposição ou da relação com outra coisa observada, então a coisa observada se caracteriza por não se caracterizar e, ao não se caracterizar se caracteriza. A coisa observada é, desse modo, a sua totalidade ou o que é também é o que não é. Com isso a coisa observada aparece para si e se mostra essencialmente como o que é mesmo aí no não ser. Nesse sentido a coisa observada é o que é porque deve ser assim, porem não porque é um dever ser e sim porque o que deve ser é. Não se trata de uma projeção desde um antes da experiência, um a priori, mas se trata de sua realização e ou efetivação.

A coisa observada é a coisa que a consciência observa e sua apreensão se dá pela determinação sensível à qual a consciência se fia. Contudo, a permanência da consciência na observação coloca-a em relação à coisa observada como uma exterioridade que se aproxima da coisa por meios que não são a própria coisa, mas artifícios que acabam

<sup>13</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 247. „[...] in die Verwirrung dieser Bestimmtheiten; denn das Merkmal, die allgemeine Bestimmtheit, ist die Einheit des Entgegengesetzten, des Bestimmten und des an sich Allgemeinen; sie muß also in diesen Gegensatz auseinandertreten. G.W.F. HEGEL. 2006, S. 169.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 5	n. 12	Janeiro - Julho 2018	p. 353-373
--------------------------	-------	-------	----------------------	------------

por apaziguar o tormento da consciência que quer a coisa, mas que não vai além de seu querer. A consciência obtém no máximo a coisa observada para si e jamais em si.

A “matéria”, ao contrário, não é uma coisa essente, mas é o ser como universal, ou seja, o ser no modo do conceito. A razão que ainda é instinto estabelece essa diferença correta sem ter consciência de que, por experimentar a lei em todo ser sensível, suprassume justo por isso o o ser somente sensível da lei; [nem de que] ao compreender os momentos da lei como “matérias”, sua essencialidade tornou-se então um universal, e nessa expressão é enunciada como um Sensível não sensível, como um [ser] incorpóreo e ainda assim objetivo.<sup>14</sup>

Com a figura da lei ou de uma lei que resulta desse novo momento da razão observadora a coisa observada se torna para a consciência objetiva no conceito que a lei representa, conceito simples, que ainda depende da coisa observada, mas, ao mesmo tempo, se separa dela constituindo a coisa observada como uma nova coisa observada e ou o objeto um novo objeto. Tal objeto conceituado aparece agora como conceito do objeto e ou objeto do conceito. Aqui se expõe também seu caráter orgânico.

Um objeto tal, que tem em si o processo na simplicidade do conceito, é o orgânico. É ele essa absoluta fluidez em que se dissolve a determinidade através da qual seria somente para outro. A coisa inorgânica tem a determinidade como sua essência, e por esse motivo só junto com outra coisa constitui a plenitude dos momentos do conceito; e, portanto, se perde ao entrar em movimento. Ao contrário, na essência orgânica todas as determinidades, mediante as quais está aberta para outro, estão reunidas sob a unidade orgânica simples. Nenhuma delas, que se relacione livremente com outro, emerge como essencial; e por isso em sua relação mesma, o orgânico se conserva.<sup>15</sup>

O inorgânico está marcado pela permanência que somente se altera na relação com outro inorgânico o que indica que o suprassumir da inorganicidade se dá pela relação e

<sup>14</sup> G.W.F. HEGEL 2005, § 252. „Die *Materie* ist hingegen nicht ein *seiendes Ding*, sondern das Sein als *allgemeines* oder in der Weise des Begriffs. Die Vernunft, welche noch Instinkt [ist], macht diesen richtigen Unterschied ohne das Bewußtsein, daß sie, indem sie das Gesetz an allem sinnlichen Sein versucht, eben darin sein nur sinnliches Sein aufhebt, und [daß], indem sie seine Momente als *Materien* auffaßt, ihre Wesenheit ihm zum Allgemeinen geworden und in diesem Ausdrücke als ein unsinnliches Sinnliches, als ein körperloses und doch gegenständliches Sein ausgesprochen ist. „ G.W.F. HEGEL. 2006, S. 173.

