

O CONCEITO DE RAZÃO ENTRE HEGEL E KANT: A CRÍTICA HEGELIANA AO DUALISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO¹

THE CONCEPT OF REASON BETWEEN HEGEL AND KANT: THE HEGELIAN CRITICAL TO KANTIANO TRANSCEDENTAL DUALISM

Wécio Pinheiro Araújo*

Recebido em: 02/2018
Aprovado em: 03/2018

Resumo: Este trabalho revisita a crítica hegeliana à compreensão kantiana da razão enquanto identidade entre o sujeito e o objeto, a partir da demonstração das diferenças entre a identidade que Kant afirma ter alcançado com a dedução transcendental e o que Hegel se referiu como razão (*Vernunft*) enquanto supracumir (*Aufheben*) do entendimento (*Verstand*). O ponto de partida aqui é a busca, comum a ambos, em resolver a questão entre razão e liberdade, cada um no seu tempo, e assim cumprir a tarefa prometida pelo idealismo alemão de criar uma filosofia verdadeiramente racional. Resgatamos como Hegel demonstra que Kant continuou preso à dicotomia sujeito e objeto à medida que estabelece uma diferença intransponível entre estes. Segundo Hegel, Kant sucumbe ao dualismo do sujeito e do objeto e, portanto, falha em sua missão crítica da razão, do Iluminismo e da própria modernidade, ao postular que as determinações conceituais do sujeito pensante não podem jamais ser conhecidas como sendo aquelas do próprio ser. Assim, exploramos como Hegel atua de forma crítica precisamente dentro desta situação criada por Kant. O objetivo deste artigo não é precisamente uma elaboração original, mas contribuir para o esclarecimento de questões atinentes ao estudo do idealismo alemão no esteio desses dois pensadores que promoveram uma reformulação de toda tradição idealista e da metafísica.

Palavras-chave: Razão. Hegel. Kant. Sujeito e objeto.

Abstract: We revisit Hegelian criticism to the Kantian understanding of reason as an identity between the subject and the object. We demonstrate how the identity that Kant claims to have attained with the transcendental deduction is not in itself what Hegel referred to as reason. We start with the common search of both to resolve the question between reason and freedom, each one in his time, and thus fulfill the task promised by German idealism to create a truly rational philosophy.

¹ Este artigo resulta de uma conferência apresentada no V Colóquio Internacional de Metafísica (UFRN), em novembro/2017, e elaborada a partir da evolução de estudos iniciados em outros dois trabalhos deste autor, intitulados, respectivamente: “A filosofia prática de Kant: notas sobre vontade e moralidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*” – publicado na *Problemata International Journal of Philosophy*, disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/article/view/37242> (ARAUJO, 2017), e “Razão e Estado em Hegel: sobre os fundamentos ontológicos da sociedade moderna” (Conferência apresentada no III Congresso Hispano-Brasileiro de Direitos Humanos, em Valladolid, Espanha – junho/2017).

* Professor na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), e doutorando pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia - UFPB/UFPE/UFRN, com Estágio Sanduíche na Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB/Alemanha), proporcionado pela bolsa CAPES/PDSE, Processo nº. 88881.133482/2016-01. É membro do Grupo de Estudos sobre Adorno, também na HGB/Leipzig e participa da Critical Theory Summer School na Humboldt Universität zu Berlin. E-mail: weciop@bol.com.br

We recall how Hegel demonstrates that Kant continued to be attached to the subject and object dichotomy as he establishes an insurmountable difference between them. According to Hegel, Kant succumbs to the dualism of subject and object and, therefore, fails in his critical mission of reason, Enlightenment and modernity itself. Kant postulates that the conceptual determinations of the thinking subject can never be known as being those of the being itself. Thus, we explore how Hegel acts critically precisely within this situation created by Kant. The aim of this work is not precisely an original elaboration, but to contribute to the clarification of questions pertaining to the study of German idealism in the wake of thinkers who promoted a reformulation of the idealist tradition and metaphysics.

Keywords: Reason. Hegel. Kant. Subject and object.

Introdução

„Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfasst“

Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*²

Hegel nasceu precisamente no mesmo ano em que o pensador de Königsberg apresentou sua histórica Dissertação escrita em latim e intitulada *De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principii* (“Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível”). Trata-se de 1770, ano no qual Kant já demonstrava ter tomado consciência das dúvidas essenciais que o levariam posteriormente a revolucionar a tranquilidade dogmática do século XVIII, conforme destaca Théophile Cavalcanti Filho na edição histórica da Revista Brasileira de Filosofia (1970, p. 355), em comemoração ao bicentenário da Dissertação com a qual o filósofo alemão disputou o cargo de professor titular para a cátedra de Lógica e Metafísica da Universidade de Königsberg. Temos aí o nascedouro de uma trajetória que acabou por torna-lo um dos mais influentes pensadores de todos os tempos³. Segundo Ivan Buchanan, em seu *Dictionary of Critical Theory*, “His influence is so great, European philosophy is generally divided into pre-Kantian and post-Kantian school of thought⁴” (BUCHANAN, 2010, p. 266). E mais: pelo “[...] que se pode colher não só dos livros de Hegel como das informações dos

² Cf. HEGEL, 1999, p. 26 (original alemão). Tradução brasileira: “Conceber aquilo que é, eis a tarefa da filosofia; pois, aquilo que é, é a razão. Quanto ao indivíduo, cada um é filho do seu tempo; do mesmo modo a filosofia resume seu tempo no pensamento”, Cf. 1997, p. 36. Neste artigo, sempre que possível, articulamos o texto original com a tradução brasileira (e/ou do presente autor), no sentido de aprofundar nossa argumentação.

³ Théophile Cavalcanti Filho (1970, p. 356) também ressalta que “Não se deve, é claro, exagerar as aproximações entre a Dissertação e a Crítica, mas também não se pode deixar de acentuar que alguns problemas básicos, que aparecem na fase posterior, já se acham devidamente colocados no trabalho de 1770 e também nele surgem indicações bastante expressivas das soluções que depois surgirão. [...] é oportuno salientar que ninguém hoje sustenta mais que entre o Kant pré-crítico e o Kant da época crítica existia um afastamento radical, e muito menos oposição”.

⁴ Livre tradução do presente autor: “A influência de Kant é tão vigorosa, que a filosofia europeia geralmente aparece dividida historicamente entre as escolas de pensamento pré e pós-kantianas”.

seus biógrafos e analistas, a *Crítica da Razão Pura* foi objeto de estudos seus” (CAVALCANTI FILHO, 1970, p. 356-357), sobretudo no período que estudou em Tübingen.

Após o sobressalto⁵ provocado pela força do empirismo de David Hume com seu devastador ataque ao racionalismo dogmático, restaram para Kant somente duas vias: “ou ele aceitava o empirismo, junto com o ceticismo e o determinismo que derivavam dele, ou ele tinha que desenvolver uma nova e radical alternativa filosófica” (DUDLEY, 2013, p. 25). Kant estava preocupado em reagir de maneira que, ao responder a Hume, pudesse também preservar a perspectiva da cognição racional, do agir moral e da liberdade política (Ibidem). Ele opta então pela segunda via, e reage empreendendo um exame crítico da própria racionalidade, afrontada por Hume. O projeto de crítica da razão iniciado por Kant terá como objetivo central “oferecer a defesa da liberdade e da moralidade, e assim fazendo preservar a perspectiva do iluminismo e da modernidade” (DUDLEY, 2013, p. 26). Neste projeto, ele e Hegel mantinham um ideal comum, a saber: compreender e explicar a razão e a liberdade; e para isso, seria inevitável submetê-las à rigorosa crítica – do que trataremos mais a frente.

A Crítica⁶

„Ich kenne nichts Ärmer’s
Unter der Sonn’ als Götter⁷“
Goethe (*Prometheus*)⁸

Kant apresenta sua teoria do conhecimento formulada na *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*). Já no prefácio antecipa: “O objetivo desta Crítica da razão pura especulativa reside na tentativa de mudar o procedimento tradicional da Metafísica e promover assim uma completa revolução (*Revolution*) nela” (KANT, 1974, p. 14; 2015, p. 42⁹). No tópico introdutório, intitulado *Da diferenciação entre o conhecimento puro e empírico*, ele traz a seguinte questão: “Não há dúvida de que todo conhecimento começa com a experiência [...], nem por isso se origina todo ele da experiência” (KANT, 1974, p. 24). Em seguida, provoca com a indagação: “...existe um conhecimento independente da experiência e inclusive de todas as impressões dos sentidos?” (Ibidem). Ele não hesita em defender que sim, e qualifica: “Tais conhecimentos denominam-se a priori” (Ibidem). Ou seja, Kant se refere àquele conhecimento

⁵ Segundo Bertrand Russel, em sua *História da Filosofia Ocidental*, foi a *Investigação Sobre o Conhecimento Humano* “que despertou Kant de suas ‘modórras dogmáticas’; este parece não ter conhecido o Tratado [da Natureza Humana]” (RUSSEL, 1968, p. 201, grifo meu).

