

Estado da publicação: O preprint foi submetido para publicação em um periódico

A FILOSOFIA SOCIAL DE HEGEL: LÓGICA E POLÍTICA COMO UMA ONTOLOGIA DO SUJEITO

Wecio Araújo

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11857>

Submetido em: 2025-04-28

Postado em: 2025-05-22 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

A moderação deste preprint recebeu o endosso de:

Diogo Ferrer (ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8209-7691>)

A FILOSOFIA SOCIAL DE HEGEL: LÓGICA E POLÍTICA COMO UMA ONTOLOGIA DO SUJEITO

HEGEL'S SOCIAL PHILOSOPHY: LOGIC AND POLITICS AS AN ONTOLOGY OF THE SUBJECT

Wécio Pinheiro Araújo¹

<https://orcid.org/0000-0003-2874-3052>

Resumo

O objetivo desta exposição é apresentar alguns dos fundamentos filosóficos daquilo que venho nomeando ao longo da minha pesquisa dedicada ao pensamento hegeliano, como estudos em ontologia do sujeito. Trata-se de um esforço de renovação da filosofia social crítica sob uma perspectiva hegeliana autocrítica, com ênfase para uma crítica social da relação entre realidade e subjetividade no processo de formação dos indivíduos como sujeitos éticos/políticos na experiência social da modernidade capitalista. Na qualidade de produto do meu projeto de pesquisa *Ontologia, lógica e política em Hegel*, corresponde a uma versão revista e ampliada do *Preâmbulo para uma Ontologia do Sujeito*, publicado em 2024 como parte do meu livro *Ontologia e economia política: Marx leitor de Hegel*.

Palavras-chave: Hegel. Filosofia social. Ontologia do sujeito.

Abstract

The aim of this exhibition is to present a revised and expanded version of the Preface to an Ontology of the Subject, published in 2024 as part of my book *Ontology and Political Economy: Marx as a Reader of Hegel* – particularly considering that this topic received significant attention during its launch at the III International Colloquium on the Philosophy of Religion, which took place simultaneously with the II Colloquium on Interpreters of Modernity in Sobral, Ceará. I intend to outline here some of the philosophical foundations of what I have been naming throughout my research dedicated to Hegelian thought, as studies in the ontology of the subject. This is an effort to renew critical social philosophy from a Hegelian-Marxian perspective, with an emphasis on a social critique of the relationship between reality and subjectivity in the process of forming individuals as ethical/political subjects in the social experience of capitalist modernity – although, in this article, I will focus solely on Hegel.

Keywords: Hegel. Social Philosophy. Ontology of the subject.

INTRODUÇÃO

Pretendo expor aqui alguns dos fundamentos filosóficos daquilo que venho nomeando ao longo da minha pesquisa dedicada ao pensamento hegeliano, como estudos em ontologia do sujeito – ainda que em caráter introdutório e como prévia da versão mais completa que apresentarei no meu próximo livro, previsto para publicação ainda neste ano de 2025. Trata-se de um esforço de renovação da filosofia social crítica sob uma perspectiva hegeliana autocrítica, com ênfase para uma crítica social da relação entre realidade e subjetividade no processo de

¹ Doutor em filosofia pelo Programa Integrado UFPE/UFPB/UFRN, com estágio PDSE/CAPES na HGB/Leipzig (Alemanha). Professor e pesquisador de filosofia social na Universidade Federal da Paraíba, onde coordena o NÓS - Núcleo de Pesquisa em Filosofia Social (UFPB/CNPq). E-mail: wecio.araujo@academico.ufpb.br Instagram: @nos.ufpb

formação dos indivíduos como sujeitos éticos/políticos na experiência social da modernidade capitalista.

Nesta exposição me concentrarei em demonstrar como na sua ontologia, Hegel estabelece as bases conceituais da sua Lógica, de modo que faz desta uma teoria do ser estabelecida como uma filosofia do sujeito ancorada no solo real da história. Para essa teoria do ser eu proponho uma leitura que denomino como estudos em ontologia do sujeito e, portanto, uma ontologia social que serve de base para uma lógica não mais separada do ser, mas, ao contrário, uma lógica redescoberta como expressão do próprio ser (*ontos*) que se manifesta por meio do pensar e da linguagem (*logos*) e, em sendo assim, é capaz de pensar sobre o seu próprio pensar de maneira lógica rigorosamente filosófica.

O principal fundamento filosófico para pensar uma ontologia do sujeito a partir de Hegel está assentado concretamente na história, e podemos dizer até mesmo que em factuais bases antropológicas. Refiro-me aqui ao conceito hegeliano de trabalho (*Arbeit*) estabelecido sob a perspectiva dialética da Totalidade (*Totalität*). Em outras palavras, trata-se do trabalho pensado simultaneamente como processo e unidade por meio do qual o ser humano produz os conteúdos e formas que determinam a formação (*Bildung*) da experiência (*Erfahrung*) da vida em sociedade como autoprodução consciente de si, reconhecida e vivenciada como real pelos indivíduos enquanto sujeitos ético-políticos historicamente determinados e culturalmente condicionados. Por meio do trabalho, à medida que produz a sua vida material e cultural, o ser humano produz também a si mesmo como experiência social e política. E é assim que se produz aquilo que esses indivíduos reconhecem e vivenciam como realidade (objetivo e subjetivamente). Portanto, toda realidade é experiência socialmente produzida e culturalmente condicionada no solo real da história. E este processo de formação se materializa, tanto na forma de mercadorias (riqueza) como também na forma de relações sociais (cultura, política, ciência, religião etc.), que assumem a sua forma geral no Espírito, que é Razão (*Vernunft*) na história.

Outro fator determinante para a minha compreensão da ontologia hegeliana é a constatação lógica de que todo este processo de formação histórica da experiência social, ocorre sob o signo da contradição (*Widerspruch*) que se expressa no fato de que essa experiência – entendida aqui nas formas subjetivas de os indivíduos vivenciarem o conteúdo objetivo das relações sociais – é inevitavelmente marcada pelo estranhamento (*Entfremdung*), motivo pelo qual toda formação social e cultural (*Bildung*) tende a adquirir também um caráter de deformação do sujeito, a exemplo dos processos fetichistas que produzem alienação (objetiva e subjetiva). Em Hegel, essa chave de leitura aparece ancorada teoricamente na história, isto é,

trata-se de uma ontologia social encarnada no solo real da história, assim como esclarece Diogo Ferrer, ao dizer que

O pensamento de Hegel encontra os seus conteúdos no real, como um reservatório, como um poço, de onde emergem os conteúdos a conceptualizar. O contributo da filosofia é, mais do que o conteúdo, o da sua organização sistemática e o de mostrar a insuficiência de cada ponto de vista sucessivamente analisado (Ferrer, 2016, p. 203).

