



HEGEL E A MODERNIDADE: A CRÍTICA HEGELIANA À FILOSOFIA MODERNA DA SUBJETIVIDADE

MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA¹

RESUMO: A filosofia de Hegel se configura enquanto confronto com a tese básica da filosofia moderna: o esquema de pensamento sujeito/objeto que se constitui como a base e a estrutura de quadro teórico transcendental-subjetivo de Kant. Seu resultado é o estabelecimento de uma tese fundamentalmente contraposta à tradição: a tese da oposição radical entre a dimensão do pensar e a do ser, do sujeito e do objeto, da teoria e do mundo. A consonância entre Kant e Hegel se radica na ideia comum a ambos de que a primeira tarefa da filosofia consiste em expor e esclarecer a dimensão categorial, mediação irrecusável de todo conhecimento. O artigo procura mostrar, porém, que Hegel, apesar da meta fundamental, não conseguiu efetivar seu objetivo, pois sua proposta de configuração da filosofia constitui uma variante da filosofia moderna da subjetividade que ele projetou superar.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da subjetividade, Dicotomia pensar e ser, Proposta alternativa.

ABSTRACT: Hegel's philosophy is configured as a confrontation with the basic thesis of modern philosophy: the scheme of subject / object thought that constitutes the basis and structure of Kant's transcendental-subjective theoretical framework. Its result is the establishment of a thesis fundamentally opposed to tradition: the thesis of radical opposition between the dimension of thinking and that of being, of subject and object, of theory and of the world. The consonance between Kant and Hegel is rooted in the idea common to both that the first task of philosophy is to expose and clarify the categorial dimension of irrefutable mediation of all knowledge. The article tries to show, however, that Hegel, in spite of the fundamental goal, was not able to realize his objective, because his proposal of configuration of philosophy constitutes a variant of the modern philosophy of subjectivity that he projected to overcome.

KEYWORDS: Philosophy of subjectivity, Dichotomy to think and be, Alternative proposal.

Hegel tem em relação à filosofia de Kant, certamente a articulação decisiva do modelo teórico da filosofia na modernidade, em primeiro lugar, uma posição muito positiva: para ele a filosofia kantiana tem o mérito de constituir o fundamento e o ponto de partida na nova filosofia alemã (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 44, nota), o que revela, como em algumas outras passagens, que Hegel considera sua própria proposta filosófica vinculada à filosofia kantiana e profundamente devedora desta filosofia (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft*

¹ Professor Titular de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Filosofia pela Universität München Ludwig Maximilian. E-mail: manfredo.oliveira@uol.com.br.

der Logik, vol. II, 1966, p. 221). No entanto, Hegel considera a filosofia moderna da subjetividade, enquanto filosofia transcendental, uma grande dificuldade para o cumprimento daquilo que para ele constitui o trabalho teórico específico da filosofia, que é elevar ao conceito a representação do espírito (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 384, p. 314), cujo conteúdo é a realidade. A correspondência, a conformidade com a realidade é a pedra-de-toque da verdade de uma filosofia. Assim, o conhecimento desta conformidade é a conciliação da razão autoconsciente com a razão ontológica, ou seja, com a realidade (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 6, p. 37-38).

Está em jogo, aqui, em primeiro lugar, aquela temática básica que, de formas diferenciadas, foi explicitada pela longa tradição do pensamento ocidental e que se revelou em formulações do tipo: como é a relação ou a conexão entre pensamento e ser ou qual é a conexão entre espírito e mundo, hoje: entre linguagem e mundo, entre teoria e realidade, etc. A filosofia transcendental moderna possui uma pretensão básica: articular-se, enquanto teoria filosófica, em contraposição radical à grande tradição metafísica do ocidente.

Para Hegel, o grande impedimento a ser superado é justamente a separação radical entre pensar e ser que é a postura em que se posiciona hegemonicamente todo o pensamento moderno até hoje² e encontrou sua elaboração padrão na filosofia transcendental de Kant e Fichte. Já no “Differenz” (HEGEL G.W.F., *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, 1962, p. 54.), obra em que Hegel se confronta com os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling, ele rejeita a ideia de Fichte de que a conciliação definitiva entre subjetividade (Eu) e objetividade (Não-Eu) é apenas uma ideia reguladora, o “dever-ser” de todo o sistema, uma tese que ele apresenta muitas vezes na Fenomenologia do Espírito. O esquema sujeito-objeto, nesta forma de oposição, nunca é superado nessa filosofia.

Na realidade, Kant adota a posição crítica do ceticismo moderno no que diz respeito ao pressuposto central da tradição metafísica ocidental (unidade entre pensar e ser) na forma como Hume interpretou essa tradição e também sua sugestão metodológica para a enfrentamento das questões filosóficas que emergem da postura da tradição: averiguar o esclarecimento da problemática da relação entre pensar e ser através de uma investigação epistemológica (SANTOS L. H. L. dos, *A essência da proposição e a essência do mundo*, 1993, p. 11-12). O

² Cf. PUTNAM H, *Why there isn't a ready-made world*, in: *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol. 3, set. Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 210: “Kant may have been overambitious...but the idea that all experience involves mental construction, and the idea that the dependence of physical object concepts and experience concepts goes *both* ways, continue to be of great importance in contemporary philosophy (of many varieties).

que está aqui em jogo é a passagem de uma teoria do ente (mundo, universo) para uma teoria do conhecimento, ou seja, da ontologia para a epistemologia³ (ROCKMORE T., *La métaphysique hégélienne?* 2003, 60-61, 63) enquanto a nova “filosofia primeira”, cuja tarefa central é demonstrar a legitimidade do conhecimento do que pode revelar-se ao espírito humano a partir do quadro de categorias de sua consciência.

Numa palavra, a nova função da filosofia vai centrar-se na demonstração do quadro categorial apto para possibilitar e validar o conhecimento do que é dado na experiência humana. A afirmação básica aqui é que o conhecimento consiste fundamentalmente na estruturação conceitual dos dados de nossa percepção e, conseqüentemente, a tarefa específica da filosofia, em sua diferença das ciências empíricas, consiste na demonstração da estrutura do conceituar. As ciências, por sua vez, se dedicam à descrição e explicação dos fenômenos. Neste sentido, a filosofia não é, então, em primeiro lugar, conhecimento da realidade, mas uma teoria da possibilidade e da justificação de nossos conhecimentos da realidade enquanto teoria das estruturas do sujeito que são as condições de possibilidade do conhecimento objetivamente válido do que se manifesta ao sujeito, ou seja, dos “fenômenos”: “A filosofia não tem propriamente questões de fato, mas questões de validade uma vez que seu trabalho específico consiste justamente em legitimar os conhecimentos empíricos” (OLIVEIRA M. A. de, *Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna?* 2007, p. 48). A questão de fundo, neste novo quadro de pensamento é, portanto, determinar o que se pode conhecer validamente e como. O que aqui é, em última instância, radicalmente posto em questão é a exigência metafísica de um conhecimento intelectual do essencial, do necessário, do absoluto, do incondicionado.