⁶ Tópico (revisto e editado) extraído do primeiro artigo supramencionado em nota ao título deste trabalho. Cf. ARAÚJO, 2017.

⁷ Em livre tradução do autor deste artigo: “Nada conheço sob o sol / que seja mais pobre do que os Deuses.”

⁸ Poema de Goethe no qual Prometeu desafia e reclama contra os deuses, em alusão à alegoria grega que se tornou ícone mitológico na representação do espírito filosófico que a tudo questiona e critica; a exemplo da postura assumida por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*. Cf. GOETHE, 2007, p. 44-46.

⁹ Daqui pra frente, a segunda referência entre parênteses (ano/página) diz respeito ao texto original em língua alemã; e obviamente, a primeira remete à tradução brasileira. Tal procedimento se justifica na tentativa de, por meio do estudo comparativo, dar maior profundidade a nossa argumentação conceitual.

no qual não se mescla nada de empírico, mas que figura depurado de toda experiência. Logo conclui que toda ciência racional deve dispor de princípios gerais a priori, independentes de contingências e eventualidades, ao que denominará de *razão pura*, mas sem deixar de reconhecer os limites e possibilidades de sua aplicação. Dudley explica:

A iniciativa copernicana de Kant foi rejeitar a hipótese de que o sujeito precisa conformar o objeto em favor da hipótese de que o objeto precisa adequar-se ao sujeito. Se este fosse o caso, então a metafísica seria possível. Seria conhecido de todos os objetos que eles precisam ter certos traços necessários para que possam ser experienciados pelo sujeito. Estas características se aplicariam necessária e universalmente então aos objetos da experiência, e o conhecimento de tais características se qualificaria como metafísico. Nesta hipótese, portanto, a possibilidade de conhecimento metafísico seria preservada, mas a metafísica teria que ser conduzida de uma forma radicalmente nova (2013, p. 32).

Nesta direção, Kant confere uma nova roupagem à metafísica, reconfigurando-a como uma filosofia pura voltada a determinados objetos da experiência, mas cujos postulados se apoiam em princípios a priori e apodícticos. O que se põe de acordo com a própria concepção de conhecimento transcendental na *Crítica da Razão Pura*, quando trata *Da lógica transcendental* (KANT, 1974, p. 59):

[...] transcendental deve denominar-se, não cada conhecimento a priori, mas somente aquele pelo qual conhecemos, que e de que modo certas representações (intuições ou conceitos) são empregadas ou são possíveis unicamente a priori (isto é, a possibilidade do conhecimento ou o uso do mesmo a priori). [...] transcendental podem chamar-se apenas o conhecimento de que estas representações não são de origem empírica e a possibilidade pela qual elas podem relacionar-se a priori com objetos da experiência.

Após distinguir o conhecimento puro do conhecimento empírico, Kant prossegue buscando mais uma distinção fundamental: entre o *juízo analítico* e o *juízo sintético*, atribuindo a este último, predicados acrescentados ao sujeito a partir da experiência; enquanto que no primeiro a conexão entre sujeito e predicado ocorre por identidade, sem sair do próprio conceito, e portanto, sem necessidade de recorrer ao testemunho da experiência (KANT, 1974, p. 27). Desse modo, ele estabelece os limites e possibilidades da metafísica como idealidade transcendental.

Kant chega então aquilo que nomeia de legislação da razão humana – leia-se: a *filosofia pura* –, que abrange tanto as leis naturais como as leis morais. Das leis naturais se ocupará a filosofia da natureza, dirigindo-se “a tudo que é” – palavras do próprio filósofo. Enquanto que das leis morais se encarregará a filosofia dos costumes, voltada “somente ao que deve ser” (KANT, 1974, p. 27). Seja como exercício propedêutico no estabelecimento de princípios a priori, seja no encadeamento sistemático de conhecimentos filosóficos mais elaborados, Kant nomeia sua filosofia pura de metafísica. Por sua vez, a divide em, de um lado: metafísica

especulativa, referente aos princípios relativos ao conhecimento teórico puro acerca de todas as coisas; e, de outro: a metafísica dos costumes, aquela referente aos princípios que determinam a priori e tornam necessários “o fazer e o não fazer” (Ibidem). Sendo assim, a metafísica dos costumes tratará propriamente da *moralidade* pura.

No entanto, ele não se fechará completamente nas especulações teóricas da *razão pura*, posto que não deixará de dar importância às necessidades práticas sob a realidade do senso moral, ou seja, de uma filosofia pura capaz de lidar com objetos do entendimento prático, porém, sem recorrer a qualquer experiência, mantendo assim, a depuração do empírico voltada para o pensamento a priori, só que dessa vez dirigindo-se ao campo da moral. Trata-se do sentido preciso de *valor moral*, posto que “não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que não se veem” (KANT, 1974, p. 213). Eis o nascedouro de uma *Crítica da Razão Pura Prática* enquanto caminho que Kant irá vislumbrar para se chegar a uma *Metafísica dos Costumes* posteriormente, e prometida já desde as seções finais da sua *Crítica da Razão Pura*. Cabe salientar que Kant justifica a necessidade de uma *Metafísica dos Costumes* não apenas em motivos de ordem especulativa, mas sobretudo na preocupação de que os próprios costumes possam sofrer “toda sorte de perversão caso lhes falte uma norma suprema de seu exato julgamento” (KANT, 1974, p. 199).

A crítica da crítica: o dualismo transcendental superado na razão ontológica da sociedade moderna

“O verdadeiro ser do homem é, antes, seu ato.”
Hegel¹⁰

A concepção hegeliana do ser humano como ato (*Tat*) e auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) pode ser considerada a ideia responsável por permitir a viragem epistemológica que representou o próprio suprassumir (*Aufheben*) da epistemologia, assim como foi concebida até Kant. Somente a partir desta compreensão podemos chegar ao ponto medular da dialética hegeliana e sua ontologia enquanto fundamentos para apreender a sociedade moderna em suas contradições históricas reais, isto é, o que Hegel nomeou precisamente de *bürgerlich Gesellschaft*¹¹ (sociedade civil-burguesa). A sua ontologia tem seu ponto de partida inconcusso

¹⁰ Cf. 2008, p. 231. Original alemão: „Das wahre Sein des Menschen ist vielmehr seine Tat“ (1987, p. 232).

¹¹ Segundo Inwood (1997, p. 294-295), “um *Bürger* era originalmente um defensor de um castelo (*Burg*), depois, a partir do século XII, um habitante de cidade ou cidadão. Também significa um “cidadão”, mas retém sua associação com o *bourgeois* (“burguês”) francês e sugere um contraste com a nobreza e o clero. *Bourgeois* deriva do cognato *bourg*, um “burgo” ou vila com carta de privilégios. É distinto de *citoyen* (do latim *civis*), que Hegel usa quando deseja especificar o sentido de um “cidadão” de um Estado. O adjetivo *bürgerlich* significa, pois, “civil, cívico” (como em “direito civil”, “direitos civis” e “dever cívico”) e também “classe média, burguês”. Em *bürgerlich Gesellschaft*, ambos os sentidos têm participação, mas com acentuação no segundo. [...] *Gesellschaft* (“sociedade”) deriva de *Geselle*, originalmente alguém que dividia o seu espaço de moradia com outrem, mais tarde, um “companheiro amigo” etc., mas também um “diarista” ou um “auxiliar (de carpinteiro, alfaiate etc.)”. Uma *Gesellschaft* é qualquer associação amigável, seja temporária (por exemplo, uma “reunião social”) ou duradoura (por exemplo, uma “companhia” comercial)”.

nos próprios fundamentos ontológicos com os quais ele elabora a sua dialética (*Dialektisch*) enquanto lógica (*Logik*) da contradição imanente ao próprio Ser (*Sein*) como totalidade (*Totalität*) semovente na história, que ele chamou de Razão (*Vernunft*). Neste ponto, há uma ligação importante com seu antecessor de maior peso: Kant. Segundo Dudley (2013, p. 205), Hegel resgata a compreensão kantiana da “razão” como “identidade do sujeito e do objeto” – conforme demonstramos acima –, numa busca que foi de ambos em resolver a questão entre razão e liberdade em seu tempo; e assim cumprir a tarefa prometida pelo idealismo alemão de criar uma filosofia verdadeiramente racional e crítica. Para isso, ambos acreditavam ter que resolver o estatuto da razão na sociedade moderna; e apostaram na crítica da razão, do Iluminismo e da própria modernidade. No entanto, ainda de acordo com Dudley, “a identidade que Kant afirma ter estabelecido com a dedução transcendental não é em si o que Hegel se referiu como ‘razão’.” (Ibidem, p. 206-208). Kant ficou preso à dicotomia sujeito e objeto à medida que estabeleceu uma oposição intransponível entre estes e sucumbiu ao dualismo decorrente disto. Para Hegel, o autor da *Crítica da Razão Pura* não havia completado sua missão crítica. Em suma, “De acordo com Kant as determinações conceituais de sujeito pensante não podem jamais ser conhecidas como sendo aquelas dos próprios seres” (Ibidem, loc. cit.). Hegel atua de forma crítica precisamente dentro desta situação criada por Kant.