A filosofia prática hegeliana se realiza por meio daquilo que o próprio Hegel sugere como “o trabalho do conceito (*Begriff*)”. Isto nos permite assumir a filosofia como o exercício sistemático do “conceitualizar” (*begriffen*), entendido e praticado como o trabalho de conceber a realidade objetiva (que se autoproduz também subjetivamente) na forma lógica do conceito, isto é, para além da mera subjetividade e da representação (*Vorstellung*), que devem ser suprassumidas na busca da realidade em sua essência (*Wesen*) – também socialmente determinada e culturalmente condicionada, e jamais uma “essência” engessada em algum transcendentalismo descolado da realidade. Esse movimento de suprassumir (*aufheben*) a pura subjetividade da representação, é o caminho para desvelar a racionalidade imanente à realidade em sua efetividade (*Wirklichkeit*), como verdade que “se esconde” por trás da sua aparência (*Erschein*) socialmente necessária na formação (*Bildung*) da experiência social como uma totalidade viva e semovente na história, numa palavra: Razão (*Vernunft*). Ao modo como leio a ontologia hegeliana (sem qualquer pretensão de ortodoxia, mas apenas propondo uma exegese que considero possível de ser bem fundamentada filosoficamente), denominei essa chave de leitura como estudos em ontologia do sujeito.

HEGEL: O SISTEMA DE UMA FILOSOFIA PRÁTICA

Hegel concebe o seu sistema como uma filosofia do sujeito, à medida que ele se constitui por meio de duas camadas que estabelecem conexão ineliminável: i) Na obra de Hegel, a crítica filosófica sistemática é empreendida a partir da associação ineliminável estabelecida entre, de um lado, a ontologia apresentada como o percurso do ser iniciado na e pela jornada das figuras da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, ou seja, o caminho de formação efetivo (*wirklich*) do indivíduo como consciência de si, como sujeito que se sabe a partir de como produz a si mesmo, e que, inevitavelmente não pode ser percorrido sem passar pelo estranhamento (*Entfremdung*) imanente ao próprio processo de autoprodução de si mesmo simultaneamente como indivíduo e sociedade (por isso Hegel chamará a cultura de “Espírito

alienado de si mesmo”); e de outro lado, a conclusão deste percurso da *Fenomenologia* como o nascimento de uma teoria do ser consciente de si pensando sobre o seu próprio pensar, só que agora não mais limitado pela representação, como se encontrava no início do percurso da *Fenomenologia*, mas como um ser consciente de si que superou as limitações da certeza subjetiva, pois encontrou alinhamento entre a lógica do seu saber e a do objeto, ou seja, agora a consciência está pronta para adentrar à *Ciência da Lógica*, pois, ao suprassumir a representação, o seu objeto se tornou o seu próprio saber (Saber absoluto); ii) Na formulação da sua filosofia do espírito como uma filosofia prática, a partir desta relação entre lógica e ontologia que aponte no aspecto anterior, Hegel elabora uma crítica profunda da vida ética em sua efetividade (*Wirklichkeit*), ou seja, uma crítica para além das aparências socialmente necessárias, apresentada na sua *Filosofia do Direito*, a partir da análise profunda de como se dá, na formação da experiência social humana, a relação entre o Espírito subjetivo (a pura subjetividade ou a moralidade subjetiva, ou ainda, a cultura, a família, a desigualdade social, o desejo, os afetos, a “opinião” etc.) e o Espírito objetivo (a ciência ou a filosofia como “ciência do conceito”, que no campo da ética se expressa na moralidade objetiva e no Estado). Afinal, como aponta Robert Pippin: “No Sistema da Enciclopédia de Hegel, o que os filósofos contemporâneos chamariam de filosofia prática é chamado por ele de ‘filosofia do espírito’” (Pippin, 2008, p. 3, tradução minha).

Sob essa perspectiva, as relações sociais em sua efetividade (*Wirklichkeit*), são ao mesmo tempo, conteúdo objetivo enquanto coisa (*Dingheit*) material, e também formas subjetivas deste conteúdo material ser reconhecido e vivenciado como real pelos indivíduos em sociedade, constituindo assim aquilo que se denomina no pensamento hegeliano por realidade (*Realität*) dotada de razão (*Vernunft*) em sua efetividade ou essência (*Wesen*), ou ainda, como costume denominar: racionalidade imanente. Com razão observa Charles Taylor, ao afirmar que, para Hegel,

Esses fenômenos, na medida em que têm a ver com a existência da consciência individual, são a matéria da esfera do espírito subjetivo e, na Enciclopédia, este recapitula e volta a percorrer um trecho do terreno já coberto pela FE. Porém, para além desse reino, situa-se o domínio da realidade pública, social, política na história, que precisa agora ser reclamado para o Conceito (Taylor, 2014, p. 399).

A FILOSOFIA SOCIAL HEGELIANA: ONTOLOGIA, LÓGICA E POLÍTICA

Ainda nessa direção de pensar a filosofia social de Hegel como uma filosofia do sujeito, gostaria de aprofundar mais um pouco essa questão, com ênfase para essa relação ineliminável entre ontologia, lógica e política.

A partir de Hegel, o fio condutor desse vínculo inseparável entre ontologia, lógica e política (o que evidentemente inclui a vida ética) se traduz como uma filosofia social crítica, que eu proponho ser pensada a partir de um estudo sincrônico estabelecido entre, de um lado, a *Fenomenologia do Espírito*² (formação do ser que sabe que pensa e que pensa sobre o seu pensar) e a *Ciência da Lógica*³ (leis para esse pensar que se pensa ou como pensar sobre o pensar), e de outro, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, com destaque para *A Filosofia do Espírito* (terceiro volume), o que evidentemente inclui a *Filosofia do Direito*, sobretudo no que diz respeito à transição da moralidade subjetiva à moralidade objetiva na e pela reflexão da consciência-de-si. Segundo Santos, para Hegel, essa transição se refere ao fato de que o “[...] homem, que é racional, em-si (em potência), deve completar a produção de si mesmo pelo trabalho, através da saída de si, mas deve também tornar-se real (para-si) mediante o retorno à própria interioridade” (1993, p. 10) – lembrando que, segundo o filósofo de Stuttgart: “É a lógica que nos revela os detalhes deste trânsito” (Hegel, 1997, p. 144).