A metafísica se compreendia a si mesma como um conhecimento universal, ou seja, das estruturas ontológicas do todo do real independentemente ou em abstração da relação ao nosso espírito. Hegel é um herdeiro desta tradição no que diz respeito ao caráter universal da filosofia na medida em que sua pretensão fundamental como filósofo é “desenvolver um sistema absolutamente abrangente em termos de conteúdo: sua intenção é abarcar todos os temas e todas

³ L. Codato considera esta tese como a característica das interpretações influenciadas pelo neokantismo. Através de uma análise dos argumentos lógicos de Kant contra Leibniz, ou seja, contra uma “ontologia dos numenólogos” baseada no princípio dos indiscerníveis, procura demonstrar que a filosofia de Kant não significa uma eliminação pura e simples da ontologia uma vez que o que ele nega é esta ontologia numenológica e, na realidade, articula a constituição de uma ontologia inédita na tradição ocidental. Não há aqui referência à filosofia de Kant como filosofia moderna da subjetividade enquanto eixo norteador de tudo em filosofia, portanto, também de qualquer forma de ontologia que se possa pensar presente no pensamento de Kant. Também não do confronto de Hegel com Kant a respeito das deficiências estruturais deste modelo de filosofia. Numa palavra, não se analisa, propriamente, o quadro teórico em que está situada a ontologia de que se trata e, portanto, sua configuração específica num enfoque transcendental. Cf. CODATO L., *Kant e o fim da ontologia*, 2009, 39-64; cf. também: CODATO L., *Lógica formal e transcendental: Kant e a questão das relações entre intuição e conceito no juízo*, 2006, 125-143.

as áreas da filosofia...Hegel pretende demonstrar, em termos metodológicos, um nexo rigorosamente necessário entre todos os temas e todas as áreas da filosofia e entre todos os elementos que constituem cada um destes temas” PUNTEL L.B., *A filosofia como discurso sistemático*, 2015, p.17). Portanto, tinha uma pretensão claramente universal e ontológica, embora a pergunta básica aqui é se ele realmente efetivou a pretensão.

A filosofia transcendental, em contraposição, caracteriza-se precisamente por ser uma investigação sobre a natureza dos instrumentos do conhecimento que se faz através de uma análise do aparato cognitivo humano: “A tarefa é investigar a natureza dos instrumentos do conhecimento a fim de determinar se as pretensões da filosofia, no que elas excedem qualitativamente as da investigação empírica da realidade, são ou não legítimas. Essas pretensões são fundamentalmente as que definem a chamada metafísica” (SANTOS L. H. L. dos, *A essência da proposição e a essência do mundo*, 1993, p. 14). A partir daqui se articula a pergunta central e decisiva deste tipo de filosofia: a pergunta pela autofundamentação.

Esta nova proposta teórica vai provocar uma reviravolta na estruturação da filosofia entendida pela tradição enquanto metafísica⁴: aquilo que constitui seu objeto central de investigação, ou seja, a questão do fundamento, dos princípios e das categorias, volta aqui, mas sob uma perspectiva epistemológica. Essas entidades passam a ser agora entendidas não como dimensões do real, mas como estruturas do aparato cognitivo humano que tornam possível e válida a cognoscibilidade dos dados empíricos. Isto leva à tese de que a experiência do mundo não é simplesmente passiva, mas antes uma construção do sujeito cognoscente. Esta virada na forma de pensar revela em Kant a deficiência estrutural da metafísica que consistiu para ele fundamentalmente em transformar estruturas cognitivas em estruturas ontológicas. Neste horizonte, a metafísica se mostra como um pensamento ingênuo em virtude da ontologização das categorias de nosso pensamento. Desta forma, ela procura tematizar a inteligibilidade de uma realidade que ultrapassa o âmbito de nossa experiência sensível o que é simplesmente impossível já que todo pensamento tem que se referir à sensibilidade uma vez que não há outro modo em que um objeto nos possa ser dado (KrV B 33).

Por esta razão, para Kant, a exigência básica da filosofia em seu tempo consistia em adotar uma orientação oposta à da metafísica: “desontologizar” a filosofia, na forma como a

⁴ G. Lebrun afirma que o caráter meramente simbólico das ideias da razão é responsável por levar à “neutralização completa da metafísica”. Cf. LEBRUN G., *Kant et la fin de la métaphysique*, 1970, p.9. Há duas obras importantes sobre o contexto teórico das discussões a respeito da questão ontologia/metafísica na obra de Kant: MARTIN G., *Kant's metaphysics and theory of science*, 1974; HAN J., *Transzendentalphilosophie als Ontologie*, 1988. A respeito de um novo tipo de metafísica, subjacente à filosofia moral de Kant, cf. MATTOS F.C., *Seria Kant um metafísico?* 2009.

tradição a pensou, e estabelecer a epistemologia como filosofia primeira configurada como uma teoria da estrutura conceitual do entendimento humano. Trata-se de demonstrar esta estrutura como condição de possibilidade e validade do conhecimento que é possível ao ser humano, ou seja, o conhecimento de fenômenos⁵. Assim, o trabalho essencial deste tipo de teoria filosófica se centra na identificação e demonstração dos conceitos últimos que fornecem a condição de possibilidade de nossa representação do mundo, suas relações mútuas e os pressupostos de seu emprego objetivo.

A consequência teórica mais patente deste novo projeto de filosofia é a restrição do conhecimento humano ao âmbito da experiência (“só na experiência há verdade”: Prol. IV, 374 [Ed. da Academia]), ao mundo fenomênico (KrV B XIX-XX) já que tudo o que nos é dado tem de ser dado na intuição sensível (Prol. & 13 A 59) e enquanto tal é aparição (Erscheinung)⁶. Para Hegel, há aqui uma aceitação da tese básica do empirismo que considera a experiência como o único campo do conhecimento humano que, por essa razão, não passa de uma fenomenologia. A consciência e os dados da intuição sensível se situam na esfera fenomenológica e se contrapõem à esfera da coisa-em-si (HEGEL G. W. F, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtische Philosophie*, 1962, p. 13). O efeito disso é a fixação inquestionável do abismo intransponível entre a subjetividade e a coisa em si mesma, que, assim, é inalcançável por nossas faculdades cognitivas (KrV B XIX) uma vez que a aparição não revela, mas, ao contrário, oculta o “em si” das coisas.

A apreensão do em si se torna simplesmente impossível para Kant (Prol. & 9 A 52), porque isto implicaria a transferência das propriedades das coisas para nossa faculdade de representação (PUNTEL L. B., *Idealismo transcendental e idealismo absoluto*, 2010, p. 177). Na realidade, isto significa o estabelecimento de uma tese fundamentalmente contraposta à tradição, ou seja, a tese da oposição radical entre a dimensão do pensar e a do ser, do sujeito e do objeto, da teoria e do mundo ainda hoje hegemônica assim que o esquema de pensamento sujeito/objeto se constitui como a base e a estrutura de quadro teórico transcendental-subjetivo de Kant.

Já em “Fé e Saber” em que ele se confronta com o programa filosófico novo da “filosofia da reflexão” de Kant, Jacobi e Fichte, Hegel considera como déficit teórico básico do

⁵ Para V. Hösle, Kant leva adiante o projeto do século XVII de justificar filosoficamente a ciência moderna. Cf. HÖSLE V., *Die deutsche ethische Revolution: Immanuel Kant*, 2013, p.73.

⁶ Não há unanimidade entre os intérpretes a respeito da natureza da distinção entre aparição e coisa em si. Cf. PRAUSS, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 3ª. Ed., Bonn: Bouvier, 1989. RESCHER N., *On the Status of Things in Themselves” in Kant*, in: *Synthese* 47 (1981)289-299.

pensamento transcendental justamente esta oposição entre o pensamento puro e a realidade, o que nesta forma de pensar é considerado algo irrefutável (HEGEL G. W. F., *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtische Philosophie*, 1962, p. 92). Hegel é consciente de que “transcendental” em Kant é um termo que quer mostrar a tarefa específica da filosofia: a demonstração das determinações subjetivas do pensamento que constituem a instância de configuração conceitual dos dados da experiência que assim se tornam objetos de nosso conhecimento. Isto significa dizer que a experiência só é possível porque é dirigida por princípios que são sintéticos, aprióricos e válidos para toda experiência. As categorias constituem a mediação entre a unidade da apercepção do “eu penso” e a multiplicidade do que é dado pela sensibilidade. Somente um mundo objetivo, estruturado categorialmente, pode ser referido à unidade da autoconsciência. Portanto, a mediação conceitual é irrecusável no conhecimento humano, ou seja, objetos só podem ser conhecidos por meio de conceitos que são representações gerais (KrV A 68/B 92-93). Este nível do entendimento é o único no qual pode haver referência aos dados recebidos pela sensibilidade (HÖSLE V., *Die deutsche ethische Revolution: Immanuel Kant*, 2013, p.85, 87).