<sup>15</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 254. „Solcher Gegenstand, welcher den Prozeß in der *Einfachheit* des Begriffes an ihm hat, ist das *Organische*. Es ist diese absolute Flüssigkeit, worin die Bestimmtheit, durch welche es nur *für Anderes* wäre, aufgelöst ist. Wenn das unorganische Ding die Bestimmtheit zu seinem Wesen hat und deswegen nur mit einem anderen Dinge zusammen die Vollständigkeit der Momente des Begriffes ausmacht und daher in die Bewegung tretend verloren geht, so sind dagegen an dem organischen Wesen alle Bestimmtheiten, durch welche es für Anderes offen ist, unter die organische einfache Einheit gebunden; es tritt keine als wesentlich auf, welche sich frei auf Anderes beziege, und das Organische erhält sich daher in seiner Beziehung selbst.“ G.W.F. HEGEL.. 2006, S. 173.

na relação sem a qual a estaticidade se mantém. O orgânico, por sua vez, passa ao outro que já se encontra em si. A desorganização ou a não existência organizada, orgânica, em órgãos coloca em situação de exclusão e isolamento pelo mesmo ensimesmamento que a inorganicidade representa e é. Ao contrário, o orgânico existe para além de si ou no outro que não é senão o outro de si ou ainda si mesmo. No orgânico se revela o inorgânico que se estabelece antes que a organicidade se dê.

Para o orgânico ou aquele que se organiza e ou se põe em si pelo outro de si enquanto órgão o inorgânico aparece como livre porque não se rende nem se prende ao que quer que seja, porém, na verdade, se encontra na indeterminidade e, portanto, como aparente independência. Por outro lado, o orgânico expõe as relações constituintes de cada elemento individual que aí se dissolvem e, ao mesmo tempo, se constroem como individualidade em suas especificidades.

Aqui se chega à menção da pobreza.

Portanto, a lei está presente a essa altura como a relação de um elemento com a formação do orgânico, que uma vez tem diante de si o ser elementar, e outra vez o representa em sua reflexão orgânica. Aliás, leis como estas: “os animais que pertencem ao ar têm a natureza de aves, os que pertencem à água, natureza de peixes, os animais nórdicos são peludos” – são leis que revelam de imediato uma pobreza que não corresponde à múltipla variedade orgânica. Além do mais, já que a liberdade orgânica sabe retirar suas formas dessas determinações, e oferece necessariamente todo tipo de exceções a tais leis – ou regras, como quiserem chamá-las -, esse modo de determinar fica tão superficial para os seres mesmos a que se aplica, que inclusive a expressão de sua necessidade ser senão superficial, e não leva além da grande influência. Por aí não se sabe exatamente o que pertence e o que não pertence à tal influência.<sup>16</sup>

O enclausuramento do orgânico no momento da particularidade, do localizado enquanto sua restrição, deixa de lado a riqueza do orgânico que não se permite reduzir ao

<sup>16</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 255. “Hier ist also das Gesetz als die Beziehung eines Elements auf die Bildung des Organischen vorhanden, welches das elementarische Sein einmal sich gegenüber hat und das andere Mal es an seiner organischen Reflexion darstellt. Allein solche *Gesetze*, daß die Tiere, welche der Luft angehören, von der Beschaffenheit der Vögel, welche dem Wasser, von der Beschaffenheit der Fische sind, nordische Tiere ein dickbehaartes Fell haben usf., zeigen sogleich eine Armut, welche der organischen Mannigfaltigkeit nicht entspricht. Außerdem daß die organische Freiheit diesen Bestimmungen ihre Formen wieder zu entziehen weiß und notwendig allenthalben Ausnahmen solcher Gesetze oder Regeln, wie man sie nennen wollte, darbietet, so bleibt dies an denjenigen selbst, welche unter sie fallen, eine so oberflächliche Bestimmung, daß auch der Ausdruck ihrer Notwendigkeit nicht anders sein kann und es nicht über den *großen Einfluß* hinausbringt; wobei man nicht weiß, was diesem Einflusse eigentlich angehört und was nicht.“ G.W.F. HEGEL. 2006, S. 174.