Tendo clareza de que a filosofia não poderia confinar-se no dualismo kantiano do sujeito e do objeto e sua separação entre fenômeno e coisa em si, Hegel se convenceu de que a mesma precisava manter sua essência crítica, ainda mais depois da incompletude de Kant em criticar a razão a partir do seu idealismo transcendental – apesar da imensa contribuição trazida com relação às batalhas travadas entre os empiristas e os racionalistas, que o antecederam. Segundo Gadamer, Hegel refaz “a tarefa kantiana da dedução transcendental dos conceitos do entendimento” (2012, p. 72) justamente quando repõe a consciência não apenas como unicamente certeza do sujeito sobre si mesmo, mas como autoconsciência (*Selbstbewusstsein*); e isso significa que o pensamento não experimenta o mundo apenas como objeto e fenômeno exógenos, mas sobretudo como parte do seu ser autoconsciente – por isso a indiscutível dimensão ontológica da filosofia hegeliana; pois a lógica é imanente ao ser, e não mais alguma propriedade exterior. A epistemologia kantiana logo começa a ser engolida pelo devir ontológico da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, restando-lhe apenas um lugar na figura do Entendimento (*Verstand*), dentro da longa jornada da consciência rumo à Razão (*Vernunft*) e ao Saber Absoluto (*absolute Wissen*).

Hegel e a suprasunção do dualismo transcendental

“Hegel assume o ponto de vista da economia moderna. Ele compreende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se afirma [...]”

Karl Marx¹²

Ao contrário do que vemos em Kant, que opõe e divide por um abismo, colocando os elementos pertencentes à subjetividade de um lado; e de outro, os aspectos pertencentes ao árido deserto do objeto; em Hegel, a razão encontra seu estatuto ontológico na identidade entre sujeito e objeto como unidade dialética entre ser e pensar alcançada na e pela autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) que tem sua mediação fundamental no trabalho (*Arbeit*) – o silogismo primacial. Eis a relação em dois trechos da Fenomenologia do Espírito:

Primeiro, ao final do Capítulo V, Verdade e Certeza da Razão (*Gewissheit und Wahrheit der Vernunft*) Hegel descreve quando a consciência (*Das Bewusstsein*) alcança a autoconsciência (*Das Selbstbewusstsein*):

A consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) agora captou o conceito de si, [...] o conceito de ser, na certeza de si mesma, toda a realidade (*Realität*). Daqui em diante, tempo por fim e essência e interpenetração movente (*bewegende Durchdringung*) do universal [...] e da individualidade [...]. Assim, despojou-se a consciência de toda a oposição e de todo o condicionamento de seu agir [...]. A matéria do operar e o fim do agir (*Thuns*) residem no próprio agir, já que a individualidade é, nela mesma, a efetividade (*Wirklichkeit*) (HEGEL, 2008, p. 275; 1999b, p. 214).

Em segundo lugar, nas páginas que seguem esta mesma passagem, Hegel descreve que “o agir mesmo não é outra coisa que a negatividade (*Negativität*); assim, na individualidade agente, a determinidade (*Bestimmtheit*) se dissolve na negatividade, em geral; ou no conjunto de toda a determinidade.” (HEGEL, 2008, p. 278; 1999b, p. 217). Ele explica o papel da negatividade dialética neste processo, situando sua natureza originária no processo de trabalho descrito enquanto momentos do agir (*Thuns*) enquanto um suprassumir (*Aufheben*):

No agir e na consciência do agir, a natureza originária (*Die ursprüngliche Natur*) simples alcança agora aquela diferença que corresponde ao agir (*Thuns*). Primeiro, o agir está presente como objeto, e justamente como objeto que ainda pertence à consciência, [ou seja] como fim. Desse modo se opõe a uma efetividade (*Wirklichkeit*) presente. O segundo momento é o movimento (*Bewegung*) do fim, representado como em repouso, a efetivação como relação do fim para com a efetividade inteiramente formal, que assim é a representação da passagem mesma, ou o meio. O terceiro momento afinal é o objeto (*Gegenstand*) – quando não é mais o fim de que o agente está imediatamente cômico como seu, mas quando vai para fora do agente e é para ele, como um Outro (HEGEL, 2008, p. 278-279; 1999b, p. 217).

Esta é a concepção viva da razão (*Vernunft*) capaz de suprassumir (*Aufheben*) a fragmentação do entendimento (*Verstand*), no qual estacionou Kant, segundo a crítica

¹² Cf. MARX, 2008, p. 124.

hegeliana. Nos momentos do agir consciente – ou seja, que se constituem no agir (*Thuns*) e na consciência do agir – Hegel descreve a relação sujeito e objeto como momentos intermutáveis que se constituem como uma interação objetiva ineliminável. Desse modo, o pensamento enquanto movimento (*Bewegung*) da consciência é a própria realidade consciente objetiva em ação no mundo; não há mais oposição intransponível entre sujeito e objeto, pois estes compõem uma unidade pelas diferenças das suas próprias determinações efetivas (*Wirkliche*) encontradas, tanto no indivíduo particular, como na sociedade enquanto produtos da sua própria história por meio do trabalho. O pensamento como devir da realidade humana enquanto autoconsciência objetiva é práxis, ou seja, atividade consciente objetiva no tempo, ao que chamamos história, e nesta, a realidade se move afirmando-se pela sua própria negação; isto é, se move por meio de contradições. Eis o motivo de se reivindicar a contradição ao nível do pensamento e da razão – trata-se de uma reivindicação de ordem ontológica; e esta é justificada inicialmente no ato (*Tat*) do homem individual (*individuelle Menschen*) marcado pela negatividade (*Negativität*) imanente ao próprio agir humano que interfere, destrói, constrói e modifica seu próprio mundo; ou seja, na efetividade do seu agir e da sua obra como resultado da ação consciente e objetiva. O trabalho é justamente o processo ontológico real que produz a experiência como ato histórico, como realidade humana; somente por meio deste se põe a negatividade dialética no mundo. Djacir Menezes (1970, p. 376, grifo meu) clareia-nos esta questão em Hegel, ao apontar que

Ele assimila a essência da Realidade ao processo que produz na Consciência essa forma de apreensão das coisas internas e externas, que se chama experiência, fonte de todas as determinações que se apreendem, no crescimento histórico da “espiritualidade” como “realidade objetiva”. E a jurisdição entre o que é “interioridade” e o que é “exterioridade” resulta da mesma experiência, que leva a distinguir a aparência, que é intransigente e insignificativa como fenômeno (*Erscheinung* [...]) a e “realidade [efetiva]” (*Wirklichkeit*) na sua verdadeira significação.

O moto gerador desse desenvolvimento histórico se dá por meio da negatividade e sua destruição criativa situada no agir (*Thuns*) consciente, no ato (*Tat*) enquanto autoconsciência e auto-atividade (*Selbstbestätigkeit*). Todo este processo está assentado originalmente no trabalho, como processo de negatividade criadora na relação do ser humano com a natureza – conforme delinea Kojève:

[...] a bolota, o carvalho e a transformação da bolota em carvalho (assim como a evolução da espécie ‘carvalho’) não são dialéticos; já a transformação do carvalho em mesa de carvalho é uma negação dialética do dado natural, isto é, a criação de algo essencialmente novo: o homem, porque trabalha o carvalho, tem uma ‘ciência’ do carvalho, da bolota, etc. (2002, p. 445).

O pensamento e todo conhecimento decorrem do evoluir do agir consciente. Temos assim uma proposição ontológica na qual o indivíduo é para si afirmando-se na sua própria negação. Na negação de si mesmo, se nega e se conserva à medida que, simultaneamente, se faz e se pensa; e pensando a si mesmo é que se faz, à medida que transforma a natureza, o que

inclui a si mesmo, para então ser o que é – não um ser dado e estático, mas sobretudo tempo e história. Toda essa dinâmica tem um elemento decisivo na ação (práxis) que a caracteriza: a negatividade como mediação no e pelo trabalho. Na filosofia hegeliana, a razão (*Vernunft*) se põe como a autoconsciência dessa realidade (*Realität*) elaborada como uma teoria dialética a partir das determinações ontológicas encontradas na sua efetividade (*Wirklichkeit*) enquanto um todo (*Ganze*) que é composto de contradições que afloram das próprias mediações entre sujeito e objeto postos enquanto unidade indissolúvel entre realidade e consciência, entre interioridade e exterioridade, entre universalidade e individualidade. Vemos que a consciência se desdobra em suas sucessivas figuras conforme Hegel apresenta na sua *Fenomenologia do Espírito*; enquanto a realidade (*Realität*) se compõe numa ligação ineliminável entre aparência (*Erscheinung*) e essência (*Wesen*), ou seja, respectivamente, realidade imediata (*Realität*) e realidade efetiva (*Wirklichkeit*)¹³.