Nesse contexto, a centralidade do conceito de trabalho é fundamental, posto que está presente e muito bem justificada em todo o itinerário intelectual de Hegel, desde os escritos da juventude – a *Filosofia Real* (Hegel, 1984; 1999f) e *O Sistema da Vida Ética* (Hegel, 1991) – até a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito*. O trabalho importa porque carrega uma mediação não somente econômica, mas sobretudo filosófica (“onto-lógica”) e ético-política (moral). Para Hegel, o trabalho forma (*bildet*) a consciência (*Bewusstsein*), não apenas no que tange ao conteúdo (*Inhalt*) da sua realidade objetiva (material), mas também na forma (*Form*) como ela vivencia subjetivamente este conteúdo objetivo na formação daquilo que ela reconhece como realidade, individualmente e em sociedade – e aqui ganham destaque a subjetividade e a linguagem como expressão prática da subjetividade. Como produto da sua própria atividade consciente objetiva (práxis), esse processo de formação da experiência não ocorre sem estranhamento do sujeito com relação à obra da sua própria atividade (leia-se: alienação). É isto que põe o processo de trabalho como fundamento ontológico de toda experiência humana e de todo o *ethos* que condiciona a formação social e cultural (*Bildung*) dos indivíduos em sociedade.

² Hegel, 1999a; 2008.

³ Hegel, 1999d; 1999e.

Como entender o sujeito nessa ontologia social? A centralidade do trabalho na filosofia hegeliana, nos permite definir o sujeito como o indivíduo concreto em sua efetividade assumida como totalidade da experiência formada no e pelo movimento do agir consciente objetivo (práxis) na história (Espírito). É no e pelo processo de trabalho que esse sujeito, entendido como simultaneamente (auto)posição e autoprodução, desdobra-se em seus próprios momentos – exteriorização, objetivação de si, interiorização, formação e deformação (leia-se: estranhamento/alienação) – que se suprassumem (*aufgehoben*) pela negatividade dialética imanente ao próprio processo por meio do qual ele produz seu próprio mundo na forma de objetos que são exteriorizações de si mesmo. E mais: nesse modo de ser como autoprodução consciente de si, esse sujeito a todo momento se refere a si mesmo como consciência que se afirma pela sua própria negação, nas formas subjetivas de vivenciar todo este conteúdo objetivo produzido como autoprodução. É no interior deste processo que identifico a totalidade da formação social e cultural da experiência da vida em sociedade (ético-política).

Não obstante, na sua forma lógica, a concepção de atividade hegeliana coloca-se “ontologicamente” como a passagem que vai da autodeterminação subjetiva (opinião) até uma situação de transcendência objetiva (conceito) na formação do saber sobre o objeto que é produto dessa própria atividade. Essa passagem se realiza sempre como uma contradição em processo, constituída na dialética entre o interior e o exterior na formação da consciência, leia-se, a formação do indivíduo como sujeito na esteira experiência social em suas diversas formas de sociabilidade ao longo da história. Deste modo, o sujeito revela-se como a substância viva dessa ontologia social; ou nas palavras do próprio Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, “a substância viva é o ser, que na verdade é o sujeito” (Hegel, 2008, p. 35). E isto vale também para a substância ética que se forma na cultura em tensão consigo mesma enquanto Espírito alienado de si mesmo, a partir da dialética da consciência-de-si, problemática que, guardadas as devidas diferenças, recebe particular atenção de Hegel em textos como *A Filosofia do Espírito* (Hegel, 1995c; 1999c) e os seus *Princípios da Filosofia do Direito* (Hegel, 1997; 1999b).

A chave de leitura que obtive para fundamentar meus estudos em ontologia do sujeito a partir de Hegel – e para além dele no campo contemporâneo da teoria social crítica –, pode ser introduzida da seguinte maneira: na dialética do agir consciente objetivo (práxis) fundada no trabalho, ao mesmo tempo que se modela e se modifica, se forma e se deforma (ou se estranha/aliena), o sujeito também se conserva; ou ainda, ao mesmo tempo que toma o exterior como objeto seu, também se torna objeto deste processo, seja para si ou em si como exteriorização objetivada no produto do seu agir, que como objeto produto do processo de

trabalho, ganha forma independente no mundo – a exemplo da tecnologia, da cultura, da religião, da arte, da economia etc. Portanto, a filosofia hegeliana não deve ser chamada idealista ao modo como, não raro, identificamos em nomes como Descartes, Leibniz, Schelling ou Fichte.

Ao modo como redescubro Hegel em meus estudos, a sua filosofia não pode ser classificada unilateralmente, nem como idealista nem como materialista, embora contenha nela o gérmen da síntese insuperável entre idealismo e materialismo, apresentada na sua lógica dialética como uma teoria do ser. Analogamente ao movimento por meio do qual Kant supera a oposição entre empirismo e racionalismo no seu tempo, estou certo de que Hegel antecipou e superou a estéril oposição entre idealismo e materialismo⁴. Em outras palavras, a dialética só é dialética porque não se fixa unilateralmente, seja em posições idealistas ou em posições materialistas, mas, ao contrário, assume e supera simultaneamente (*aufheben*) o idealismo e o materialismo, à medida que desvela os limites e possibilidades válidos de cada um, ao mesmo que, no momento especulativo da sua lógica, supera essa oposição maniqueísta entre ideia e matéria (ou sujeito e objeto) tão criticada pelo próprio Hegel. Por isto, o verdadeiro para o método hegeliano é produto dos três momentos imanentes a tudo aquilo que é efetivo, conforme explica Brunelli:

O verdadeiro é o que nasce do movimento que vai da determinação abstrata da coisa para a sua determinação racional através da sua negação. **Tudo que é real, na medida em que pode ser pensado, apresenta três aspectos:** o *abstrato*, que é a consideração do lógico do ponto de vista do entendimento, em que cada coisa pensada logicamente é pensada separadamente, o *dialético* e o *especulativo*, que são a consideração do lógico do ponto de vista da razão, captado, respectivamente, do ponto de vista negativo e do ponto de vista positivo. O pensamento, enquanto entendimento, fixa o caráter diferencial das coisas, mas é apenas o ponto de partida. Não existe pensamento que não seja diferenciador e classificatório no início, não significando, entretanto, que não é possível reelaborar nova síntese. Segundo Hegel, sem passar pelo entendimento, não é possível chegar ao dialético, ficando sempre no sensível. O entendimento é momento essencial, mas a logicidade do real não se esgota ao nível do entendimento. A supressão das determinações finitas do entendimento é movimento intrínseco a esta determinação do pensar dialético. O momento dialético é a forma do pensamento que nos permite superar a limitação do entendimento e pensar o movimento como tal. Toda realidade é dialética (Brunelli, 1985, p. 74, grifo meu, itálicos do original)

⁴ Neste ponto, não são poucos os equívocos das reações materialistas que não compreenderam adequadamente o sistema filosófico hegeliano, a exemplo de Marx e Feuerbach, embora o primeiro, a meu ver, consegue reaver uma relação com Hegel para além de qualquer materialismo inflexível e dogmático, como vemos em *O Capital*, Cf. Araújo, 2024a; 2024b; Weil, 2011. Pretendo abordar essa questão em pormenores na exposição do livro.