interesse específico nem à compreensão de caráter unicamente subjetiva e ou aqui individualmente assumida. Toda e qualquer limitação do orgânico expõe a condição da pobreza em seu tratamento. O orgânico é marcado pela multiplicidade e pela variedade. Ele se dá através de inúmeras manifestações e exposições constituindo-se rico nas mesmas. A pobreza do orgânico é sua mesmidade e ou permanência na repetição do mesmo sem que a diversidade possa se apresentar. O orgânico múltiplo e variado em si se apresenta na diversidade de si mesmo que não o torne disperso e indeterminado, mas que situe aí sua diferenciação em sua própria constituição e manutenção. Por isso, a riqueza do orgânico possibilita sua efetivação de maneira plural, diversa e aberta à organicidade. Por outro lado, a pobreza do orgânico é seu aniquilamento no isolamento e na exclusão marginalizante.

### **A pobreza no Estado de Direito**

A palavra pobreza aparece uma terceira vez na figura do Espírito e, no Espírito Verdadeiro, ou seja, na Eiticidade, mais especificamente na subseção O Estado de Direito.

Hegel inicia a consideração do Estado de Direito com a contraposição entre a “unidade universal” e a “unidade imediata viva da individualidade e da substância”.<sup>17</sup> A unidade universal é a unidade à qual convergem as individualidades na superação do isolamento motivada pelos mais variados interesses inclusive o desconhecido movimento da própria afirmação da individualidade através da relação com outras individualidades. Tal unidade universal é, para Hegel, a “comunidade carente-de-espírito”<sup>18</sup> precisamente porque será constituída pela individualidade esvaziada de si por não se saber nem ser ainda individualidade. A carência de espírito é a carência da essência da comunidade enquanto tal, pois não é a substância dos indivíduos que, nela buscam a si mesmos, e não a comunidade mesma e, ainda, é comunidade carente de consciência visto que como os indivíduos não se sabem enquanto indivíduos, a consciência de si mesmos não é evocada. Numa comunidade carente de espírito e de consciência a unidade comum se dá no ser-aí dos indivíduos. Em outras palavras cada indivíduo busca e encontra nessa comunidade a si mesmo como sua substância. O outro não é exatamente um outro, mas momento de

<sup>17</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 477. „Allgemeine Einheit“ e „lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Substanz“. G.W.F. HEGEL. 2006, S. 316.

<sup>18</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 477. „das geistlose Gemeinwesen“. G.W.F. HEGEL. 2006, S. 316.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 5	n. 12	Janeiro - Julho 2018	p. 353-373
--------------------------	-------	-------	----------------------	------------

reconhecimento unilateral. A universalidade se mostra como um aglomerado atômico da multiplicidade de indivíduos que Hegel denomina de “espírito morto”<sup>19</sup> pela qual os indivíduos se igualam e, portanto, são todas pessoas, personagens mascarados que são somente para si e indistinguíveis uns dos outros. Com o Estado de direito o que se escondia sob as cortinas do sobrenatural é revelado a si mesmo e se reconhece em sua singularidade ética enquanto substância ainda que negativa porque oposta ao que deseja deixar para trás.

Hegel chama a atenção para as figuras éticas que se perderam uma vez que tiveram que se confrontar com a necessidade de se determinarem pelas próprias forças. Segundo Hegel, o que se tem pela frente não é senão uma referência ou justificativa que se necessita criar e assumir como criação. Como se trata de uma criação para o que se quer, então não se tem claramente mais do que um vazio que, para Hegel, é o vazio do eu consciente de si. Nesse ponto surge o drama de permanecer no vazio de si ou estoicamente renunciar aos desconfortos e perturbações de se autodeterminar para além da efetividade na inefetividade. Contudo, o drama já teria sido resolvido se a permanência na relação entre a dominação e a servidão fosse confirmada. Mas, tanto a dominação quanto a servidão já encerram em si uma tomada de posição segundo o que se quer e se assume. Assumir a dominação pela afirmação de si pela negação de um outro si ou assumir a servidão que se deixa determinar não excluem que se queira uma ou outra perspectiva. A independência já se encontra instaurada mesmo antes de sua explicitação formalizada ou instituída. Não é mais possível somente negar que se assume um querer do real. O vazio do eu consciente de si não é mais um vazio de coisa alguma, mas um vazio do eu consciente de si que se enche de si.