Kant conhece, porém, também um nível superior: o das ideias da razão. Uma ideia da razão, afirma Kant, não é um conceito ostensivo que nos mostra a constituição de um objeto, mas antes mostra como é que nós, sob sua orientação, devemos procurar a constituição e a conexão dos objetos da experiência enquanto tal. Por esta razão, as ideias da razão não são “princípios constitutivos” que nos permitem o alargamento de nossos conhecimentos de objetos, mas “princípios regulativos” da unidade sistemática da multiplicidade do conhecimento empírico enquanto tal (KrV 699). Aqui não há, então, qualquer relação direta ao nível dos objetos, mas ao próprio entendimento e suas categorias. Seu princípio fundamental específico é: frente aos conhecimentos condicionados do entendimento encontrar o incondicionado e, com isso, completar sua unidade (KrV 364). Trata-se, neste contexto, da última e suprema dimensão teórica que Kant articula a partir de seu modelo de uma filosofia da subjetividade.

Em contraposição à postura teórica da filosofia transcendental, a tarefa da “Fenomenologia do Espírito” é apresentar todas as formas ou estágios de consciência, ou seja, a série finita das estruturas cognitivas⁷ ou de princípios de inteligibilidade que a consciência

⁷ Na filosofia contemporânea esta questão reaparece no debate a respeito da “pluralidade dos esquemas conceituais” ou “quadros teóricos”. Cf. RESCHER N., *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and*

necessariamente desenvolve como processo imanente a si mesma: “A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência” (HEGEL GW.F., *Fenomenologia do Espírito*, 1992, p. 67). Neste sentido se pode dizer, como o faz Bonaccini, que a fenomenologia é “uma teoria histórico-evolutivo dos saberes que necessariamente se manifestam na consciência natural até a consciência filosófica sendo que estes nada mais seriam do que os diferentes tipos de teorias, os diferentes graus de conhecimento que toda consciência vai galgando até atingir sua meta, conforme o espírito vai paulatinamente tomando consciência de si” (BONACCINI J. A., *O Conceito Hegeliano de “fenomenologia” e o problema do ceticismo*, 2006 p. 61), ou seja, na linguagem de Hegel, trata-se de expor o caminho ou a elevação da consciência natural ou ingênua para a ciência ou o saber absoluto⁸, embora o próprio Hegel afirme que ela, também, já é uma ciência: “É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é *ciência* ele mesmo e, portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da *experiência da consciência*” (HEGEL GW.F., *Fenomenologia do Espírito I*, 1992, n. 88, p. 72) .

O objetivo, então, é apresentar o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito tais como seus momentos são para a consciência (HEGEL GW.F., *Fenomenologia do Espírito*, 1992, p. 66-67). “A consciência.... apresenta-se no seu ponto de partida como contendo uma profunda oposição ou não-correspondência entre dois fatores que Hegel caracteriza de diferentes modos. Um dos fatores é chamado “saber” ou “o conceito” ou o objeto “para nós ou para a consciência”, o outro é chamado “(a) verdade do (objeto)” ou “o objeto em si mesmo” ou o “ser”. A tarefa é expor o processo de superar a oposição ou não-correspondência” (PUNTEL L.B., *A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a unidade de sua filosofia: uma reavaliação sistemática*, 2009, p.224). Assim, a série de figuras revela os passos ou atitudes necessárias até chegar à superação do ponto de vista da consciência com suas figuras no saber absoluto. A série se apresenta, então, como um movimento progressivo (LABARRIÈRE J-P., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’esprit*, 1968, p. 41-44). O saber filosófico, para Hegel, portanto, é precisamente a superação dessa oposição entre sujeito e objeto, da oposição da consciência a seu objeto. Nesse sentido, a

the Rationale of Reason, Oxford: Clarendon Press, 1988, p.133-156. PUNTEL L.B, *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p. 531-547.

⁸ Para Lima Vaz, deve-se entender a Fenomenologia do Espírito como uma resposta original que Hegel dá à “aporia” deixada por Kant entre a ciência do mundo como *fenômeno*, trabalho do entendimento e o conhecimento do *absoluto* ou do incondicionado, a coisa-em-si, que permanece o ideal da razão. Cf. LIMA VAZ H. Cl. De. *Apresentação. A significação da Fenomenologia do Espírito*, 1992, p. 10.

Fenomenologia do Espírito é o caminho a ser percorrido para superar a filosofia moderna da subjetividade.

A progressão ocorre através da mediação da negação pela superação de formas de saber menos adequadas para formas de saber cada vez mais adequadas ao objeto até que se alcance a “identidade originária”. Neste sentido a Fenomenologia é uma rejeição da tese de Schelling do postulado de uma “intuição intelectual”, ou seja, de um conhecimento imediato do absoluto. O absoluto é essencialmente resultado (HEGEL GW.F., *Fenomenologia do Espírito*, 1992, p. 29). A concepção deste processo significa, por um lado, assumir a postura crítica da filosofia transcendental frente à “metafísica dogmática”, por outro lado, porém, a superação de seu déficit fundamental: a dicotomia entre pensar e ser. Consequentemente, esta identidade originária não pode mais ser denominada de consciência uma vez que consciência implica a contraposição, a oposição radical ou não-correspondência entre o Eu (conceito, saber, para-si, certeza, forma, subjetividade) e seu Objeto (essência, ente, verdadeiro, em-si, conteúdo, objetividade) (HEGEL GW.F., *Fenomenologia do Espírito I*, 1992, n. 79) o que significa afirmar a impossibilidade do conhecimento do objeto como ele é em si mesmo, assim como as coisas não podem mais propriamente ser chamadas de coisas, ou seja, algo “que seria para a consciência somente o negativo de si mesma” (HEGEL GW.F., *Fenomenologia do Espírito I*, 1992, n. 79). É neste sentido que se diz ocorrer na Fenomenologia uma mudança de paradigma da consciência para o espírito (IBER Ch., *Mudança de Paradigma da Consciência para o Espírito de Hegel*, 2007, p. 65-82).

Um exemplo claro desta dicotomia entre sujeito e objeto é a tese kantiana da impossibilidade do sujeito de conhecer a si mesmo. É em virtude disto que se aponta aqui para um paradoxo: “O paradoxo reside no fato de que esse postulado lógico, condição última de todo conhecimento possível e identificado como “consciência-de-si”, é ele próprio incognoscível” (SANTOS J. H., *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 16). A tarefa da Fenomenologia consiste, portanto, na exposição do processo de superação do abismo entre os dois polos opostos da consciência, a consciência e seu objeto, e suas respectivas relações, o que é alcançado justamente quando o conceito (certeza) corresponder ao objeto (verdade) e o objeto ao conceito (HEGEL GW.F., *Fenomenologia do Espírito I*, 1992, p. 68).