Esse movimento do ser como autoprodução enquanto um constante pôr-se e contrapor-se socialmente determinado e historicamente condicionado é marcado pelo estranhamento do próprio sujeito com relação ao objeto produzido que, por meio de mecanismos fetichistas, não raro, passa a se defrontar com o seu criador como um Outro (estranhamento) que adquire “existência” própria no mundo; ao mesmo tempo que este Outro se torna uma realidade autônoma e, conseqüentemente, alienante e produtora de indivíduos igualmente alienados, seja por meio de uma ideia, de uma coisa material ou de relações sociais.

A chave heurística para a compreensão profunda deste ser que se autoproduz simultaneamente como conteúdos objetivos e formas subjetivas, está na contradição (*Widerspruch*)⁵. Em outras palavras, o processo de formação da experiência social a partir do trabalho, ocorre como produção de conteúdos objetivos e formas subjetivas sob o signo da contradição imanente ao próprio sujeito produtor (que aqui deve ser entendido simultaneamente como indivíduo e sociedade). Assim, para o ser humano, todo processo de produção (seja de mercadorias ou de ideologias, seja econômico ou cultural) é sempre autoprodução, ou seja, é sempre um processo no qual o sujeito se põe para fora de si na forma de objetos e relações sociais por meio do processo de trabalho, o que Hegel chamou de exteriorização (*Entäußerung*).

Chegamos então ao aspecto mais importante para a filosofia que pretende fazer crítica social: este processo de autoprodução de si não ocorre sem a presença de estranhamento (*Entfremdung*) e, portanto, é sempre um processo alienado e alienante⁶. Temos então um sujeito estranhado de si mesmo que se expressa na forma de uma sociedade alienada e alienante, estranhamento que tem sua razão de ser na própria contradição que lhe é imanente enquanto substância viva do ser: a contradição estabelecida entre o conteúdo objetivo das relações sociais e as formas subjetivas deste conteúdo ser vivenciado na experiência da vida em sociedade. Em meus estudos a partir de Hegel, passei a explorar e desenvolver essa formulação como uma determinação central à formação social dos indivíduos enquanto sujeitos na experiência da vida em sociedade, de modo que esta chave heurística me permitiu obter os primeiros passos na direção do que denomino como estudos em ontologia do sujeito. A questão chave está na contradição entre conteúdo e forma, que se revela como uma constante tensão imanente à formação (*Bildung*) desse ser autoconsciente enquanto sujeito (ético-político) na experiência social. Contradição que se define no e pelo movimento (*Bewegung*) por meio do qual, a partir

⁵ Sobre o tratamento que Hegel confere à contradição na sua Lógica, ver os seguintes textos de minha autoria: *O tortuoso caminho da contradição: notas sobre a Ideia na Lógica de Hegel* (Araújo, 2019b) e *A Ideia no pensamento de Hegel* (Araújo, 2023).

⁶ É daqui que, por exemplo, Marx extrai sua concepção do fetiche da mercadoria.

do trabalho e da linguagem, o ser humano se autoproduz como sujeito dotado de consciência que simultaneamente se forma e se deforma à medida que vive além de si mesmo em sociedade na história. Posto que é na experiência da vida em sociedade que esse sujeito é incorporado por uma vida maior que a sua, a vida do Espírito (*Geist*), que é Razão (*Vernunft*) na história.

Por que o conceito de experiência (*Erfahrung*) é central? Para essa ontologia do sujeito, é no terreno da experiência da vida em sociedade, como a compreendo de modo intermutável com outro conceito fundamental, o de formação social/cultural (*Bildung*) – conforme expus até aqui. É nesse terreno da experiência que encontramos a substância ética estabelecida na qualidade de uma totalidade composta pelos três momentos que constituem a vida ética na filosofia política do sistema hegeliano – leia-se: a Família, a Sociedade-civil e o Estado. Entrementes, é precisamente na substância ética que a Razão encontra sua posição na seara do Espírito objetivo, sucedendo o Espírito subjetivo, e antecedendo o Espírito absoluto – o que Hegel sintetiza na sua *Filosofia do Espírito*.

Chegamos então ao ponto nevrálgico da minha pesquisa e dos resultados que obtive até agora – que podem ser resumidos introdutoriamente da seguinte maneira: podemos dizer que o processo de autoformação da consciência a partir do trabalho se exterioriza na síntese dialética estabelecida entre objetividade (realidade) e subjetividade (consciência) que constitui o próprio sujeito como simultaneamente indivíduo e sociedade. Este processo de formação dos indivíduos como sujeitos na experiência social, eu analiso como determinado por uma contradição imanente estabelecida entre, de um lado, o conteúdo objetivo das relações sociais e, de outro, as formas subjetivas de os indivíduos vivenciarem politicamente esse conteúdo enquanto sujeitos (de classe, raça, gênero etc.) na experiência da vida em sociedade.

Hegel foi o primeiro a desvelar essa contradição estabelecida entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais manifestas na dialética do senhor e do escravo (o movimento do reconhecimento) e no espírito alienado de si mesmo (o estranhamento), e de outro, as formas de a consciência vivenciar este conteúdo na experiência (social, cultural, política, tecnológica etc.) da vida ética que busca a consciência-de-si ética no Estado.

Outro aspecto também não pode ser esquecido: a totalidade das relações sociais que constitui o processo de formação (social, cultural, político etc.) da experiência da vida em sociedade somente se realiza sendo dita, e é neste ponto que entra a linguagem como expressão prática da consciência. Conseqüentemente, é neste ponto que Hegel fundamenta a força da Ideia – compreendida em seus três graus de desenvolvimento dialéticos (e jamais como pura

representação abstrata)⁷ –, na qual o conceito recebe a sua realidade a partir da explicitação dos momentos que o constituem desde a moralidade subjetiva até a moralidade objetiva⁸.