O que para o estoicismo era o Em-si apenas na abstração, agora é mundo efetivo. O estoicismo não é outra coisa que a consciência que leva à sua forma abstrata o princípio do Estado-de-Direito, a independência carente-de espírito. Por sua fuga da efetividade, a consciência estoica só alcançava o pensamento da independência; ela é absolutamente para si, [...].<sup>20</sup>

<sup>19</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 477. „gestorbene Geist“. G.W.F. HEGEL, 2006, S. 316.

<sup>20</sup> G.W.F. HEGEL 2005, § 479. „Was dem Stoizismus nur in der *Abstraktion* das *Ansich* war, ist nun *wirkliche Welt*. Er ist nichts anderes als das Bewußtsein, welches das Prinzip des Rechtszustandes, die geistlose Selbständigkeit, auf seine abstrakte Form bringt; durch seine Flucht aus der *Wirklichkeit* erreichte es nur den Gedanken der Selbständigkeit; es ist absolut für *sich* dadurch [...].“ G.W.F. HEGEL. 2006, S. 317.

A indiferença do estoicismo diante do que representa a efetivação do direito da pessoa alimenta a pobreza de sua essência que não se dá no ser-aí seja para evitar todo e qualquer transtorno seja para permanecer numa realização que somente acontece na abstração do pensar ensimesmado. Com o estoicismo a consciência permanece na generalidade vazia, pois jamais se encontra em sua alteridade, ou seja, enquanto particularizada e, portanto, localizada, determinada e assumida. A independência que o estoicismo busca expõe a dependência de seu afastamento do ser e do pensar determinados. Desse modo sua independência é abstrata, mas sua dependência é também concreta porque não se concebe livre senão no afastamento e no distanciamento. Contudo, precisamente por essa cisão o estoicismo coloca-se numa relação de confusão e dissolução porque o essencialmente absoluto é a consciência-de-si em sua pureza e vacuidade. O envolvimento e o conteúdo da substância ou do que é o sujeito são deixados de lado. Aqui se tem o conceito de pessoa que se determina para além de todo e qualquer conteúdo que não seja tão somente a forma ou a pessoa mesma. No entanto, isso também submete a pessoa à exterioridade porque ela não existe de forma aleatória. A independência da pessoa em relação às coisas a coloca como possuidora e ou proprietária das coisas, porém sempre independentemente das coisas. Por isso, é sempre possível nesse sentido ser rico por ser possuidor mesmo que não possua de fato, pois as coisas seriam contingentes. Desse modo não se tem jamais pobres ou despossuídos visto que a posse não pode se macular com a coisa possuída.

Portanto, em sua realidade, esse Uno vazio da pessoa é um ser-aí contingente, e um mover e agir carentes-de essência, que não chegam a consciência alguma. Como o ceticismo, assim o formalismo do direito, sem conteúdo próprio, or seu conceito próprio, por seu conceito [mesmo] encontra uma substância multiforme – a posse – e como o ceticismo, lhe imprime a mesma universalidade abstrata, pela qual a posse recebe o nome de propriedade. Mas no ceticismo, a efetividade assim determinada se chama aparência geral, e tem apenas um valor negativo; enquanto no direito, tem um valor positivo. Esse valor negativo consiste em que o efetivo seja o ‘Meu’ na significação da categoria, como uma vigência reconhecida e efetiva.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 480. „Dies leere Eins der Person 3/356 ist daher in seiner *Realität* ein zufälliges Dasein und wesenloses Bewegen und Tun, welches zu keinem Bestand kommt. Wie der Skeptizismus ist der Formalismus des Rechts also durch seinen Begriff ohne eigentümlichen Inhalt, findet ein mannigfaltiges Bestehen, den Besitz, vor und drückt ihm dieselbe abstrakte Allgemeinheit, wodurch er *Eigentum* heißt, auf wie jener. Wenn aber die so bestimmte Wirklichkeit im Skeptizismus *Schein* überhaupt heißt und nur einen negativen Wert hat, so hat sie im Rechte einen positiven. Jener negative