Isto traz uma profunda mudança na concepção de conhecimento, pois o conhecimento não é mais compreendido como a aplicação de predicados universais externos a substâncias imutáveis e indiferenciadas, mas antes passa a ser visto como o automovimento de um conceito “que se move a si mesmo em seu devir retomando em si as suas próprias determinações”

(MENESES P., *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*, 1985, p.24.), ou seja, pensamento se movendo e se diferenciando em si mesmo, sujeito, “esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retorna a si” (HEGEL GW.F., *Fenomenologia do Espírito I*, 1992, p. 58), e não substância. A diferença como algo externo tem que ser superada para que ela apareça como algo interno: “Agora, essa consciência ou essa unidade simples da consciência-de-si e do ser tem, contudo, em si a diferença, pois sua essência é precisamente isto: ser imediatamente igual a si mesma no ser-Outro, ou na diferença absoluta” (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito I*, 1992, p. 155).

O caráter unilateral da maneira de pensar própria à filosofia transcendental está, para Hegel, em entender esta unidade originária como algo que pertence exclusivamente ao polo subjetivo enquanto produto do aparato cognitivo humano. Nesta postura é, então, que as determinações do pensamento são precisamente as determinações do pensamento ou os conceitos do entendimento que gestam a objetividade dos conhecimentos da experiência. Desta forma se compreende porque a crítica de Kant às categorias da metafísica não leva em consideração o conteúdo destas categorias e suas relações entre si, mas as analisa a partir da contraposição entre subjetividade e objetividade enquanto tal (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 41, p.67).

A meta do pensamento hegeliano na Fenomenologia consiste em revelar que uma identidade exclusivamente subjetiva e formal (articulada na fórmula do idealismo subjetivo: “Eu sou Eu”) se contrapõe imediatamente a uma não-identidade infinita na esfera de conteúdo à qual deve corresponder de uma forma ininteligível. Isto é precisamente o que Hegel denomina o “idealismo mau e unilateral” (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito I*, 1992, p. 155). Tal enfoque teórico conduz, em última instância, ao estabelecimento da não-identidade como princípio de todo pensar. Esta é a fonte de compreensão das afirmações de Kant sobre a coisa-em-si.

A consonância entre Kant e Hegel se radica na ideia comum a ambos de que a primeira tarefa da filosofia consiste em expor e esclarecer a dimensão do conceituar o que em ambos os casos significa transformar a metafísica em lógica. Desta forma, a tese de uma realidade completamente “em si”, isto é, sem nenhuma relação ao âmbito do conceituar, é ininteligível. Assim, ambas as filosofias tematizam a mediação conceitual do conhecimento. O problema, diz Hegel, é que a filosofia crítica, por medo do objeto, deu às categorias lógicas uma significação essencialmente subjetiva (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 32). Para

ele, Kant permaneceu na esfera do entendimento que se caracteriza precisamente por situar-se na esfera da diferença, da separação entre sujeito e objeto.

Essa contraposição, gerada por dois enfoques profundamente divergentes de pensamento filosófico, concretiza-se no fato de que, uma vez superada a tese do abismo radical entre pensar e ser, a consequência para Hegel é que nada fica fora do pensar, do compreender, do conceituar. Então, investigar o âmbito do conceituar significa tematizar o quadro de compreensão da própria coisa, da própria realidade, encontrar, na experiência da natureza, um conceito que é a presença da própria razão: o que a razão encontra no mundo é ela mesma assim que o a priori se revela necessariamente no a posteriori (HYPPOLITE J., *Gênese et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*, 1963, p. 223). Numa palavra, a lógica não pode carecer do conhecimento verdadeiro e real, pois seu conteúdo é somente o verdadeiro absoluto (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p.31). Por isso, sua lógica constitui a superação de uma postura filosófica inadequada e a Fenomenologia do Espírito é a apresentação do processo que caminha na direção desta nova lógica que, neste sentido, supera toda lógica puramente formal, tanto a lógica formal da tradição quanto a lógica formal transcendental.

Aqui se repõe a dimensão ontológica em sua forma plena, a dimensão do em si, da coisa-em-si mesma, perdida na concepção kantiana que reduziu a unidade entre sujeito e objeto a uma unidade puramente subjetiva, a unidade transcendental da autoconsciência. Na posição de Hegel, as determinações do pensamento, o objeto da investigação da filosofia, não são apenas determinações do pensamento, mas determinações fundamentais das coisas-em-si mesmas, isto é, elas são a expressão da identidade adequada entre sujeito e objeto. Esta é a razão pela qual Hegel considera a metafísica dos antigos uma filosofia muito mais adequada do que o pensamento crítico posterior, ou seja, a filosofia moderna, justamente em virtude de sua pressuposição fundamental, a saber, o que é, na medida mesma em que é pensado, é conhecido como ele é em si mesmo (HEGEL G. W. F.; *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 28, p. 60). Apesar de sua crítica radical à postura kantiana, Hegel reconhece nela um elemento extremamente positivo: Kant concebeu essa unidade como sintética e isto constitui um dos princípios mais fundamentais para o desenvolvimento de uma filosofia especulativa, embora em Kant a afirmação tenha permanecido apenas uma intuição (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. II, 1968, p. 227).

A Fenomenologia é o caminho que deve conduzir até esta superação partindo da distinção dada na consciência entre um momento de “algo” (objeto) que é para a consciência, o Em-si e o outro que é o “saber” (conceito) (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito I*,

1992, p. 70). A tarefa consiste num exame desta distinção que é dada. Hegel chama precisamente de *Experiência* (MÜLLER, M., “*A experiência, caminho para a verdade? Sobre o conceito de experiência na Fenomenologia do espírito de Hegel*”, 1967, p.146-177)⁹ ao movimento dialético que a consciência efetiva em si mesma tanto em seu saber como em seu objeto fazendo surgir dele um novo objeto verdadeiro (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito I*, 1992, p.71).

Que é um novo objeto? Uma possibilidade de compreensão do texto hegeliano que talvez corresponda melhor à ideia fundamental que caracteriza a Fenomenologia é compreender o novo objeto não no sentido de uma nova entidade individual, mas de uma nova “objetividade”, ou seja, de um novo degrau ou de uma nova esfera da verdade: “Todo passo dialético, que cada vez supera a aparente imediatez do objeto dado independentemente por si e que o eleva e o suprassume a formas cada vez mais gerais, altas e espirituais de objetividade - cada passo deste é um novo tipo de experiência” (UTZ K., *A Questão do Método na “Fenomenologia do Espírito”*, 2007, p. 97), ou de uma nova maneira ou um novo estágio da relação entre a consciência e seu outro, o objeto (PUNTEL L. B., *Darstellung, Methode und Struktur*, 1981, p. 292.). Está em jogo aqui uma virada completa da consciência, que se efetiva quando a consciência se descobre contraditória, o que ocorre em cada etapa até que os dois momentos da consciência correspondam plenamente um ao outro (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito I*, 1992, p. 68).

Trata-se, no novo saber, de uma compreensão mais profunda ou de um mostrar-se mais adequado do próprio verdadeiro, ou seja, da realidade: “Fazer experiência com alguma coisa” consiste em procurar o ponto em que esta coisa se manifesta tal como é, e não como pareça ao primeiro olhar” (SANTOS J. H., *Prólogo no céu*, 2007, p.33:). O critério é o da autorrelação: os relatos da relação são postos numa escala em que o relato mais baixo é o que está mais afastado da autorrelação, ou seja, da autoidentidade do sujeito em que as diferentes “objetividades” se manifestam conectadas entre si formando uma totalidade orgânica no modo de um sistema. O estabelecimento do lugar de um objeto, no sentido hegeliano, nesta hierarquia é determinado pela menor ou maior proximidade a esta subjetividade, idêntica a si mesma, denominada por Hegel de autoconsciência, razão, espírito.