A superação dialética de Kant aparece claramente na seção *Certeza e Verdade da Razão* (*Gewissheit und Wahrheit der Vernunft*) da *Fenomenologia do Espírito*. Nesta, Hegel trata do indivíduo enquanto “em si” e “para si”, à medida que desenha uma tensão dialética entre o interior e o exterior como constante oposição na configuração da individualidade. Diz ele: “Portanto, surge, no indivíduo mesmo, a oposição que consiste em ser, de dupla maneira, tanto o movimento da consciência, quanto o ser fixo da efetividade fenomenal” (Hegel, 2008, p. 222). Como decorrência do agir social e do movimento histórico, a atividade humana só poderá ser entendida para além da aparência (*Erscheinung*) situada na realidade imediata (*Realität*), desde a formação particular do indivíduo enquanto um devir que se move entre mediações fortemente marcadas por contradições estabelecidas com o plano que Hegel nomeia de efetividade (*Wirklichkeit*), ou realidade mediada¹⁴. Portanto, o sujeito moderno carrega uma contradição entre o seu ser genérico (*Gattungswesen*) e a sua corporificação histórica. A efetividade¹⁵ é precisamente a realidade concreta e mediada que a filosofia, ainda carente da negatividade dialética enquanto lógica fundada no próprio ser, tomava como objeto separado e descolado do indivíduo – a exemplo de Kant em seu dualismo transcendental. Redescoberta, deve então ser pensada a começar pela própria individualidade do ser determinada objetivamente, desde o seu “corpo congênito” — termo do próprio Hegel (2008, p. 223) — capaz de acionar nervos e músculos. É justamente a partir desse corpo que incide originariamente o caráter ontológico pertencente ao seu agir consciente (práxis). Por isso, Hegel toma a individualidade determinada enquanto um todo composto pela própria oposição entre o seu ser originário, o corpo natural, e o corpo como também consciência de si mesmo, “no qual o indivíduo só dá a conhecer o que é quando põe em obra sua natureza originária” (Hegel, 2008, p. 222); isto é, quando age no mundo – transformando a este e também a si mesmo.

Assim, a efetividade do indivíduo só o é à medida que se torna atividade marcada pela negatividade autoconsciente, o que Hegel afirma como “a efetividade do indivíduo penetrada pelo ser-para-si” (2008, p. 223), e para a qual o silogismo primacial é o processo de trabalho. Enquanto efetividade, o indivíduo se compõem na totalidade histórica semovente como simultaneamente individualidade e sociedade; particularidade e universalidade; existência

¹³ “A tradução inglesa e nas línguas neolatinas de ‘Wirklichkeit’ é, por vezes, atualidade, efetividade, pois sentem os tradutores a necessidade de acentuar a nota operativa que está na voz germânica – *wirken* – e se esmaeceu no *realitas*, *res*, latino” (MENEZES, 1970, p. 376). Optamos por adotar “efetividade”, ou ainda “realidade efetiva” a depender do contexto – embora neste trabalho, ambas detém o mesmo sentido. Ver nota de rodapé nº 15.

¹⁴ Para aprofundar essa questão, Cf. PERTILLE, 2011.

¹⁵ Segundo Inwood (1997, p. 107), “a palavra *wirklich* (“efetivo”) está ligada, etimologicamente e no pensamento de Hegel, a *wirken*, “ser ativo ou efetivo”, *wirksam*, “efetivo”, e *Wirkung*, “efeito”: “O que é efetivo pode produzir efeito (*wirken*).” Seus usos são semelhantes aos de “efetivo” e “real”: um detetive real ou efetivo é contrastado com um detetive fictício, imaginário ou meramente possível, como Sherlock Holmes [...]”.

natural (animal) e existência histórico-social (política). Em termos bem hegelianos, o indivíduo toma parte, tanto do ser das determinações naturais e originárias, quanto do ser que somente se faz a partir do agir, da atividade consciente na sua efetividade (*Wirklichkeit*) transpassada por mediações histórico-objetivas. Assim chegamos à compreensão alcançada na razão (*Vernunft*) enquanto suprasumir (*Aufheben*) do entendimento (*Verstand*).

Para entender melhor os limites de Kant ao reduzir a Razão ao Entendimento, vejamos como Hegel esclarece em um trecho da *Fenomenologia do Espírito*, no qual se refere à figura do Entendimento (2008, p. 222-223) – ao mesmo tempo que explica a diferença entre o Entendimento (que na citação aparece como “**a observação**”) e a Consciência-de-si (momento ao qual se refere como “**aqui**”).

Mas a efetividade (*Wirklichkeit*), tanto universal quanto particular, que **a observação** anteriormente encontrava fora do indivíduo, é **aqui** a sua efetividade, seu corpo congênito. Mas **aqui** a individualidade (*Individualität*) determinada total é objeto da **observação**, e cada lado de sua oposição é, por sua vez, esse todo (*Ganze*). [...] Esse todo é; e este ser é a expressão do interior, do indivíduo posto como consciência (*Bewusstsein*) e como movimento (*Bewegung*) (Hegel, 2008, p. 223; 1987, p. 224-225, grifo meu¹⁶).

Não se trata de rejeitar o Entendimento (*Der Verstand*), mas assumi-lo apenas como um estágio e necessário conduto de passagem para a Razão (*Die Vernunft*); só que não mais cindida entre razão teórica (especulativa) e razão prática, como elabora Kant. Hegel fala da noção do ser consciente que se efetiva (*Wirklich*) no homem individual (*individuelle Mensch*) enquanto ato (*Tat*). Para a razão (*Vernunft*) manifesta na e pela consciência de si (*Selbstbewusstsein*), essa noção se revela como essência (*Wesen*) auto-ativa (*selbsttätigen*); isto é, enquanto auto-atividade (*Selbsttätigkeit*). Desse modo, o que antes aparece ao sujeito como oposição ao nível fenomênico isolado do objeto dado no imediato – no qual Hegel situa o dualismo da dedução transcendental kantiana (*Entendimiento*), e não como razão (*Vernunft*), –, agora, para a consciência de si se revela como um todo (*Ganze*) mediatizado e semovente pela sua própria essência que é simultaneamente consciência (*Bewusstsein*) e movimento (*Bewegung*) ativos; ou seja, ser e pensar em movimento que compõem uma unidade ontológica, na qual o lógico (*das Logische*) não é o pensamento lógico em si, mas o ser revelado no e pelo próprio pensamento que pensa a si mesmo e se expressa no discurso (logos). Portanto, há uma diferença importante, pois aquilo ao que Kant se refere como razão não equivale ao Hegel reconhece como tal; ao contrário, na filosofia hegeliana, a formulação kantiana representa apenas um momento – o entendimento (*Verstand*) – de um processo bem mais amplo que, este sim, culmina na razão (*Vernunft*) apresentada como o conjunto das mediações que compõem esses momentos enquanto uma totalidade (*Totalität*) no tempo que se faz história por meio desse próprio movimento, que é o movimento do próprio ser como um todo (*Ganze*) que é o espírito (*Geist*), seja de uma época, de um povo ou mesmo de toda o gênero humano. Esse processo Hegel

¹⁶ Nesta citação, para aprofundamento teórico-metodológico da questão, mesclamos a tradução em português brasileiro utilizada neste ensaio (primeira referência apontada ao final da citação), com termos do original alemão extraídos da segunda referência apontada sucessivamente entre os parênteses.

compreende como o crescimento histórico do espírito (*Geist*) enquanto realidade objetiva. Cada figura da consciência é um momento do espírito. Por isso se trata da fenomenologia do espírito.

Hegel, dentro da situação criada por Kant, quer recuperar todas as experiências da consciência em termos de razão e constituir uma visão coerente do mundo. [...] Hegel mostra o pensamento pensante pensando-se a si mesmo mediatizado por todo objeto possível. O Eu penso tem como conteúdo o próprio sujeito pensante. **O pensamento não é instrumento para pensar alguma coisa, mas pensa-se a si mesmo. Seu conteúdo é o desenvolvimento da própria atividade do Eu.** Portanto, antes de unificar o diverso da experiência, desenvolve o seu conteúdo imanente. O problema fundamental de Hegel é realizar a passagem do Eu penso, enquanto unidade sintética da apercepção, ao Eu penso enquanto conceito, enquanto dinamismo imanente do próprio pensamento. O conceito se desenvolve a partir de si mesmo. **É, ao mesmo tempo, progressão e produção imanente das suas determinações.** Assim, pode identificar pensamento e ser: **tudo que é pensado é ser, tudo que é pode ser pensado.** O fim da Filosofia não é provar que o mundo tem sentido, mas que a racionalidade imanente às coisas pode ser explicitada no conceito; é a tomada de consciência dessa racionalidade. A realidade é pensável e o pensamento só é pensamento enquanto pensando a realidade (Brunelli, 1985, p. 75, grifo meu).