De qualquer forma o que se tem é sempre o vazio seja pela posse interiorizada e que se frustra em sua exteriorização, assim como a posse que se somente se reconhece na coisa aí, pois a posse se dá pela coisa possuída e jamais pela anuência e essencialidade do possuidor. Pessoa e coisa não se identificam, não se reconciliam, mas permanecem em constante contraposição e exclusão. Com tal compreensão pessoa e coisa se identificam enquanto universalidades em si, mas isso implicaria numa universalidade cindida, isto é, ainda não reconciliada consigo mesma e, portanto, marcadamente relativa. Então, se a pessoa é o que é na medida em que nega a coisa, já que a coisa a degrada, a coisa é sempre a diminuição da pessoa e o que deve ser evitado. Mas, se a pessoa se confirma na coisa, então a pessoa se vê presa da coisa e como tal não se quer.

[...] 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.<sup>22</sup>

**A pobreza em A boa consciência – A bela alma, o mal e o seu perdão**

Finalmente, Hegel emprega a palavra pobreza ainda na figura do Espírito na subseção intitulada “A boa consciência – A bela alma, o mal e o seu perdão”.

Hegel inicia a respectiva subseção com a apresentação do ponto de vista da consciência moral que coloca a moral num além transcendental e ao mesmo tempo no aquém desse mundo. O além é assumido como absoluto e reconhecido na contingência do aqui e agora. A realidade verdadeira e a harmonia são a existência imediata. Contudo, a consciência moral de si precisa enfrentar a si mesma em sua manifestação subjetiva enquanto pessoa, depois objetiva na cultura e, finalmente, ela precisa se reconhecer como a

---

Wert besteht darin, daß das Wirkliche die Bedeutung des Selbsts als Denkens, als des *an sich* Allgemeinen hat, dieser positive aber darin, daß es *Mein* in der Bedeutung der Kategorie, als ein *anerkanntes* und *wirkliches* Gelten ist.“ G.W.F. HEGEL. 2006, S. 317-8.

<sup>22</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 480. “[...] *abstrakte Allgemeine*; der wirkliche Inhalt oder die *Bestimmtheit* des Meinen - es sei nun eines äußerlichen Besitzes oder auch des inneren Reichtums oder Armut des Geistes und Charakters - ist nicht in dieser leeren Form enthalten und geht sie nichts an.“ G.W.F. HEGEL. 2006, S. 318.



si mesma em sua objetivação. Desse modo o mundo não é tão somente seu mundo, mas ela também é si mesma no mundo.

A consciência moral abre caminho em si mesma para que se tenha a si mesma suprassumindo as cisões que a separam de si mesma.

O fazer da consciência moral deixa de ser somente e unicamente um fazer de intenções para ser cada vez mais um fazer de fazer, ou seja, sua intenção passa a ser o que faz e o que faz passa a ser sua intenção.

O dever ser da consciência moral já não é mais o que está por vir e que jamais pode se efetivar de forma determinada. Agora a consciência moral tem o dever ser no que faz ou no ser e, mais, no ser-aí. Ela não mais se vê diminuída em sua determinação, pois aí ela assume a própria grandiosidade sem temer qualquer mácula. Porque o dever ser não é mais a oposição em relação à realidade, a consciência moral supera o dualismo de uma história sagrada e outra profana. A história ou o ser-aí é assumida como única. A finitude passa a ser seu conteúdo válido assim como também atribui validade universal às ações individuais do eu. A consciência da comunidade se torna a consciência do indivíduo e a consciência do indivíduo se torna a consciência da comunidade. Desse modo a consciência se universaliza como absoluta na qual comunidade e indivíduo são idênticos na diferença e diferentes na identidade e também diferentes na diferença e idênticos na identidade. Com isso a consciência moral deixa seu em si no qual ela até então se encontrava e se queria porque era o que poderia controlar e pelo que também responder. Diante do mundo e das múltiplas manifestações deste a consciência moral não se via capaz de atuar senão sobre o particular de si que, no entanto, pretendia que tivesse o alcance do universal, pois toda consciência moral teria tamanha possibilidade. Contudo, apesar de seu propósito e intenção e da culpa da qual buscava se eximir no afastamento das consequências de seu agir, a consciência moral não ia além da abstração de si em si. Por isso, na medida em que a consciência moral agia no mundo muito mais esperando agir sobre si, ao confrontar uma indeterminação pela assunção da lei do coração, por exemplo, intervir ajudando alguém em necessidade, ela rompia seu ensimesmamento comprometendo-se com um resultado efetivo, objetivo, desejado. Eis a pobreza experimentada pela consciência moral.