Desta forma, pode-se dizer que todo o processo é um movimento de interiorização, cada vez mais profunda, do objeto no sujeito que só para quando é alcançada a autoidentidade do

⁹ Cf. RÖTTGES H., *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, 2ª ed., Königstein: Hain, 1981, p. 102, 137 e ss.

sujeito em que se mostra que o outro do Eu não é senão ele mesmo. Então, o ser-em-si e o ser-para-um-outro são um e o mesmo de tal modo que o interiorizar-se do objeto no sujeito é igualmente um interiorizar-se do Eu em si mesmo, a relação ao outro é igualmente relação a si mesmo (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito* I, 1992, p. 119). Assim, o sujeito, em contraposição à substância, é o movimento de sua autoformação, isto, é um ser que é efetivo somente no movimento de sua autoposição. Portanto, a superação da dicotomia acontece enquanto ordenação de todas as diferenças, isto é, de todas as figuras da consciência no movimento circular do Espírito enquanto identidade última e absoluta.

A passagem de uma objetividade para outra implica, em primeiro lugar, um momento de negação na relação entre elas: uma não é a outra. Para Hegel a questão pura e simplesmente decisiva aqui é que esta negação da primeira objetividade não conduz ao nada absoluto, mas ao nada do qual ela é resultado (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito* I, 1992, p. 72), ou seja, o segundo objeto enquanto negação se mostra determinado enquanto nada do primeiro do qual ele é resultado. Trata-se, portanto, de uma negação marcada por dificuldades insuperáveis, mas ela contém uma intuição muito positiva que pode ser aclarada numa interpretação holística da negação (PUNTEL L.B., *É possível aclarar o conceito de dialética em Hegel?* 2010, p.201-219) ¹⁰.

Toda a apresentação se inicia com a consciência ingênua e natural no grau mínimo de certeza, ou seja, no nível da experiência sensível e termina com a configuração mais concreta da consciência que Hegel denomina “saber absoluto” que constitui justamente o o fruto da superação da oposição entre a consciência e seu objeto, ou seja, ele é a dimensão livre desta oposição. Todo o itinerário é formado por quatro estações: consciência, autoconsciência, razão e espírito, que é a certeza da consciência de ser toda a realidade (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, 1992, p.153), a unidade que se tornou efetiva do objetivo e do subjetivo.

Hegel expõe a transição da autoconsciência para a razão, uma nova figura da relação entre ser e pensar assim que uma relação negativa para com a alteridade se converte numa relação positiva (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito* I, 1992, p. 152), ou seja, numa “nova posição em relação ao mundo, às coisas e a si mesma” (HARTMANN N., *A Filosofia do Idealismo Alemão*, 1983, p. 406), porque a consciência agora sabe que toda a realidade é ela mesma. A consciência procurava antes sua autonomia às custas do objeto, do mundo, agora ela recorre a si mesma e tem consciência de que é a realidade e, por esta razão, investiga a si mesma

¹⁰ Cf. OLIVEIRA M. A., *Dialética Hoje. Lógica, metafísica e historicidade*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 137-286.

na realidade objetiva. Até então, o verdadeiro, no âmbito da consciência, era o Ser-outro, o Em-si, isto é, ele tinha a determinidade do ser. Agora emerge o outro lado: o verdadeiro só é enquanto é para a consciência. “Mas ambos os lados se reduzem a uma verdade [única], a saber: o que é - ou o Em-si - somente é, enquanto é para a consciência; e o que é para ela, é também em si” (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito* I, 1992, p.154), ou seja, ela muda de postura frente à realidade porque tudo é para ela, tudo lhe pertence.

Numa palavra, o Ser e a Consciência são a mesma coisa e, assim, a razão é a unificação suprema da consciência e da autoconsciência ou do saber de um objeto e do saber de si. É neste sentido que I. Fetscher diz que a mesma razão se manifesta de dois modos: enquanto “estrutura” racional do ser e enquanto “conceituar” racional do ser. Na expressão do próprio Hegel, esta razão é o próprio ser enquanto identidade do ser e do saber (FETSCHER I., *Hegels Lehre vom Menschen*, 1970, p. 123). A esta unidade Hegel denomina “Categoria” e isto “significa que consciência-de-si e ser são a mesma essência - a mesma não na comparação, mas em si e para si” (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito* I, 1992, p.155). No texto da Enciclopédia, Hegel vai afirmar que a autoconsciência enquanto razão é a certeza de que suas determinações são igualmente determinações da essência das coisas (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 439, p.354). Esta categoria, isto é, a unidade da autoconsciência e do ser é aquela identidade originária, a verdade enquanto unidade da certeza e do ser, a que já se chegou antes através da crítica de Hegel a Kant.

Através deste procedimento a filosofia se liberta de toda forma de objetivismo dogmático, característica básica da metafísica ingênua da tradição. Porém, para Hegel, isto significa que o pensamento central da filosofia kantiana consiste em reivindicar as categorias da autoconsciência “enquanto eu subjetivo”, o que para ele implica permanecer na esfera da consciência e de sua oposição à coisa em si por nós inatingível (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik* I, 1967, p. 45). Daí porque, para ele, a tarefa fundamental da filosofia é superar a “oposição da consciência”, uma posição filosófica medrosa e incompleta uma vez que aqui o conceito é entendido apenas como forma em relação à qual o conteúdo é exterior.

Para Puntel, a posição de Kant se explica por uma “condição restritiva” que é um elemento fundamental de seu quadro teórico: uma concepção determinada da relevância da “sensibilidade” uma vez que ela é a instância que reduz o âmbito categorial a funções do sujeito. Essa condição restritiva produz uma dupla cisão no pensamento de Kant: a cisão entre as formas do sujeito e seu conteúdo e a cisão, no lado do conteúdo, entre fenômenos e coisa em si (PUNTEL L. B. *Idealismo transcendental e idealismo absoluto*, 2010, p. 186-187). O âmbito

categorial na filosofia de Kant, para Hegel, não é coextensivo com o âmbito das coisas ou do real. Então, a verdadeira ciência é aquela que contém a ideia na medida em que esta é a coisa em si mesma ou a coisa em si mesma na medida em que esta é a ideia pura. Aqui o espaço categorial é coextensivo a tudo, por isso, em Hegel, não há condição restritiva e é neste sentido que ele fala de “saber absoluto”, sem relações a uma determinada instância, portanto, sem restrições (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, 1967, p.32).

A Filosofia Transcendental é a expressão clara do ponto de vista próprio da consciência, cuja característica básica é o abismo não refletido entre o pensamento e o real, o sujeito e o objeto. A grande tarefa da filosofia é, então, a explanação do processo de superação da oposição entre a consciência e seu objeto, o conceito e o ser, o sujeito e o objeto, portanto, superação do que constitui o eixo teórico da filosofia moderna da subjetividade. Com esta forma de articular a filosofia, a filosofia transcendental se distingue tanto do empirismo porque ele ignora a mediação categorial de todo conhecimento dos dados do mundo, isto é, não examina as determinações do pensamento, quanto da metafísica que converte estas determinações em algo ontológico.

A proposta de Kant contra a metafísica da tradição e o empirismo é uma radical epistemologização da filosofia: a apreensão de essências é substituída pela tematização da esfera de mediação categorial subjetiva de nosso conhecimento empírico. Na execução desta nova tarefa da filosofia, teria sido possível a Kant, segundo Apel, (APEL K-O, *Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der ersten Philosophie geben?* 1993, 57-58) valer-se, para a fundamentação última de caráter reflexivo, da certeza do pensamento presente a si mesmo em Agostinho e Descartes. No entanto, seu procedimento de análise da estrutura do aparato cognitivo se radica numa distinção simplesmente decisiva: efetiva-se aqui uma distinção rigorosa entre a certeza introspectiva do eu e seu autoconhecimento enquanto uma entidade do mundo (conhecimento ontológico) e a função do Eu-penso ou da Autoconsciência enquanto condição de possibilidade da constituição de qualquer objeto de consciência e da validade de seu conhecimento (conhecimento lógico-transcendental).