Em outras palavras, é na moralidade objetiva que encontramos a substância ética explicitada no sistema de eticidade (*Sittlichkeit*), que tem seu fundamento ontológico no trabalho situado no “sistema de carências” (*System der Bedürfnisse*), o que se põe desde a substância ética como espírito imediato ou natural (a família), até a substância ética consciente-de-si (o Estado) que fundamenta o bem na vida em sociedade. De acordo com Ferrer:

O bem distingue-se então claramente do simples bem-estar e da felicidade, por um lado, e do direito abstrato, por outro. Na verdade, esta ultrapassagem das duas unilateralidades morais aponta já diretamente para a moral concreta, a que Hegel dá o nome de eticidade (*Sittlichkeit*). A eticidade tem a forma da ideia, posto que terá a capacidade de reunir o bom da perspectiva do direito, com o bom da perspectiva do bem-estar, através da capacidade da consciência subjetiva encontrar a sua liberdade como efetivamente realizada no mundo” (Ferrer, 2016, p. 202).

Isto leva-nos ao Estado estabelecido na qualidade de Ideia moral objetiva, fechando assim o silogismo estabelecido entre ontologia, lógica e política/ética no sistema hegeliano, conforme explicitado na terceira parte da filosofia do direito (Hegel, 1997; 2010) – leia-se, a Eticidade –, à medida que Hegel volta a percorrer um campo já coberto no terceiro volume da *Enciclopédia (A Filosofia do Espírito)*.

A NATUREZA CONCRETA DO ESPÍRITO

Nesta seção, irei aprofundar um pouco de outra questão que considero central: a natureza do Espírito em Hegel a partir de seu cariz ontológico socialmente determinado e historicamente condicionado e consignado ao conceito do trabalho entendido como formador de sociabilidade.

A questão hegeliana do Espírito está ancorada ontologicamente na concepção do trabalho (*Arbeit*) como produtor de sociabilidade e formador da consciência – e é a este aspecto que pretendo dar ênfase a partir daqui. Destarte, essa questão pode ser introduzida da seguinte

⁷ “A ideia, como processo, percorre três graus em seu desenvolvimento. A primeira forma da ideia é a vida, isto é, a ideia na forma da imediatez. A segunda forma é a da mediação ou da diferença, e isso é a ideia enquanto conhecimento, que aparece na dupla figura de ideia teórica e de ideia prática. O processo de conhecimento tem por seu resultado a restauração da unidade pela diferença; e isso dá a terceira forma da ideia, por isso, absoluta – último grau do processo lógico que se demonstra ao mesmo tempo como o verdadeiramente primeiro [...]” (Hegel, 1995a, p. 353.) – para maior aprofundamento dessa questão, Cf. Araújo, 2024a.

⁸ Como diz Hegel em nota acerca da transição entre o Espírito subjetivo (moralidade subjetiva) e o Espírito objetivo (moralidade objetiva) na sua *Filosofia do Direito*: “A identidade, agora concreta, do bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a moralidade objetiva” (Hegel, 1997, p. 144).

maneira: Hegel parte do fato de que quando por meio do trabalho o ser humano produz um objeto, ele o produz também como saber, cultura e subjetividade, ou seja, ao se produzir algo material se produz não somente uma coisa, mas também e simultaneamente um saber técnico, uma arte, uma ciência, uma política, uma ética e uma moralidade deste objeto na qualidade de produto do processo de trabalho e, por conta disto, o ser que trabalha também é trabalhado.

Ao produzir um conteúdo material, o trabalho produz também uma racionalidade enquanto forma subjetiva deste conteúdo ser vivenciado pelos sujeitos produtores em sociedade. E, por isto, o conceito hegeliano de formação (*Bildung*) permite-nos compreender que o trabalho não se refere apenas à produção de objetos em sentido material, mas sobretudo à produção de racionalidade na forma de relações que formam e educam socialmente o indivíduo, estabelecendo assim uma verdadeira ontologia social enquanto uma ontologia do sujeito que tem seu pressuposto central no fato social de que o trabalho forma (*bildet*).

É importante compreender que o fundamento do Espírito (*Geist*) se manifesta na qualidade de razão imanente à atividade consciente objetiva que se expressa no processo de trabalho e nos seus resultados. Como explica Hegel:

O trabalho [...] é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma (*bildet*). A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo (*negative Mitte*) ou agir formativo (*formirende Thun*) é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. [...] Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio” (Hegel, 2008, pp. 150-151, grifo meu).

Nesta passagem, na qual Hegel trata da dialética do senhor e do escravo, nos serve para ilustrar o caráter social intrínseco à concepção do trabalho hegeliana e sua relevância para compreender o Espírito. Sob essa perspectiva do sujeito, é no escravo que se encontra a relação fundante da vida social, pois é justamente o escravo que trabalha. Isto põe na ordem do dia a questão da dominação social, assim como podemos observar em outra passagem, anterior à supracitada, na qual encontramos a observação de que o senhor se relaciona com a realidade (a coisa) por meio da mediação do escravo, o que ocorre como dominação, a saber:

O senhor se relaciona mediatemente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia se abstrair na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter

sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação]” (Hegel, 2008, p. 148).

Logo, entre o senhor e o escravo, este último representa a mediação ou o negativo da coisa (*Ding*) para com o primeiro; porém, é o escravo quem estabelece a relação negativa com a coisa propriamente em si por meio do processo de trabalho e, portanto, sob o prisma do processo de produção da vida social. Sendo assim, o escravo só vale para o senhor como um negativo objetificado. Por outro lado – agora sob o ponto de vista, não do processo, mas do resultado –, o escravo é também a mediação do senhor para com a coisa estabelecida na qualidade de produto do trabalho que garante o seu ser independente. Assim, o escravo é o duplo negativo: é o negativo pois é a mediação do senhor para com a sua realidade formada pelo trabalho, e também é o negativo para com a própria realidade dos objetos que produz por meio do trabalho que, por sua vez, também é uma relação negativa à medida que simultaneamente destrói (suprime) e conserva (assume) o próprio sujeito que trabalha – *aufheben* (suprimir + assumir = suprassumir)⁹ – para conseguir produzir objetos com determinadas funções (social, econômica, social, cultural, política etc.) para a vida em sociedade.