A consciência refinada até essa pureza (das abstrações), é a sua figura mais pobre; e a pobreza, que constitui seu único patrimônio, ela mesma é um desvanecer; essa absoluta certeza em que a substância se dissolveu, é a absoluta inverdade, que colapsa dentro de si, é a consciência-de-si absoluta em que a consciência afunda.<sup>23</sup>

A pobreza é sempre o esvaziamento de si, porém não porque o si se esvazia de si, mas sim porque o si se esvazia do mundo, das consequências e do querer-se no que resulta do que faz mesmo que diverso do que planejou porque descobre e reconhece que aí, no outro de sua atividade o mesmo si se encontra presente e atuante, pois o diverso não se dá senão como reação ao que o si empreende. Para o si isso não pode ser de forma alguma agradável porque se trata de reconhecer que seu agir sobre o mundo não é mero transplante visto ser o mundo também em si que não simplesmente se submete às determinações de si sobre si.

### Conclusão

A manifestação fenomenológica do espírito não se dá sem que este passe pela experiência de sua carência. Contraditoriamente o espírito tem toda a sua riqueza revelada e afirmada em sua pobreza. Cada momento de efetivação do espírito não deixa de ser momento singular de sua concomitante afirmação e negação. A riqueza do espírito é a riqueza de si em si e para si. De igual modo o espírito experimenta a pobreza de si em si e para si. A pobreza do espírito não advém de algo nem de onde não se sabe nem como nem porque, mas tem sua sustentação no próprio espírito. A pobreza do espírito não o torna menos o que é, mas, pelo contrário, na indicação imediata de que estaria sendo diminuído o espírito é revelado a si mesmo por si mesmo como também sendo pobre apesar de sua sabida riqueza. Mas, como o espírito é rico? A riqueza é, normalmente, vista como o ter em abundância e se colocar acima de toda e qualquer forma de necessidade. Aqui a riqueza do espírito ultrapassa tal delimitação porque a abundância que o caracteriza é a abundância da totalidade ou talvez melhor, da realidade que também se define pela necessidade. O espírito teme e não teme a necessidade porque ele a conhece e reconhece. Ela não o impede de ser

<sup>23</sup> G.W.F. HEGEL. 2005, § 657. „Zu dieser Reinheit geläutert, ist das Bewußtsein seine ärmste Gestalt, und die Armut, die seinen einzigen 3/482 Besitz ausmacht, ist selbst ein Verschwinden; diese absolute *Gewißheit*, in welche sich die Substanz aufgelöst hat, ist die absolute *Unwahrheit*, die in sich zusammenfällt; es ist das absolute *Selbstbewußtsein*, in dem das *Bewußtsein* versinkt.“ G.W.F. HEGEL. 2006, S. 432.

espírito, muito embora ele se torne aí um espírito necessitado. O espírito continua sendo espírito na necessidade. É o espírito que reconhece a necessidade em sua necessidade. A necessidade esconde o espírito assim como o desvela, pois, o espírito em necessidade é em necessidade o espírito. Daí a riqueza do espírito não se limita ao que tem que é ele mesmo, mas aparece no ser. Se a necessidade é premente a ponto de fazer esvanecer o espírito isso expõe ainda mais o próprio espírito posto sob a eminência de sua aniquilação. O espírito aniquilado aniquila a necessidade que, então, passa a necessitar o espírito. O espírito rico no ser e não somente no ter não é o abandono do ter nem autossatisfação no ser, mas é o espírito que suprassume em si a si mesmo de modo a se querer e saber espírito na riqueza e na pobreza apesar de uma e de outra. Além disso, riqueza e pobreza não são senão o espírito rico e pobre assim como a riqueza e a pobreza espirituais.