Numa palavra, Kant separa claramente a dimensão empírico-psicológica, portanto, ôntica, das condições transcendentais de validade, tema próprio de uma reflexão transcendental. No entanto, para Hegel, esta posição desemboca num “empirismo absoluto” que é marcado por uma contradição fundamental: “Encontra-se numa contradição imediata, ao afirmar como essência algo que é duplo, e pura e simplesmente oposto: a unidade da apercepção e, igualmente, a coisa. Pois a coisa, ao ser chamada também choque estranho ou essência empírica,

ou sensibilidade, ou coisa em si, em seu conceito fica sempre a mesma e estranha à unidade da apercepção” (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito* I, 1992, 158). Para Hegel, este idealismo vazio possui somente um conceito abstrato de razão.

De fato, Kant explica a relação entre o compreender e o que é compreendido assim que o compreender fornece a “forma” e a coisa compreendida o conteúdo, proveniente da sensibilidade. O pressuposto aqui é que as determinações de pensamento, isto é, os conceitos enquanto categorias do entendimento, são tematizadas a partir da contraposição entre subjetividade e objetividade enquanto tais. Assim, as determinações estruturam apenas nosso pensamento, ou seja, elas contêm apenas as regras do pensamento puro de um objeto (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 45) e diferem do que a coisa é em si mesma por um abismo intransponível (HEGEL G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1959, & 41). Isto significa que o esquema sujeito/objeto é estabelecido como a base e o eixo do enfoque teórico da filosofia transcendental que precisamente neste sentido é essencialmente uma filosofia da subjetividade.

A gestação do conhecimento humano se efetiva por meio da aplicação dos conceitos puros a priori ao material que nos vem da sensibilidade através da mediação das formas puras da intuição, o espaço e o tempo. A filosofia transcendental não cumpre, para Hegel, a tarefa por ela proposta porque não analisa as categorias em si mesmas, nem seu conteúdo e seu encadeamento necessário, mas exclusivamente em sua vinculação abstrata ao eu transcendental que é idêntico para todas as determinações (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 46) dentro do esquema da oposição entre o sujeito e o objeto que é o fundamento e a instância determinante desta proposta teórica.

Aqui está para Hegel o interesse filosófico central de Kant que se exprime em sua tese fundamental: as categorias são categorias da autoconsciência (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 45). Esta postura filosófica não só não contesta, mas, antes, leva às últimas consequências o abismo entre o sujeito e o objeto, característica central do pensamento moderno. Pare ele, este abismo é, no pensamento de Kant, o grande legado do empirismo (HEGEL G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1959, & 60).

O trabalho da filosofia se restringe, então, à tematização da relação abstrata de um saber subjetivo a um objeto (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 46). Filosofia é por isto em seu cerne uma epistemologia e não uma ontologia ilimitada como a tradição pensou. Hegel contrapõe-se radicalmente a esta concepção denunciando a circularidade do projeto da teoria do conhecimento (a estrutura do saber autoconsciente é necessariamente

circular) e dos pressupostos nele implícitos. Entre eles o primeiro é a pretensão paradoxal de conhecer o conhecer antes de se conhecer.

Numa palavra, no pensamento de Kant a análise das categorias é reduzida, para Hegel, a um exame puramente funcional: Kant só leva em consideração a função que desempenham como momentos constitutivos da atividade do entendimento, que é a esfera de constituição dos objetos de nosso conhecimento (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 46). Desta forma, as determinações do pensamento são apenas algo subjetivo; a consequência é, então, que a lógica transcendental se estrutura como uma lógica do sujeito, isto é, como uma explanação das condições subjetivas a priori do conhecimento dos fatos empíricos. O efeito básico deste enfoque é que a realidade/ mundo é vista através de uma perspectiva extremamente restrita já que a realidade aqui é considerada apenas de acordo com sua relação aos limites da estrutura da subjetividade. As coisas em si mesmas, ou seja, as coisas a serem conceituadas, são declaradas inacessíveis a nós. Se podemos falar aqui de uma ontologia, trata-se de uma ontologia que não é coextensiva ao todo da realidade, porque nem toda a realidade é determinada pela subjetividade. O que escapa à determinação da subjetividade nos é inatingível.

Isto significa que os dois polos, o sujeito, a consciência constituinte, e o objeto constituído se situam no campo fenomenológico em oposição ao âmbito da coisa-em-si, que é algo não posto e determinado pela autoconsciência pensante, portanto, algo exterior e alheio ao pensamento, inacessível ao conhecimento finito do ser humano. Trata-se, então, de algo inteiramente indeterminado, simplesmente um produto do pensamento abstrato (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 45). O material múltiplo da sensibilidade se converte em objeto de conhecimento justamente pela mediação da atividade categorial do entendimento que configura os dados recebidos pela sensibilidade e possui seu centro na identidade originária do eu penso, isto é, na identidade transcendental da autoconsciência. Hegel se defronta de forma radical com esta postura teórica, porque para ele sua superação é a pressuposição irrecusável para a articulação da filosofia enquanto tal.

O resultado é uma forma de filosofia demarcada por um dualismo essencial que é filosoficamente inadmissível por várias razões. É justamente isto que autoriza Hegel a sustentar a posição de que a tarefa da filosofia é conceituar, isto é, expor as determinações do que é, pois o que é, é a razão (HEGEL G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1955, p. 16), o que significa dizer que a grande tarefa da filosofia é a explanação do processo de superação da oposição entre a consciência e seu objeto, o conceito e o ser, o sujeito e o objeto, isto é, superar os dualismos característicos do pensamento transcendental. Assim, esta filosofia seria, como

diz Adorno, uma filosofia que se esforça por comprovar que ela é uma unidade com as coisas (ADORNO Th. W., *Drei Studien zu Hegel*, 1990, p. 13).

Numa palavra, Hegel desenvolve sua própria posição filosófica a partir de um enfrentamento com a maneira de pensar filosofia moderna da subjetividade e de antemão acolhe a tese desta filosofia de que a mediação conceitual detém um caráter ineliminável, pois tudo o que produzimos teoricamente se situa necessariamente nesta esfera. A primeira tarefa da filosofia consiste, então, em tematizar os componentes desta esfera, ou seja, em sua própria terminologia, trata-se da tematização do “pensar puro” (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p.23 e ss.), do sistema de todas as determinações do pensamento enquanto tal e não simplesmente do pensamento conectado à finitude da consciência (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 46). O que está em jogo aqui são os conceitos fundamentais com os quais toda e qualquer entidade é pensada, conceitos, que expressam justamente a estrutura de tudo o que é pensado, na linguagem de Hegel: esta ciência considera as determinações fundamentais do pensamento enquanto são as “determinações fundamentais das coisas” (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 28, p. 60). Contudo, isso não significa para Hegel abandonar necessariamente uma filosofia da subjetividade, mas antes repensá-la: “[...] Hegel torna-se um investigador de palavras e expressões por uma filosofia transcendental da subjetividade que fosse ao mesmo tempo capaz de “pensar a partir da coisa mesma” de que trata” (BICCA L., *Racionalidade Moderna e Subjetividade*, 1997, p. 172).