O entendimento (*Verstand*) é necessário para operar a separação que mais tarde será dissolvida na unidade dialética realizada pela razão (*Vernunft*). Esse movimento (*Bewegung*) é devir (*Werden*) histórico perpassado por mediações estabelecidas na totalidade (*Totalität*) histórica do ser (*Sein*). Tudo isto ocorre a partir e por meio da relação interativa permanente entre a consciência e sua realidade efetiva (*Wirklich*) formada pelo conjunto (*Ganze*) das “determinações-reflexivas” (*Reflexionsbestimmungen*) decorrentes da própria dinâmica do real em sua essencidade (*Wesenheit*¹⁷). “Mas o real, para Hegel, não se reduzia ao existente. A palavra que o filósofo usa, *wirklich*, vem de *wirken*, que significa atuar, efetuar”, conforme explica Konder (1991, p. 66, grifo meu):

A *Wirklichkeit* é a efetividade, a realidade apreendida em sua dinâmica, em seu movimento profundo, que nunca se restringe ao meramente dado. A razão se expressa na atividade realizada, mas também na atividade que está se realizando e na que ainda vai se realizar. **O sentido do real provém do movimento que passa a se realizar pela atuação dos homens.**

A efetividade é a realidade semovente ao longo da qual são estabelecidas relações concretas e inelimináveis dos indivíduos entre si, e a partir das quais desenvolve-se historicamente a sociedade humana como sociabilidade ativa e consciente fundada no

¹⁷ Segundo Inwood (1997, p. 120), “Hegel usa o plural *Wesenheiten* como equivalente de *Reflexionsbestimmungen*, “Determinações-da-reflexão”, ou seja, aquelas determinações que constituem a essência das coisas e são geradas por, e/ou acessíveis à reflexão, e são consideradas na Doutrina da Essência, a segunda seção da Lógica”.

trabalho¹⁸. Em Hegel, a razão de ser de toda sociedade é simultaneamente consciência e movimento; pensamento e realidade; tempo e história; identidade e diferença. Como o próprio Hegel assenta em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (apud Adorno, 2013, p. 166): “O real é pura e simplesmente uma identidade do universal e do particular”; e dos antagonismos imanentes à essa dinâmica decorrem as determinações reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*) enquanto encadeamento soerguido a partir das próprias mediações entre o universal e o particular. Gadamer clareia de forma certa:

Todos sabemos que a identidade não teria qualquer significado autônomo, se na mesmidade também não estivesse implicada a diferença. Identidade sem diferença seria algo absolutamente nulo. Assim, as determinações reflexivas são o argumento mais convincente em favor do encadeamento interno das ideias umas com as outras (2012, p. 99).

Para Kant, a identidade se dava no plano purificado de uma “razão” enquanto identificação direta entre conceitos depurados da experiência. Conforme ressalta Adorno (2013, p. 167), a dialética e a ontologia hegelianas se originam “não do mero esquema conceitual”, mas da experiência antagonista da sociedade em suas contradições tomadas enquanto razão pela consciência de si que aparecem como simultâneo negar e conservar entre a imediatez do fenômeno e sua negação dialética manifesta na e pela mediação (*Vermittlung*). No segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel ilustra a noção do suprassumir (*Aufheben*) como negar e conservar simultâneos:

O suprassumir (*Aufheben*) apresenta sua dupla significação verdadeira [...] no negativo (*Negativen*): é ao mesmo tempo um negar (*Negieren*) e um conservar (*Aufbewahren*). [...] No entanto, o ser é um universal, por ter nele a mediação (*Vermittlung*) ou o negativo (*das negative*). À medida que exprime isso em sua imediatez, é uma propriedade distinta determinada. Dessa sorte estão postas ao mesmo tempo muitas propriedades desse tipo, sendo uma o negativo (*die negative*) da outra (Hegel, 2008, p. 96; 1999b, p. 72).

O pensamento consciente de si, isto é, do seu próprio ser em sua efetividade, deve encadear suas ideias a partir das mediações encontradas entre as próprias determinações inerentes ao real em sua lógica imanente; é o movimento que vai da representação (a experiência imediata) ao conceito por meio das mediações históricas reveladas nas determinações reflexivas referentes aquilo que se encontra no Espírito (*Geist*) – que é a própria

¹⁸ No seus Princípios da Filosofia do Direito (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), na segunda seção (*Zweiter Abschnitt*) da terceira parte (*Dritte Teil*), Hegel (1997, p. 169-181; 1999a, p. 165-179) situa o trabalho (*Arbeit*) compondo o fundamento do Sistema de Carências (*Das System der Bedürfnisse*) no interior da sociedade civil-burguesa (*bürgerlich Gesellschaft*). Ele chega a descrever como enxerga o trabalho enquanto fonte da riqueza socialmente produzida: “A classe industrial ocupa-se da transformação do produto natural, e seus meios de subsistência advêm do trabalho (*Arbeit*), da reflexão, da inteligência e também da mediação das carências e trabalho dos demais.” (1997, p. 179; 1999a, p. 177).

história viva. É o método que se move do abstrato ao concreto pensado¹⁹ sob uma perspectiva ontológico-dialética da razão (*Vernunft*). Conforme esclarece Gadamer (2012, p. 99), isso só é possível porque “[...] a razão não é apenas no pensamento. Hegel a determina como unidade de pensar e ser”; não há mais oposição intransponível entre pensar e ser, mas, ao contrário, o pensamento é o ser que se pensa a si mesmo. E para isso, ele parte da realidade humana efetiva (*Wirklich*) em seus antagonismos concretos. Dudley destaca que sob

[...] o ponto de vista da razão [...] as determinações constitutivas do pensamento são na verdade as determinações constitutivas do ser demonstrando que a distinção entre as determinações constitutivas do pensamento e do ser não pode de forma justificável ser sustentada. [...] Hegel usa o “absoluto” não em referência a uma entidade especial, mas sim como um sinônimo para um conjunto de determinações que são a base da identidade da subjetividade e da objetividade em virtude do ser constitutivo tanto do pensamento dos sujeitos como do ser dos objetos (2013, p. 208-209).

A filosofia hegeliana nos oferece uma formulação ontológica concreta da relação entre sujeito e objeto que dá origem a uma nova configuração da relação entre ser e pensamento na história do pensamento ocidental, entre o *ontos* e o *logos*; com isso, Hegel foi capaz de suprasumir (*Aufheben*) a noção epistemológica formal presente de Aristóteles a Kant, e assim, supera toda tradição anterior a ele, embora isso provavelmente não seria possível sem a revolução copernicana do kantismo. Gadamer (1976, p. 80-81) esclarece a questão em pormenores no seu livro *Hegel's Dialectic – Five Hermeneutical Studies*:

The concepts of "being" and the concept of "essence" are completed in the doctrine of the "concept". Consequently what is realized there is a unity of thought and being which corresponds to Aristotle's conception of the category, on the one hand, just as much as it does to Kant's, on the other. [...] Hegel seeks to give logic a new scientific character by developing the universal system of the concepts of the understanding into a "whole" [...]. His starting point is Kant's traditional theory. But while Hegel's system of categories is drawn from thought's reflecting upon itself, the categories are nevertheless no mere determinations of reflection. Kant himself, as a matter of fact, went so far as to call the determinations of reflection "amphibolic" and he excluded them from his table of categories because they have an equivocal function in the determination of objects. Categories are not simply formal determinations of statements or thinking. [...] Hegel's conception of logic would unify this traditional doctrine of categories as the basic concepts of reality constituting the objects of the understanding with the pure determinations of reflection, which are the merely formal determinations of thought. Put another way, he attempts to restore the original objective function of the concept of "form", which it had at first in Aristotle's metaphysics. It is in this way that Hegel's

¹⁹ Há um texto pouco discutido e intitulado “Quem pensa abstratamente?”, no qual o próprio Hegel (1995) trata da questão do que ele realmente entende por “abstrato” – inclusive com exemplos históricos concretos.

logic, which synthesizes the doctrine of Being and the doctrine of Essence in the doctrine of Concept, is to be understood²⁰.

Se o leitor preferir uma menção ao próprio Hegel, vale a pena transcrever um pequeno trecho encontrado na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*:

Se chamarmos o saber, conceito; e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente ou o objeto, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. [...] Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si-mesmo, incidem no interior do saber que investigamos [...] segundo esse aspecto, em que conceito e objeto, o padrão de medida e o que deve ser testado estão presentes na consciência mesma. (Hegel, 2008, p. 78-79;).

Assim, “o verdadeiro é o que nasce do movimento que vai da determinação abstrata da coisa para sua determinação racional através da sua negação” (BRUNELLI, 1985, p. 74). A consideração do lógico sob o ponto de vista da razão consciente de si se traduz como totalidade (*Totalität*). Hegel reivindica o pensamento captado simultaneamente em seus aspectos positivos e negativos encadeados na própria dinâmica do real, que é marcada pela contradição que se expressa no conceito do supracumir²¹ (*Aufheben*). Para ele, as contradições só se realizam na realidade dos indivíduos tomada enquanto ato (*Tat*); nas relações estabelecidas de maneira efetiva (*Wirklich*); e entre os indivíduos concretos. Por isso, concordamos com Adorno quando ressalta que “As contradições, a única e verdadeira ontologia da filosofia hegeliana, são, ao mesmo tempo, também a lei formal da história, que avança somente na contradição e com um sofrimento inefável” (2013, p. 167). Também Kojève (2002) nos traz um arremate imprescindível para a questão entre a dialética do real e o método fenomenológico de Hegel.