NEGATIVIDADE DIALÉTICA E A INDISSOCIABILIDADE ENTRE LÓGICA E ONTOLOGIA

O formar (*bilden*) na qualidade de movimento histórico-social fundado no processo de trabalho, caracteriza a determinação primacial da negatividade dialética na formação (*Bildung*) do ser humano como uma ontologia social que, por meio da astúcia da razão (*Vernunft*), recupera e dissolve no próprio sujeito (estabelecido como uma contradição em processo), as engessadas divisões operadas pelo entendimento (*Verstand*) – conforme Hegel criticou em Kant¹⁰. Por isso que é justamente na figura (*Bild*) da consciência-de-si que Hegel traz a dialética do senhor e do escravo como o silogismo da dominação. A essência (*Wesen*) desse movimento (*Bewegung*) constituinte, tanto da realidade quanto do sujeito, é a negação (*Negation*).

⁹ “Esse movimento do suprassumir (*aufheben*) dá-se por meio de contradições (*Widersprüche*) disparadas na e pela negatividade (*Negativität*) imanente ao próprio desenvolvimento do ser estabelecido como práxis que se manifesta no sujeito ao longo da experiência social e suas formas de sociabilidade. Nesta direção, encontramos no *Aufheben* (suprassumir) a significação dialética do negativo (*Negativen*) estabelecida sob o signo da contradição.

¹⁰ Sobre essa questão, cf. Araújo, 2018.

Nas palavras de Hegel: “O suprasumir (*Aufheben*) apresenta sua dupla significação verdadeira [...] no negativo (*Negativen*): é ao mesmo tempo um **negar** (*ein Negieren*) e um conservar (*Aufbewahren*). [...] No entanto, o ser é um universal, por ter nele a mediação (*Vermittlung*) ou o negativo (*negative*). À medida que exprime isso em sua **imediatez** (*Unmittelbarkeit*), é uma propriedade distinta determinada. Dessa sorte estão postas ao mesmo tempo muitas propriedades desse tipo, sendo uma o negativo (*negative*) da outra” (Hegel, 2008, p. 96; 1999a, p. 72, grifo meu¹¹).

É a negatividade dialética que dá sentido ao *Aufheben* assumido na qualidade da dupla significação (negar e conservar) mediadora da relação entre estabelecida realidade e consciência como um Todo (*Ganze*) semovente que expressa como Razão na história, ou seja, como Espírito – por isto sujeito e objeto jamais podem ser tomados de forma unilateral ou isolada. Neste contexto, para nos ajudar a compreender com maior profundidade a questão do Espírito, gostaria de enumerar três aspectos que considero fundamentais sobre a relação entre totalidade (*Totalität*) e negatividade (*Negativität*).

Em primeiro lugar, o alemão vernáculo para “negação” é *Verneinung*, de *verneinen* (“negar”), do qual advém o “não” (*nein*) para responder a uma pergunta ou contradizer uma asserção. No entanto, conforme explica Inwood (1997, p. 236), Hegel prefere usar *Negation*, do latim *negare* (“negar”), assim como também o verbo *negieren* (“negar”), o adjetivo *negativ*, o substantivo adjetivado (*das*) *Negative* (“(o) negativo”), e o substantivo *Negativität* (“negatividade, ser negativo, ou o processo de negar”). Destaco isto para explicar como na passagem supracitada deparamo-nos com um detalhe importante (grifo meu): Hegel usa “*ein Negieren*” (“um negar”) como uma forma substantivada do verbo negar (*negieren*) para descrever um dos momentos que compõem o *Aufheben* (suprasumir), e assim destacar que este é simultaneamente um negar (*Negieren*) e um conservar (*Aufbewahren*) de uma realidade inicial que se eleva (no sentido de suprimir + assumir) para uma situação nova que tem seu corolário na suprassunção (*Aufhebung*), isto é, a negação de uma negação como um movimento fecundo que resulta em um novo ponto de partida positivo, uma realidade mediatizada em sua efetividade (*Wirklichkeit*), uma nova ideia (*Idee*) ou uma nova afirmação (*Affirmation*).

¹¹ O grifo (negrito) trata de destacar que, além de “imediatez”, na pesquisa utilizo também o neologismo “imediatidade” (*Unmittelbarkeit*), em alinhamento com o *Dicionário Hegel* de Michael Inwood, ao invés de apenas “imediatez”, conforme encontramos na edição brasileira utilizada, traduzida pelo Paulo Meneses. Importa compreender que, de acordo com Inwood (1997, p. 217), Hegel contrapõe imediato (*Unmittelbar*) com mediato (*Vermittelt*), e assim respectivamente opõe também mediação (*Vermittlung*) com imediatez ou imediatidade (*Unmittelbarkeit*), mas para isso é comum usar o termo efetividade (*Wirklichkeit*). Todavia, tenho preferência por imediatidade, por este parecer estabelecer maior correlação com efetividade por meio da equivalência dos sufixos, o que facilita para fixar no pensamento e na memória.

Por isso, para Hegel, quando algo é suprassumido (*aufgehoben*), torna-se ideal (*ideell*) – não em sentido comum. “Ideal” aqui significa realidade mediatizada ou “refletida” pela razão (*Vernunft*) como um momento de um Todo (*Ganze*) que também contém o seu oposto e, portanto, é algo concreto em sentido dialético, embora, não raro, é confundido com o sentido comum de abstrato, justamente por não ser um concreto tangível e visível, mas um concreto mediatizado (pensado). A questão é que o concreto se (re)define sob a razão dialética como um condensado de mediações revelado pelas determinações-reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*), que inverte as noções do concreto do senso comum, ligado sempre à tangibilidade do mundo material, quando, na verdade, o mais concreto para Hegel é aquela concretude rica de mediações, embora pobre de sensações – reitero: justamente o contrário do concreto em sentido comum, que se revela rico de sensações, mas pobre de mediações, como aparece na figura da certeza sensível na *Fenomenologia do Espírito*.

Sob a razão dialética, conforme ilustra a *Fenomenologia do Espírito*, por meio da negatividade constituinte do ser reproduzida dialeticamente ao nível do pensamento, o pensar da consciência suprassume a certeza sensível, a percepção e o conhecimento sensoriais, ou seja, o dado imediato que, pela sua aparência tangível, costuma ser a única concepção aceita como concreto. Para ilustrar essa questão, podemos tomar a experiência imediata do sujeito diante de um objeto do cotidiano, a exemplo de uma cadeira de madeira. Ao olhar para o seu assento liso, homogêneo e duro, tais características sensoriais revelam o ser imediato que se põe diante do indivíduo enquanto sujeito que olha. Todavia, após buscar as mediações por meio da racionalização científica da física, por exemplo, descobre-se que a cadeira se compõe de átomos com núcleos, elétrons, órbitas eletrônicas e até mesmo espaços vazios, e mais, todas as características visuais que a minha consciência formula a partir das sensações fornecidas pelos sentidos dependem da relação material que se estabelece por meio da luz refletida pelos átomos da cadeira nos bastonetes dos meus olhos. Não obstante, é por meio das mediações estabelecidas sob o signo da contradição entre aquilo que aparece e aquilo que só pode ser desvelado pela abstração do pensar, que eu consigo alcançar as determinações-reflexivas por meio das quais a aparência da cadeira se afirma pela sua própria negação, ou seja, eu alcanço a essência do ser da coisa (a cadeira) à medida que a consciência suprassume (*aufhebt*) sua aparência por meio da negatividade (*Negativität*) dialética do *Aufheben* reproduzida no pensamento. Assim, aquelas propriedades aparentes de lisura, homogeneidade e solidez do assento de madeira da nossa cadeira podem agora revelar uma essência social produzida pelo sujeito do processo de trabalho, seja quanto ao próprio processo de produção material desta cadeira em particular (singularidade), seja quanto ao saber historicamente acumulado desde que o ser humano