Para Gadamer (GADAMER H-G, *Die Idee der Hegelschen Logik*, 1987, p. 69), isto mostra a ligação de Hegel à metafísica do “Logos” e do “Nous” dos gregos uma vez que neste pensamento não existe verdade de uma ideia singular. Só há ideias em sua conexão mútua. Assim, o Logos é sempre um complexo de ideias, uma relação entre ideias. A tese básica contra a postura transcendental, isto é, a filosofia moderna da subjetividade, é que as determinações do pensar são as determinações fundamentais das coisas, elas são portadoras de um status ontológico. O empenho de Hegel está voltado para as coisas, mas as coisas não podem ser compreendidas sem que o âmbito do compreender enquanto tal seja tematizado (PUNTEL L. B., *Estrutura e Ser*, 2008, p. 208).

Isto torna possível uma análise das estruturas básicas de todas as esferas da realidade em sua sequência sistemática, suas constelações singulares já que as determinações lógicas emergem em unidades específicas, e seus diferentes níveis: o pensamento, enquanto tal, para Hegel, já é sempre pensamento do todo. Uma questão básica aqui é sobre a forma de conexão

das constelações entre si. Para D. Henrich, Hegel nunca pôs explicitamente esta questão que é somente uma entre as várias questões da problemática do avanço na exposição das categorias (HENRICH D., *Hegel im Kontext*, 1971, p. 140).

No pensamento, então, se articula o todo, cuja apresentação é precisamente a função da filosofia enquanto sistema. Assim, o pensamento pressuposto em toda atividade teórica é co-extensivo a toda a “coisa” da filosofia (PUNTEL L.B. *Darstellung, Methode und Struktur*, 1981, p. 302-303). Nesta mesma perspectiva afirma Wohlfart: “Cada grau de desenvolvimento da realidade é um grau de manifestação da totalidade do sistema ou do absoluto, sendo inerente à universalidade inteligível” (WOHLFART J.A., *Metafísica e ética. Estudo sistemático em Hegel*, 2003, p.105). Desta forma, as diferentes constelações de determinações categoriais constituem pontos de vista específicos que articulam leituras da realidade em seu todo. Um exemplo claro disto é a interpretação de Hegel da filosofia de Espinosa como a filosofia a partir do ponto de vista da substância.

A superação da dicotomia entre sujeito e objeto designa, então, o ponto de partida irrecusável da filosofia enquanto sistema, isto é, enquanto apresentação do real em seu todo. Desta forma, o que Hegel se propõe é pensar as categorias como manifestação da identidade entre sujeito e objeto. Esta é a tese fundamental de uma filosofia especulativa. Certamente, a filosofia transcendental deu um passo muito significativo no rumo da superação da filosofia da tradição: ela transformou a filosofia primeira em lógica. No entanto, esta lógica ainda se articula no horizonte da separação pressuposta entre forma e conteúdo, sujeito e objeto, etc.

O caráter unilateral da filosofia transcendental de Kant se revela com clareza no fato de ele ter compreendido esta unidade como algo posto exclusivamente no polo subjetivo e, em consequência, de ter pensado as determinações lógicas como algo essencialmente subjetivo: elas são justamente as determinações ou os conceitos do entendimento (faculdade do sujeito) que garantem a objetividade dos conhecimentos obtidos a partir da experiência. Esta é razão da crítica feita a Kant porque sua filosofia não considera o conteúdo das categorias nem a relação determinada entre si dos conceitos do entendimento usados, mas unicamente os considera de acordo com a oposição de subjetividade e objetividade enquanto tal. (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 41, p. 67).

Este enfoque unilateral da filosofia moderna da subjetividade se revela em suas consequências: esta identidade subjetiva e formal está imediatamente contraposta a uma não-identidade infinita com a qual deve coincidir de uma forma inteligível. Desta forma, em última instância, este modelo teórico exige, em seu cerne, o estabelecimento da não identidade

como princípio de todo pensar. Esse é o contexto em que se situam as afirmações de Kant sobre a coisa-em-si.

Para Hegel, a filosofia moderna da subjetividade amplia esta contraposição tão radicalmente que a totalidade da experiência se põe no âmbito da subjetividade assim que suas categorias são incapazes de conhecer as coisas em si mesmas. O efeito disto é que a subjetividade formal somente tem contraposta a si a "coisa-em-si", que é, para Hegel, algo completamente abstrato e totalmente vazio, precisamente o negativo do pensamento determinado (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 44, p. 69). Para ele, a coisa em si é uma abstração muito simples, pois as coisas são ditas em si quando são pensadas sem qualquer determinação, então, como nada. Nesta perspectiva não se pode mesmo saber o que é a coisa em si porque a pergunta "o que" exige determinações. Nesta ótica, então, a pergunta não tem resposta (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 108). Desta forma, a afirmação do âmbito de coisas em si é autocontraditória. Pode-se dizer que aqui Hegel se vincula à grande tradição do pensamento ocidental na medida em que retoma uma tese fundamental de Platão segundo A. Schmitt¹¹: "A tese geral aqui é que todo ato de conhecimento de alguma maneira tem que captar "algo determinado", ou seja, só o determinado é cognoscível. O que se pode, então, conhecer num objeto de conhecimento tem que ser algo determinado, algo diferenciado, idêntico e identificável [...]. Portanto, o critério de determinação é o critério a que todo objeto de conhecimento tem de satisfazer. Ser algo *determinado* significa em grego simplesmente "ser" e neste sentido ser é princípio do conhecimento [...]" (OLIVEIRA M.A. de, *Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna?* 2007, p. 41-42) .

A lógica especulativa¹², a primeira parte do sistema da filosofia, ultrapassa estes dualismos em sua própria estrutura e, assim, não precisa demandar o conteúdo do verdadeiro conhecimento, porque ela apreende a unidade dos momentos. As determinações do pensamento "são, desse modo, algo como pensamentos objetivos que expressam e contêm a própria realidade na forma conceitual" (OLIVEIRA A. M. de. *A Metafísica do Conceito*. 2003, p. 88), são os esquemas gerais da coisa em si mesma. Por isso, o conteúdo da lógica é o único absolutamente verdadeiro, ou seja, a matéria que não tem a forma exterior a si, mas é ela mesma a forma absoluta (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 31). O resultado

¹¹ Cf. SCHMITT A., *Die Moderne und Platon*, 2003, p. 2-5.

¹²Cf. OLIVEIRA M. A. de, *Lógica transcendental e lógica especulativa*, Cadernos da UNB, 1981, p. 7-21.

da superação da cisão que caracteriza a filosofia moderna é a coextensividade entre lógica e a realidade em seu todo (PUNTEL L.B. *Darstellung, Methode und Struktur*, 1981, p. 51).

A proposta de Hegel altera a concepção do que seja o pensamento que agora se revela como um captar o próprio real na sua integralidade (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 24, p. 57-58), uma exposição de sua inteligibilidade. A ciência verdadeira, afirma Hegel, encerra em si o pensamento enquanto este é igualmente a coisa em si mesma ou a coisa em si mesma enquanto ela é igualmente o pensamento. Assim, as determinações do pensamento não são apenas determinações do pensamento, mas igualmente as determinações fundamentais das coisas, o que significa afirmar que as determinações do pensamento possuem um status ontológico pleno, pois a filosofia é uma “consideração racional” da totalidade da experiência, uma “consideração pensante” dos objetos (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 2, p. 33-34).

Daí a afirmação de Hegel de que para a metafísica o que é, enquanto é pensado é conhecido em si mesmo, uma posição que desta forma é mais alta do que a posição da filosofia crítica posterior (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 28, p. 60). Numa palavra, depois da reviravolta transcendental a filosofia só pode efetivar-se na medida em que “se desfenomenaliza”, ou seja, supera a cisão entre sujeito/objeto enquanto eixo determinante do pensar. No pensamento hegeliano, isto se articula, em primeiro lugar, na Fenomenologia do Espírito, cuja tarefa própria consiste em fazer a transição da certeza para a verdade (HEGEL G.W.F., *Fenomenologia do Espírito I*, 1992, p.40-41).