²⁰ Livre tradução do presente autor: “Os conceitos de ‘ser’ e de ‘essência’ se completam na doutrina do ‘conceito’. Consequentemente, o que se realiza é uma unidade do pensamento e do ser que corresponde, por um lado, à concepção de Aristóteles da categoria, e por outro, a de Kant. [...] Hegel procura dar à lógica um novo caráter científico, desenvolvendo o sistema universal dos conceitos do entendimento em um ‘todo’ [...]. Seu ponto de partida é a teoria tradicional de Kant. Mas enquanto o sistema de categorias de Hegel é extraído do reflexo do pensamento sobre si mesmo, as categorias não são, no entanto, meras determinações da reflexão. O próprio Kant, na verdade, chegou a chamar as determinações da reflexão de “anfíbulas” e as excluiu de sua tabela de categorias porque elas têm uma função ambígua na determinação dos objetos. [No entanto,] Categorias não são simplesmente determinações formais de declarações ou pensamentos. [...] A concepção de lógica de Hegel unifica essa doutrina tradicional das categorias como conceitos básicos da realidade, constituindo os objetos do entendimento com as determinações puras da reflexão, que são as determinações meramente formais do pensamento. Em outras palavras, ele tenta restaurar a função objetiva original do conceito de “forma”, que a princípio tinha na metafísica de Aristóteles. É desse modo que a lógica de Hegel, que sintetiza a doutrina do Ser e a doutrina da Essência na doutrina do Conceito, deve ser entendida.” (grifo meu).

²¹ Seguimos a orientação dos tradutores do primeiro tomo da *Ciência da Lógica* (Cf. HEGEL, 2016) para o português brasileiro, no tocante ao uso do verbo “supracumir” como tradução mais aproximada do complexo e amplo sentido filosófico do *aufheben* alemão, a saber: “A fim de dispor de um verbo que pudesse expressar as três nuances de *aufheben* (isto é: negar, conservar, elevar), resolvemos seguir a solução já oferecida por Paulo Meneses: o neologismo supracumir. Este verbo foi cunhado justamente para significar o caráter progressivo de uma ação que, ao mesmo tempo, realiza um suprimir [sumir], um conservar [assumir] e um elevar [supra + assumir]” (Ibidem, p. 20).

Para este, embora Hegel reconheça a dialética na realidade humana, seu método é fenomenológico tendo a dialética enquanto característica central de sua lógica:

[...] a Lógica de Hegel não é uma lógica no sentido comum do termo, nem uma gnosiologia, mas uma ontologia ou ciência do Ser considerado como Ser. E o “lógico” (*das Logische*) [...] significa não o pensamento lógico considerado em si mesmo, mas o Ser (*Sein*) revelado (corretamente) no e pelo o pensamento ou discurso (Logos) (Ibidem, p. 421).

Compreendemos que o “sofrimento inefável”, caracterizado por Adorno na contradição como marca ontológica da filosofia hegeliana, é justamente como Hegel concebe a relação entre sujeito e objeto perpassada por limitações recíprocas e mútuas oposições ainda não resolvidas. A rigor, este “sofrimento” somente cessaria quando a consciência alcança a síntese entre os espíritos subjetivos e objetivos que se reencontram e se coincidem neste momento de reconciliação entre a consciência e sua realidade, isto é, no Espírito absoluto – conforme ventila o Prof. Francisco Nóbrega:

É o Espírito absoluto. O Espírito humano no plano anterior – a mente subjetiva das realidades psicológicas e a mente objetivada das realizações coletivas – está limitado. Cessada esta dicotomia entre sujeito e objeto, o Espírito absoluto é necessariamente a consciência de si próprio. O momento do Espírito absoluto, portanto, se dá quando a mente se percebe a si própria em qualquer outra coisa, seja sol ou terra, luz ou flor, ou qualquer outra coisa que imaginar se possa. O Espírito se percebe então idêntico a todo ser e qualquer realidade. Ele é então realmente absoluto. Ele se contempla a si mesmo ao contemplar qualquer coisa. Tal Espírito só existe como consciência humana (Nóbrega, 2007, p. 71-72).

Essa autoconsciência da identidade só ocorre pelas diferenças apontadas anteriormente pelo entendimento (*Verstand*), mas que precisam ser reunidas por meio da unidade dialética destas mesmas diferenças na razão (*Vernunft*). Ou nas palavras do próprio Hegel: “A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma” (2008, p. 304). Neste contexto, as categorias hegelianas se revelam como categorias ontológicas e não lógicas nos sentidos aristotélico ou kantiano, como algo situado num plano separado, do conhecimento. A lógica das categorias hegelianas são encontradas enquanto lógica do próprio ser, por isso nomeiam-se ontológicas, e não puramente lógicas, nem muito menos irão compor teorizações de cunho epistemológico, como encontramos em Kant. Por isso, não foi à toa que Hegel acusou Kant de ainda estar a separar o pensamento do ser.

Ao comentar o pensamento hegeliano, Habermas (2014, p. 50) ressalta que, já nas lições de Jena, Hegel compreende a constituição do eu a partir de seus processos de formação concretos, desde a dimensão da família até a vida (*Leben*) em sociedade, transpassadas por “outras duas categorias desenvolvidas como meios do processo de formação” social, a saber: a

linguagem e o trabalho (*die Arbeit*) – este último, carrega a mediação portentosa que contém em si o singular e o universal fundantes da unidade do ser para outro com o ser-para-si; nas palavras do próprio Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (2008, p. 251; 1987, p. 254²²):

Assim como o singular, em seu trabalho (*Arbeit*) singular, já realiza inconscientemente um trabalho (*Arbeit*) universal, assim também realiza agora o [trabalho] universal como seu objeto consciente (*bewussten Gegenstand*): torna-se sua obra o todo como todo (*das Ganze wird als Ganzes sein Werke*) [...] Nada há aqui [...] em que a independência do indivíduo não se atribua sua significância positiva – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na negação de si mesmo. Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de seu povo.

Desse modo, o trabalho enquanto processo de socialização, constitui-se a imutável essência da qual dimana toda estrutura social (“costumes e leis”) a qual o indivíduo não somente conhece como realidade objetiva em seus conceitos existentes, como também nela se reconhece enquanto universalidade objetiva “singularizada em sua própria individualidade, e na de cada um de seus concidadãos” (Hegel, 2008, p. 252): numa palavra, eis a gênese da vida em sociedade.

A razão “impura”: a superação dialética da moralidade pura no indivíduo como fundamento ontológico concreto da sociedade moderna

“A pessoa concreta, que é para si mesmo um fim particular, como totalidade de carências e como mescla de necessidade natural e de vontade arbitrária, constitui o primeiro fundamento da sociedade civil-burguesa”

Hegel²³

É importante arrematar (INWOOD, 1997, p. 72-75; p. 168-171) que a ideia (*Idee*) para Hegel não é uma entidade meramente subjetiva e mental, que possa ser reduzida à mera representação ou situada em uma razão teórica depurada da realidade empírica como elaborou Kant, ao contrário, uma ideia é a plena realização de um conceito (*Begriff*) na realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Como dissemos, em Hegel não há a divisão kantiana entre razão especulativa e razão prática – mesmo que Kant as separe apenas sob uma noção de aplicação, mantendo uma essência comum. Para Hegel, “Um ideia não é um ideal que devemos realizar: ela é real no presente” (Ibidem, p. 169). E o conceito, também tão pouco pode ser identificado com a mera representação mental – isto ocorreria no entendimento (*Verstand*), que fixa os objetos em suas propriedades separadas. O conceito em Hegel é concebido como produto da crítica da realidade apreendida em suas contradições como um todo (*Ganze*), por meio da razão (*Vernunft*). O

²² Para maior aprofundamento da questão, continuamos mesclando a edição brasileira (2008) com a edição original alemã (1987; 1999b).

²³ Cf. Hegel, 1997, p. 169.

conceito hegeliano é algo vivo e semovente no Espírito (*Geist*) de uma época entendido como a história em suas manifestações concretas; por isso, também é historicamente condicionado. A razão, sob a lógica dialética hegeliana, deve buscar reconstituir as mediações entre o universal, o particular e o individual, partindo da negatividade enquanto motor do real, reabilitada ao nível do pensamento como contradição dialética “apreendida tanto a partir do objeto como a partir do sujeito” (Adorno, 2013, p. 163).