(sujeito) tenha produzido a primeira cadeira (universalidade). Em resumo: eis a ontologia que nos permite pensar todo e qualquer objeto sob uma perspectiva lógica (dialética) do sujeito.

Em segundo lugar – ainda seguindo o nosso exemplo da cadeira – importa analisar melhor um aspecto lógico no que diz respeito à compreensão dialética da aparência (*Schein*): rigorosamente, não há ilusão na aparência, mas apenas um estágio da consciência com relação ao objeto (a cadeira) e o seu saber sobre ele. Por meio da razão, a consciência é capaz de alcançar outra esfera de realidade que se configura não como uma dimensão separada da aparência, mas, ao contrário, se desvela como um transcender daquele saber imediato (aparência) para o saber mediatizado (essência) na constituição efetiva da cadeira (fenômeno). O fundamento ontológico no processo de trabalho se põe novamente no fato de que toda essa totalidade de mediações foi produzida por meio da atividade consciente objetiva do ser humano estabelecida na qualidade de sujeito que simultaneamente trabalha e é trabalhado socialmente no e pelo próprio processo de trabalho. Não obstante, no movimento do pensar sob a lógica dialética, à medida que a própria aparência passa a se afirmar pela sua própria negação diante do sujeito, agora ela é desvelada na e pela essência deste fenômeno (cadeira) que, na verdade, ao se manifestar, se revela ontologicamente como exteriorização do sujeito enquanto substância viva deste ser que se autoproduz a partir do processo de trabalho. É precisamente por isto que todo objeto e todo saber (*logos*) acerca do objeto é, antes de qualquer coisa, exteriorização e objetivação do sujeito (*ontos*) que o produz, ou seja, é parte deste sujeito na qualidade de substância viva do ser (não apenas como indivíduo, mas sobretudo como sociedade) que se projetou para fora, no mundo, por meio do agir intencional do conceito que se expressa no processo de trabalho enquanto atividade consciente objetiva (práxis). Ontologia e lógica agora se revelam como indissociáveis, e somente quando o sujeito é capaz de reconhecer que a lógica do seu saber é também a lógica do objeto, é que ele alcançou a consciência da unidade pelas diferenças (“onto-lógica”) estabelecida entre si mesmo (sujeito) e o objeto (que é produto da sua própria atividade, não raro, estranhada, alienada e alienante).

A razão dialética é a reflexão consciente de si portadora do negativo constituinte do próprio sujeito reconhecido como ser consciente de si. Em outras palavras, é a lógica da razão que revela a sua natureza dialética determinada no e pelo agir do trabalho reabilitado ao nível da consciência que permite suprasumir a certeza sensível, a percepção e o entendimento, para alcançar a verdade racional revelada como um Todo (*Ganze*), na qualidade de unidade entre aparência e essência estabelecida pelas diferenças.

Somente ao nível da razão alcançada como consciência-de-si é que surge o mais concreto para Hegel, que é a totalidade concreta. E sua concretude se define dialeticamente pela

condensação das mediações obtidas por meio das determinações-reflexivas capazes de revelar a efetividade (*Wirklichkeit*) do real. Por isso, para Hegel, a reflexão realizada pela abstração como processo lógico, busca a essência como uma contradição em processo de maneira aberta, ou seja, historicamente determinada e socialmente condicionada. Por sua vez, é neste sentido que a ideia se revela como o mais concreto – mas reitero: não no sentido do “concreto” tangível e imediato, situado no senso comum, afinal, o “concreto” tangível e visível é rico de sensações, mas pobre de mediações, e por isso constitui a consciência do senso comum, que Hegel chama de certeza sensível.

Em terceiro e último, o conceito de totalidade para Hegel é fundamental na busca daquilo que ele reconhece como verdade, como podemos ler *Fenomenologia*: „Das Wahre ist das Ganze“ [“O verdadeiro é o todo”] (Hegel, 1999a, p. 19; 2008, p. 36). O uso de *Totalität* (*Totalidade*) por Hegel frequentemente remete a um todo abrangente (Inwood, 1997, p. 309): as totalidades são entidades que “pertencem em si e para si à razão, ao pensar do universal, intrinsecamente concreto” (Hegel *apud* Inwood, 1997, p. 309).

Como os círculos concêntricos do inferno de Dante, o pensar sob a perspectiva do todo (*Ganze*) pode ser ilustrado por um círculo (*Kreis*) que se fecha sobre si mesmo como se formasse círculos (*Kreisen*) dentro de círculos (*Kreisen*), assim como ilustra o próprio Hegel na *Enzyklopädie* (I, §15):

Cada uma das partes (*Theile*) da filosofia é um Todo (*Ganze*) filosófico, um círculo (*Kreis*) que se fecha sobre si mesmo; mas a ideia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo (*Kreis*) singular, por ser em si totalidade (*Totalität*), rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo apresenta-se como um círculo (*Kreis*) de círculos (*Kreisen*), cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia (*Idee*) completa, que igualmente aparece em cada elemento singular (*Einzelnen*)” (Hegel, 1995c, pp. 55-56; 1999c, p. 56, grifo meu)¹².

A viragem hegeliana com relação a toda tradição filosófica anterior, sobretudo no seu representante mais importante à época, Kant, estabelece as bases para uma compreensão ontológico-dialética da relação entre realidade e consciência (*Bewusstsein*) que se totaliza no ser consciente e semovente na história na qualidade de um todo (*Ganze*) de mediações (*Vermittlungen*) paridas na unidade dos opostos que guarda o fundamento da vida (*Leben*) como uma totalidade (*Totalität*) social, isto é: a dialética entre interioridade e exterioridade (leia-se:

¹² Não é sem razão que Gadamer (1976) faz uma ironia elogiosa ao dizer que “A dialética de Hegel é uma contínua fonte de irritação”.

subjetividade e objetividade) como autoatividade (*Selbsttätigkeit*) que adquire consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) na razão (*Vernunft*).