A pobreza na *Fenomenologia do Espírito* se manifesta efetivamente no enclausuramento do espírito em cada uma de suas figuras de modo que ele não somente seja o que é em cada uma, mas que não possa nem deva ir além delas. Enquanto é retido numa dada figura o espírito não se sabe e nem sabe de sua figura ou de si mesmo. Isso porque o espírito determinado por algo outro que não ele mesmo ou que ele não assume como a si mesmo não é e nem se tem nesse algo. Algo outro que não o espírito e no qual ele não seja nem se tenha não pode ser coisa alguma para ele. O espírito alienado de si mesmo se teria como um desconhecido para si em algo que o determina, mas que ele não conhece nem reconhece. Mas, o que e como esse algo poderia ser apontado como pré-determinando e viabilizando o espírito? Se, houver algum momento e ou situação sobre o qual o espírito não puder se manifestar e ou aí ser e se ter, então como isso poderia aí ser e se ter? Assim os limites do espírito não são senão os limites dados pelo próprio espírito, ou seja, o espírito é seu limite e seu limite é o espírito. Por outro lado, o espírito que somente é e se tem no além de si, isto é, em seu devir, significando que mesmo em sua insuficiência ainda não seja e não se tenha, é igualmente pobre ou empobrecido porque é e se tem no que está por vir. Cada figura do espírito é o espírito em sua plenitude e completude não somente porque aí o espírito é o que é e se tem como tido, mas também porque aí o espírito que se sabe e se põe diante do que ainda poderia vir-a-ser e a se ter nega sua plenitude e completude ou, em outras palavras, sabe da sua insatisfação como a insatisfação de si mesmo. E, precisamente nessa insatisfação o espírito é, se tem não necessitando vir-a-ser e

a se ter para ser e se ter. A contingência de cada figura do espírito não revela unicamente a contingência de cada uma delas, mas também a contingência do próprio espírito visto ser o espírito assim como se ter mesmo quando se esvai. A pobreza do espírito é o espírito que é e se tem mesmo enquanto pobre.

O espírito é rico e pobre concomitantemente em sua universalidade e em sua particularidade. Em sua universalidade na medida em que se abstrai de tudo, de toda determinação e até do que ele poderia tomar como o outro de si que ele sabe como si. O espírito pode abstrair-se de si na tentativa vã de se esvaziar de si. Eis sua grande riqueza ou a autodeterminação de si e, o que seria o mesmo, de tudo. Mas, eis igualmente sua grande pobreza exatamente pelo esvaziamento de si, pela abstração de tudo, de toda determinação, do mundo. A pobreza do espírito é aqui sua indeterminação seja pelo ensimesmamento seja pela recusa a toda e qualquer delimitação. No entanto, cada uma das figuras do espírito é sua efetivação como o que é e como o que se tem. Cada figura do espírito é sua determinação e delimitação. Cada figura do espírito é sua particularização que nega sua pobre riqueza universal e revela sua rica pobreza particular. O espírito em sua determinação e delimitação, sua particularização, revela a riqueza de sua universalidade, pois assume em cada uma de suas figuras a si mesmo enquanto o que é e se tem. Ao se apequenar o espírito se engrandece, ao se limitar o espírito se faz ilimitado, ao se determinar o espírito se indetermina, ao se fazer finito o espírito põe a infinitude.

**REFERÊNCIAS**

G.W.F. HEGEL. **Phänomenologie des Geistes**. Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2006.

G.W.F. HEGEL. **Phänomenologie des Geistes**. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe Redaktion und herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in Zwanzig Bände. Werke 3. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1986.

## **OS SENTIDOS DA POBREZA NA FENOMENOLOGIA DO...**

**Pedro Geraldo Aparecido Novelli**

G.W.F. HEGEL. **Phenomenology of Spirit**. Translated by A.V. Miller with Analysis of the text and Foreword by J.N. Findley. Oxford University Press: Oxford, 1977.

G.W.F. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 3ª edição. Editora Vozes: Petrópolis, 2005.

G.W.F. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**. Partes I e II. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Editora Vozes: Petrópolis, 1992.

G.W.F. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. 1830. Volume I, II e III A Filosofia do Espírito. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 182-209.

G.W.F. HEGEL. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio**. Tradução de Paulo Meneses et. al. Edições Loyola: São Leopoldo, 2010.

373

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 5	n. 12	Janeiro - Julho 2018	p. 353-373
--------------------------	-------	-------	----------------------	------------