O real é dado na experiência, que, da percepção em nível biológico, comum a várias espécies animais, se alarga e aprofunda imensamente na experiência histórica: e é graças a isso que o homem transitou das simples representações para os conceitos, do *sensibilis* para *inteligibilis*, sem que essa transição seja cisão ou divórcio entre os dois planos estanques, mas uma transição dialética, dentro, portanto, de uma identidade viva de opostos (MENEZES, 1970, p. 376-377).

Eis a imprescindível relevância da história para o conceito, pois esta nos permite a suprasunção (*Aufhebung*) do entendimento (*Verstand*) por meio da operação conceitual alcançada na razão (*Vernunft*). Conforme explica Adorno (Idem), “a negação [...] intervém nessa realidade na qual o conceito que critica a si mesmo tira pela primeira vez seu conteúdo: a sociedade. [...] A contradição dialética é experimentada na sociedade”. Por isso, “Quando Hegel fala do Estado, na sua Filosofia do Direito, ele discorre – filosoficamente – sobre o conceito de Estado; mas deixa claro que sabe muito bem que, na diversidade dos caminhos da atuação política, o Estado se defronta com enormes dificuldades para corresponder ao seu conceito” (Konder, 1991, p. 64). Konder alerta que:

Na Filosofia do Direito, Hegel parte da convicção de que o ser humano, por natureza, não é bom nem mau: é um ser que não se deixa determinar exclusivamente pelo que lhe é natural. É um ser capaz de autodeterminação, capaz de vontade própria. Essa vontade (*Wille*) se distingue do desejo (*Wunsch*), porque nela está presente a razão, como dimensão essencial da liberdade. [...] A vontade só é livre quando se autodetermina, quando chega a conhecer seu objeto. [...] A vontade se exerce na superação do arbítrio, pondo-se nas coisas, atuando no mundo. A razão se realiza na vontade [...] (Ibidem, p. 61).

É evidente que a mediação entre razão e vontade em Hegel guarda inicialmente um estatuto comum com a noção de *autonomia* kantiana assentada na *vontade pura* enquanto fundamento da moralidade em si mesma. Todavia, Kant elabora a *autonomia* como vontade que supera o desejo livrando-se das motivações empíricas rumo à *razão pura* e determinando a máxima de uma ação como lei moral somente a partir do momento que é praticada “por dever”, e não “conforme o dever”. Neste ponto, Hegel se coloca em completa discordância, pois para ele, ainda preso ao Entendimento (*Verstand*), Kant acaba por fixar os conceitos no seu idealismo transcendental para pensar a vida moral a partir de uma idealizada *moralidade pura*. Hegel reconhece o contributo kantiano, mas o reconfigura a partir de fundamentos ontológicos

encontrados na própria efetividade (*Wirklichkeit*) do ser, que ao pensar o mundo, pensa a si mesmo, posto que: se seu mundo é produto da sua própria atividade (*Selbsttätigen*) por meio do trabalho (*Arbeit*); logo, este mundo deve ser pensado não apenas ao nível fragmentador do Entendimento (*Verstand*), mas sobretudo da Razão (*Vernunft*), que introduz a contradição dialética entre os conceitos fixados pelo Entendimento, restituindo assim o movimento que corresponde à dinâmica do real, e que permite à realidade ser pensada como um todo (*Ganze*).

Eis os fundamentos ontológicos da sociedade moderna trazidos por um filósofo fruto do seu tempo e tributário do espírito moderno no sentido de buscar conceber racionalmente aquilo que é, pois a racionalidade do real para Hegel, é conhecida através de suas manifestações objetivas na história – por isso o pensamento hegeliano é chamado de idealismo objetivo. A contradição dialética é a parteira de uma lógica que, nas contradições do real, apura as “impurezas” da realidade para a razão humana, renovando-a, como razão “impura”; e por isso, o sujeito se põe mais próximo da sua própria realidade quando, ao pensá-la, se reconhece pensando a si mesmo. Talvez o voo da coruja de Minerva seja justamente o momento no qual o mundo nos aparece envolvendo uma unidade dialética que concebe a relação sujeito e objeto como uma identidade de diferentes particularidades que se manifestam no devir da história; mesmo que, contraditoriamente, para o entendimento (*Verstand*), o objeto se afirme em si como negação ao sujeito, que estaria limitado ao fenômeno. Todavia, tal impasse não se sustenta quando o sujeito, por meio da razão dialética, se reconhece no objeto e supera o estranhamento como afirmação unilateral que o separava do seu próprio mundo situado num suposto plano incognoscível, só porque este mesmo sujeito não havia sido capaz de se reconhecer como autor dessa própria dimensão de incognoscibilidade. Neste caminho, o lógico não se sustenta mais por si só, e a *episteme* é reconhecida dentro do *ontos*, dissolvendo assim, aquilo que o entendimento havia fixado por separação e oposição, à medida que a razão, por meio do discurso, revela o lógico (*der Logische*) como o próprio ser revelado no e pelo pensamento que pensa a si mesmo, isto é, autoconsciente e crítico de si.

Conclusões

“O que é racional, é o real; e o que é real, é racional”
Hegel²⁴

Hegel nos demonstra que a racionalidade do real só pode ser encontrada em suas manifestações objetivas na história enquanto práxis (atividade consciente objetiva)²⁵; embora,

²⁴ A epígrafe em português é de livre tradução do autor. Cf. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (HEGEL, 1999a, p. 14).

²⁵ Acerca disso, Paul Ricoeur comenta de forma certeira que “A filosofia de Hegel sublinha que a racionalidade do real é conhecida através de suas manifestações na história, o que se opõe a toda reconstrução platônica da

não livre de contradições, pois essa racionalidade não pode se desvencilhar das “impurezas” históricas que concretamente compõe o próprio real. Trata-se de uma unidade dialética e ineliminável entre o racional e o real, na qual um se afirma no outro por meio da sua própria negação: esta é a razão de ser humano.

Ao criticar Kant, Hegel nos apresenta aqueles fundamentos que nos permitem perceber que a razão (*Vernunft*) é algo imanente e intrínseco ao ser que, historicamente, não poderá tomar consciência de si enquanto ser dotado de liberdade apenas pensando sua realidade como objeto exógeno em oposição ao sujeito e a partir de princípios baseados em conceitos permissíveis somente se a razão puder ser adotada universalmente de forma purificada da contradição, como propõe Kant com sua *razão pura*.

Ao revelar a fertilidade da “impureza” da razão na contradição dialética, Hegel demonstra a insuficiência do critério kantiano²⁶, à medida que (re)descobre a contradição, não mais como antinomia advinda dos limites cognitivos ou pretensiosamente apontada como algo inerente ao intelecto humano, mas, ao contrário, Hegel a enxerga como autodeterminação do ser que ao pensar sua realidade, deve fazê-lo como este mesmo é nesta própria realidade, isto é, respectivamente autoconsciência e auto-atividade, que não existem sem contradição. Este ser que se cria e se faz enquanto práxis é um ser capaz de pensar a si mesmo. Portanto, somente na razão consciente de si é que este ser pode transcender a imediatidade do entendimento rumo as mediações capazes de captar o racional no positivamente verdadeiro que se afirma pela sua própria negação por meio da unidade dialética das suas diferentes determinações como um todo envolvendo essência (*Wesen*) e aparência (*Erscheinung*).

Quanto ao seu estatuto e sua resolução no pensamento moderno, em Hegel, a liberdade tem sua verdade consignada à sua visão ontológica, que é razão dialética. E para ele, a auto-compreensão da razão e da liberdade sob esse estatuto ontológico é que deve ser o objetivo do ser humano enquanto consciência-de-si, individual e coletivamente. O Estado realizaria então, a síntese que permite suprasumir o domínio dos interesses particulares que confronta os indivíduos no egoísmo generalizado, sem renunciar inteiramente tais interesses, mas realizando-os enquanto um suprasumir (*Aufheben*) em direção a uma totalidade ética enquanto substância determinada na eticidade²⁷ (*Sittlichkeit*). Explica Hegel na *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*: „Die Sittlichkeit ist die Vollendung des

realidade segundo modelos ideias. A filosofia de Hegel é bem mais neoplatônica do que neoplatônica” (RICOEUR, 2015, p. 20).

²⁶ Neste ponto, somos devedores a Dudley (2013, p. 245), quando examina a questão da moralidade entre Kant e Hegel.