Agora podemos retomar de modo mais consistente a questão específica do Espírito, a saber: a vida em sociedade se constitui como uma totalidade social viva e semovente estabelecida como uma urdidura de mediações (*Vermittlungen*), cujas manifestações se expressam na história por meio do evoluir histórico da realidade na forma do Espírito (*Geist*) como realidade (*Realität*) objetiva que subjetivamente – e apesar da ocorrência do estranhamento que produz alienação –, é capaz de perceber e pensar sua própria percepção de si mesma como autoconsciência ativa em sua efetividade (*Wirklichkeit*). Portanto, não se trata de que Hegel tomaria o Espírito como um “Sujeito da história” estabelecido acima dos seres humanos – como afirmam equivocadamente grande parte dos seus críticos (sobretudo Marx). Ao contrário, a questão é que o sujeito se produz historicamente na forma de Espírito, seja o espírito de uma época, o espírito de uma sociedade, de um grupo, uma classe social etc. Vale lembrar que, para Hegel, „Der Geist ist also Bewußtseyn überhaupt“ [“O espírito é a consciência em geral”] (Hegel, 1999a, p. 239, tradução minha). Trata-se da forma global da consciência. Consciência que é sempre movimento (*Bewegung*) no espaço-tempo, estabelecido simultaneamente como sujeito e como história; e mais: este movimento se dá por meio de contradições (*Widersprüche*) disparadas na e pela negatividade (*Negativität*) imanente ao seu próprio desenvolvimento como um suprassumir (*Aufheben*) fundado socialmente (ou também podemos dizer, antropologicamente) no e pelo processo de trabalho.

CONCLUSÕES

Assim como acredito, sem qualquer pretensão de ortodoxia, o processo de trabalho em sentido rigorosamente dialético – jamais apreendido em sentido unilateralmente materialista ou idealista –, se manifesta em sua forma mais geral, ampla, abrangente e complexa na forma do Espírito (*Geist*). Sob essa perspectiva do ser elaborada como uma ontologia do sujeito, seja na sua forma social como atividade consciente objetiva, seja na sua forma lógica como agir intencional do conceito, o trabalho produz realidade dotada de consciência sempre em relação concreta com os seus objetos na forma de conhecimento e saber que se manifestam subjetivamente, de modo a produzir efeitos objetivos na experiência da vida em sociedade historicamente determinada.

Esse processo de formação (*Bildung*) dota toda realidade humana de razão, ou seja, de racionalidade imanente ao real em sua efetividade (*Wirklichkeit*), como encontramos na síntese

do famoso aforismo: „Was ist vernünftig, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Hegel, 1999b, p. 14), ou simplesmente: “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional” (Hegel, 2010, p. 41).

Como sabemos, o sentido do efetivo assumido por Hegel nesta passagem mencionada acima é essencialmente ontológico-dialético, isto é, é o sentido do real em sua efetividade (*Wirklichkeit*), ou seja, da realidade para além do imediato situado na aparência (*Schein*), ou ainda, da realidade efetiva, que corresponde ao plano da essência (*Wesen*) estabelecido enquanto esfera mediatizada e efetiva do ser que se expressa no sujeito como substância viva e semovente na história.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, W. P. A Ideia no pensamento de Hegel. **Revista Reflexões**. Ano 12, n. 22, Fortaleza/CE, jan./jun. 2023, pp. 46-70.

ARAÚJO, W. P. O conceito de Razão entre Hegel e Kant: a crítica hegeliana ao dualismo transcendental kantiano. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**. v. 9. n. 1, 2018, pp. 201-223.

ARAÚJO, W. P. O tortuoso caminho da contradição: notas sobre a Ideia na Lógica de Hegel. BAVARESCO, A. *et. al.* **Leituras da lógica de Hegel - Volume 3.** - Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2019b, pp. 246-267.

ARAÚJO, W. P. **Ontologia e economia política: Marx leitor de Hegel.** 1 ed. São Paulo: Dialética Editora, 2024a.

ARAÚJO, W. P. Ontologia e economia política: uma introdução filosófica à leitura de O Capital. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, v. 147, n. 3, 2024b, p. 1-19.

BRUNELLI, M. R. M. “Nota sobre lógica predicativa e lógica especulativa em Hegel”. **Revista Síntese**, n. 33, 1985, pp. 73-76.

FERRER, D. **A Gênese do Significado: introdução ao pensamento de Hegel.** Porto – Portugal: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 2016.

GADAMER, H-G. **Hegel’s Dialectic Five Hermeneutical Studies.** New Haven and London: Yale University Press, 1976.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica.** São Paulo: Loyola, 1995a. (O pensamento ocidental).

HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830. Volume II: A Filosofia da Natureza.** São Paulo: Loyola, 1995b. (O pensamento ocidental).

HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830. Volume III: A Filosofia do Espírito.** São Paulo: Loyola, 1995c. (O pensamento ocidental).

HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 6 (1830). Felix M. Verlag, Hamburg, 1999c.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 5. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia Real**. Espanha: Fondo de Cultura Económica, 1984.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 5. Felix M. Verlag, Hamburg, 1999b.

HEGEL, G. W. F. **Jenaer kritische Schriften**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 1. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999f.

HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. [tradução de Paulo Meneses... et. al.]. - São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, G. W. F. **O Sistema da Vida Ética**. Trad. Arthur Morão. Lisboa/Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2. Felix M. Verlag, Hamburg, 1999a.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Ícone, 1997.

HEGEL, G. W. F. “**Quem pensa abstratamente?** [Wer denkt abstrakt?] - **Revista Síntese**, Nova Fase, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, 1995d.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 3 (Erster Band. Die objektive Logik; Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832); Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen (1813). Felix M. Verlag, Hamburg, 1999d.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 4 (Die Subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff). Felix M. Verlag, Hamburg, 1999e.

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

PIPPIN, R. B. **Hegel's Practical Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2008.

SANTOS, J. H. **Trabalho e Riqueza na fenomenologia de Hegel**. São Paulo: Layola, 1993.

TAYLOR, C. **Hegel: Sistema, método e estrutura**. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

WEIL, E. **Hegel e o Estado: Cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito**. São Paulo, SP: Realização Editora, 2011.

Conflito de interesses

Não há conflito de interesses.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.