²⁷ E como explica Konder, o processo por meio do qual os indivíduos livres realizam o movimento que expressa a liberdade é o que Hegel define como eticidade (*Sittlichkeit*): “A eticidade comporta três momentos distintos: a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Na família, o indivíduo toma consciência, sensivelmente, de modo natural, de sua unidade com outras pessoas; percebe que o seu destino está entrelaçado ao delas. Na sociedade civil-burguesa, o indivíduo assume sua autonomia, persegue seus interesses privados, orienta-se de acordo com suas paixões e necessidades particulares, mas também é pressionado no sentido de reconhecer os vínculos objetivos que o ligam aos outros, num âmbito muito mais vasto que o da família. No Estado, por fim, o indivíduo supera o quadro constituído pelo egoísmo generalizado, ultrapassa o horizonte limitado das ‘corporações’ (grupos organizados em torno de motivações específicas), para se elevar à universalidade da cidadania” (1991, p. 62).

objectiven Geistes, die Wahrheit des subjectiven und objectiven Geistes selbst²⁸ (1999c, p. 494). Para ele, ser efetivamente livre significa existir em sociedade. A liberdade se manifesta no cumprimento do dever que canaliza a satisfação do interesse particular do cidadão à medida que representa a existência racional do indivíduo detentor de direitos em uma sociedade livre; esta mediação entre deveres e direitos é socialmente construída e não deve ser rompida, sob a pena desse Estado não se realizar plenamente. Em hegelianês, podemos dizer que neste evoluir, o indivíduo (apreendido como síntese entre vontade e desejo) é para si afirmando-se na sua própria dissolução (da vontade como desejo egoísta) que se nega e se conserva entre a família e a sociedade civil-burguesa, se dissolve e absorve (na vontade superando o arbítrio do desejo), entre carências e interesses particulares mediados entre relações sociais fundadas no e pelo trabalho sob a propriedade privada, para então elevar-se racionalmente (vontade que se reconhece como autodeterminação: ética) como sendo o que é em essência no Estado, a saber: um cidadão livre à medida que somente no cumprimento dos seus deveres também exerce e garante seus direitos. Assim, a filosofia prática deve ser capaz de determinar de forma crítica os costumes e instituições que são essenciais à essa liberdade.

De acordo com Zizek (2013, p. 84), a sociedade civil-burguesa é, para Hegel, o “Estado do Entendimento” (*Verstand*) – em alusão à figura do correspondente e homônimo estágio da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, dentro do qual situamos a tentativa kantiana com o seu imperativo categórico a partir da sua moralidade pura e da vontade como *autonomia* parida na pureza da razão depurada do empírico e, conseqüentemente, dos costumes. Nesta direção, Hegel enxerga a necessidade de passar desse “Estado de Entendimento” para o verdadeiro Estado, enquanto patamar moral e objetivo mais elevado: o “Estado da Razão” (*Vernunft*) – ainda dentro da alusão à *Fenomenologia do Espírito* –, “em que as disposições subjetivas dos indivíduos se harmonizam com o Todo-social, e em que os indivíduos reconhecem a substância social como sua própria” (Ibidem, loc. cit.) justamente naquela dialética entre deveres e direitos.

A moral hegeliana não é uma elaboração prisioneira da pureza dos princípios apriorísticos, mas é uma filosofia política que permite à crítica enveredar pela impureza das relações reais entre Estado e sociedade, a partir de uma razão ontológica parida no elemento histórico essencial à toda e qualquer sociedade humana: a contradição dialética como mediação da identidade entre sujeito e objeto. E o Estado, no conceito hegeliano, representa a possibilidade de suprasunção (*Aufhebung*) da esfera egoísta e passional da sociedade civil-burguesa, que induz e atomiza os indivíduos em seu ser, levando-os à miséria moral, chocando-os uns contra os outros; danificando, assim, a esfera universal e coletiva de suas vidas (Konder, 1991, p. 63). O Estado seria a esfera de exercício da liberdade guiada pela razão (*Vernunft*) que representa a unidade e a síntese dialéticas entre a família e a sociedade civil-burguesa na vida ética, capaz de suprassumir (*Aufheben*) a ignóbil condição política e moral dessa sociedade, e assim, se elevar à universalidade da esfera ético-política alcançada no pleno exercício livre e

²⁸ Livre tradução do presente autor: “A eticidade (*Sittlichkeit*) é a perfeição da mente objetiva, a verdade da mente subjetiva e objetiva em si”.

autônomo da vontade como cidadania. Nas palavras do próprio Hegel na terceira seção dos seus *Princípios da Filosofia do Direito* (2005, p. 205, grifo meu): “...o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e o produto da sua atividade”.

Se desde Aristóteles até os empiristas, aprendemos que não há nada na consciência que não passe pelos sentidos, com Hegel podemos aprender que não há nada nos sentidos que não passe pela consciência; e esta passagem jamais ocorre livre de contradições e conflitos. Então, para a razão consciente de si, não é o objeto que precisaria se adequar ao sujeito, como queria Kant – pelo que podemos dizer que, na jornada da consciência, estacionou na figura do Entendimento (*Verstand*). Não se trata de adequação de um lado ao outro na relação sujeito e objeto. Mas, ao contrário, o sujeito é que precisa se reconhecer como sujeito no objeto, à medida que ultrapassa o entendimento e toma consciência de si no objeto enquanto produto da sua atividade consciente e objetiva, isto é, da sua práxis, seja individualmente ou em sociedade. É algo concreto. Temos aí uma operação ontológica de natureza simultaneamente crítica e dialética. E neste reconhecimento, que é socialmente determinado e historicamente condicionado, o sujeito pode ser capaz de reconhecer também que o único absoluto é a identidade parida na unidade dialética das diferenças. Embora, para isso, seria preciso superar (leia-se: suprassumir) o estranhamento social característico da sociedade moderna, e que, justamente a ontologia hegeliana permitiu, a um outro alemão examinar e esclarecer dialeticamente – este talvez o último dos hegelianos, nascido na velha Trier, e também afeito à revolução, só que não apenas copernicana, mas de caráter prático e social.

Referências

- ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. – I ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARAÚJO, Wécio Pinheiro. **A filosofia prática de Kant: notas sobre vontade e moralidade na Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. In: *Problemata International Journal Philosophy (Problemata: Revista Internacional de Filosofia)* v. 8. n. 3 (2017), p. 69-77 ISSN 2236-8612 Disponível em: <
<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/article/view/37242> > Acesso: 13.01.2018.
- BRUNELLI, Maria Rodrigues de Mello. **Nota sobre lógica predicativa e lógica especulativa em Hegel**. *Revista Síntese*, v. 12, n. 33, 1985, p. 73-76. Disponível em: <
<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2016> > Acesso em: 22/08/2016.
- DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Tradução de Jacques A. Wainberg. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2013. – (Série Pensamento Moderno).
- CAVALCANTI FILHO, Theóphilo. **A Dissertação de 1770 e a formação do jovem Hegel**. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XX, fasc. 80, out-nov-dez de 1970, p.355-362.
- GADAMER, Hans-Georg. **Hegel's Dialectic – Five Hermeneutical Studies**. – New Haven and London, Yale University Press, 1976.
- _____. **Hegel-Husserl-Heidegger**. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. – I. ed. – São Paulo : Editora Unesp, 2014.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica – 1. A doutrina do ser**. [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsinil]. Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2016 – (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse**. – Hauptwerke : in sechs Bänden – Hamburg : Felix Meiner Verlag, Bd. 6, 1999c.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. – Hauptwerke : in sechs Bänden – Hamburg : Felix Meiner Verlag, Bd. 5, 1999a.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. Nachwort von Lorenz Bruno Puntel. Reclam und Universal-Bibliothek Nr. 8460. – GmbH. & Co., Stuttgart, 1987.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. : Hauptwerke : in sechs Bänden – Hamburg : Meiner, Bd. 2., 1999b.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. – São Paulo : Ícone, 1997.

_____. **Fenomenologia do Espírito** [*Phänomenologie des Geistes*]. – 5. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes : Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. **“Quem pensa abstratamente?”**. Revista Síntese Nova Fase, v. 22., n. 69, 1995. Disponível em: < <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1125> >. Acesso em 14. jan. 2018.

HONNETH, Axel. **Trabalho e reconhecimento**. Civitas – Revista de Ciências Sociais, v. 8, n. 1, jan.-abr. 2008. Disponível em: < <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4321> > Acesso em: 04/06/2017.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. – tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Karla Chediak. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997 (Dicionário de Filósofos).

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Título original: *Kritik der reinen Vernunft*. In: KANT, 1ª. edição, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1974 (Coleção Os Pensadores, Vol. XXV).

_____. **Kritik der reinen Vernunft**. In: *Die Drei Kritiken*. Anaconda Verlag GmbH, Köln, 2015.

KOJEVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução Estela dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro : Contraponto : EDUERJ, 2002.

KONDER, Leandro. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. – Rio de Janeiro : Campus, 1991.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. - 2. reimp. - São Paulo : Boitempo Editorial, 2008.

MENESES, Djacir. **Análise hegeliana da “coisa”**. In: Revista Brasileira de Filosofia, v. XX, fasc. 80, out-nov-dez de 1970, p.373-383.

NÓBREGA, Francisco Pereira. **Compreender Hegel**. – Rio de Janeiro : Vozes, 2005.

PERTILE, José Pinheiro. **O Estado Racional Hegeliano**. Revista *Veritas*, v. 56, n. 3, set./dez. 2011, p. 9-25.

RICOEUR, Paul. **A ideologia e a utopia**. – 1 ed. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2015

(Coleção Filô).

RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Título Original: *History of Western Philosophy*. Tradução: Brenno Silveira. 3ª. edição. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968.

ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. – São Paulo : Boitempo, 2013.