A consonância básica entre Kant e Hegel se fundamenta numa proposta comum a respeito da primeira função da filosofia: a tematização e a análise do âmbito do conceituar. Por outro lado, a discordância, que conduz a dois quadros teóricos muito diferentes, encontra sua fonte na tese fundamental da crítica de Hegel à finitude da postura kantiana que se mostra no fato de que o conceito é entendido somente como a forma em relação à qual o conteúdo permanece algo externo (PUNTEL L. B., *Idealismo transcendental e idealismo absoluto*, 2010, p. 186). Desta forma, a dimensão do conceitual, o espaço lógico na linguagem de Wittgenstein, não é coextensivo à realidade enquanto tal, pois é essencialmente restrito ao que é determinável pela subjetividade, ou seja, o espaço lógico é restrito a funções do sujeito e o âmbito das coisas-em-si mesmas excede a esfera do subjetivamente determinável.

Para Puntel (PUNTEL L. B. *Idealismo transcendental e idealismo absoluto*, 2010, p. 188 e ss.), pode-se reconstruir o cerne da objeção de Hegel a Kant da seguinte forma: as sentenças

transcendentais são portadoras de uma pressuposição, que é expressamente negada nestas sentenças. A pressuposição das sentenças transcendentais é reivindicar o espaço lógico irrestritamente, o que se mostra na própria forma de usar o conceito de coisa em si; por outro lado, limitam-no explicitamente de forma radical. Desta forma, as sentenças transcendentais, sobretudo a grande sentença do idealismo transcendental, contêm uma autocontradição.

No entanto, Hegel, apesar da meta fundamental de ultrapassagem desde quadro teórico, na realidade, não conseguiu efetivar seu objetivo, pois, de fato, sua proposta de configuração da filosofia constitui uma variante da filosofia moderna da subjetividade que ele projetou superar, uma vez que ele vai eliminar qualquer esfera da realidade que não se submeta à determinação da subjetividade. Para L. Bicca o que ele, de fato, realizou foi um esforço de superação de uma compreensão limitada, solipsista, de subjetividade como ela foi articulada pela filosofia transcendental: “Na filosofia de Hegel é encontrável, portanto, uma tentativa de se pensar a constituição da subjetividade que vai além dos moldes, então consagrados, que privilegiavam a autorreflexão [...] “eu” significa uma universalidade abstrata e não uma propriedade de alguém, algo que seja exclusivo de um sujeito singular” (BICCA L. *Racionalidade Moderna e Subjetividade*, 1997, p. 174).

A perspectiva do saber absoluto, na realidade, é o ponto de chegada que contém em si todo o conjunto das relações entre a consciência ou a subjetividade e seu objeto. Desta forma, a vinculação necessária ao sujeito, o eixo central do modelo transcendental, permanece presente, embora rearticulado por uma outra concepção de subjetividade: “De acordo com essa redefinição dos termos do problema, consciência de si não é, no fundo, um dado imediato, nem uma intuição intelectual, nem alguma forma tão privilegiada quanto enigmática de autoapreensão, mas é um produto, consequência de um processo que pressupõe igualmente exteriorização e interiorização (ou retorno a si), distanciamento (ou estranhamento) e identificação” (BICCA L., *Racionalidade Moderna e Subjetividade*, 1997, p. 178).

Hegel considera este “princípio da subjetividade” como aquilo que marca toda a tradição ocidental desde seu início: “Por isto, Hegel vê na antiga Grécia o emergir de uma nova luz para a humanidade, pois na cultura grega já está implícito o princípio do mundo e da história humana, que ele denomina o princípio da subjetividade ou da autoconsciência da liberdade [...]” (OLIVEIRA M.A.de, *Hegel e o Cristianismo*, 1981, p.87)¹³. Assim se pode afirmar que Hegel, ao invés de ultrapassar, antes radicalizou a filosofia da subjetividade articulando sua “forma

¹³ Cf. HEGEL G.W.F, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I, Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1955, p. 63.

mais elevada e mais completa” (PUNTEL L.B., *A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Unidade de sua Filosofia*, 2009, p. 239), ou seja, ele radicalizou a redução idealista da realidade aos limites da estrutura da subjetividade o que significa dizer que a dimensão genuinamente absoluta do pensar não é alcançada (PUNTEL L.B., *A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Unidade de sua Filosofia*, 2009, p. 245).

A questão básica neste contexto e que constitui o obstáculo fundamental para o não-cumprimento de seu objetivo é que, em sua proposta, a linguagem ocupa lugar extremamente secundário, o que significa dizer que ele permaneceu vinculado a uma perspectiva mentalista: “O ponto de referência, central e único, para todo seu programa filosófico é a relação consciência/ sujeito e o objeto, sendo que o sujeito ou subjetividade é o núcleo absoluto de todas as considerações” (PUNTEL L.B., *A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Unidade de sua Filosofia*, 2009, p. 243). Há, sobretudo, uma ausência total da semântica em seu projeto. Este é o ponto central para a despotencialização da subjetividade na filosofia, ou seja, para a perda de sua centralidade, como é o propósito de Hegel.

Assim, a dimensão originária que abrange subjetividade e objetividade, como Heidegger aponta e que é básica para uma superação radical da filosofia da subjetividade, não é a dimensão hegeliana do ser ou da ideia absoluta, do saber absoluto, do pensar absoluto, pois este é, na realidade, a subjetividade absolutizada (PUNTEL L.B., *A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Unidade de sua Filosofia*, 2009, p. 252). Neste sentido não há propriamente ruptura com o quadro teórico da filosofia da subjetividade, cuja superação constitui o objetivo fundamental do quadro teórico alternativo que ele se propôs articular, mesmo que se possa dizer, como o faz Bicca, que ele alarga o conceito de subjetividade pensando a intersubjetividade: “De todo modo, em si a fenomenologia do “combate das consciências de si por reconhecimento” já ultrapassa o ponto de vista puramente autorreflexivo, na medida em que já sublinha que o sentido autêntico de “Eu” não é o da autoconstituição mediante uma obscura atividade interior de apreensão de si mesmo, e sim o que se vincula à constituição mediatizada dialógico-prática resultante da interação e da interlocução dos atores conscientes de si. É o “Eu que é um nós, nós que é eu”, fórmula da espiritualidade da subjetividade” (BICCA L., *Racionalidade Moderna e Subjetividade*, 1997, p. 176).¹⁴

¹⁴ Uma questão a que chama a atenção também Lima Vaz. Cf. LIMA VAZ Cl H. de. *Apresentação. A significação da Fenomenologia do Espírito*, 1992, p. 17: “Com efeito, o que aparece agora no horizonte do caminho para a ciência são as estruturas da intersubjetividade ou é o próprio mundo humano como lugar privilegiado das experiências mais significativas que assinalam o itinerário da *Fenomenologia* ... Hegel acentua o alcance decisivo desse momento dialético...”, o que já está aqui presente para nós é o conceito de *Espírito*... o conceito de Espírito é a pedra angular do edifício do sistema hegeliano [...].”

O relacionamento entre o polo subjetivo e o polo objetivo é entendido por Hegel como um processo dialético em que, contudo, o polo subjetivo é a instância dominante. Na esfera da consciência, os dois polos aparecem como separados como é exposto na Fenomenologia do Espírito; na esfera do saber absoluto, então, como idênticos. A questão central é como é que Hegel entende a relação dos dois polos nesta esfera, ou seja, no saber absoluto que é superação da dicotomia entre sujeito e objeto. Para Puntel, Hegel analisa sempre os polos relacionados na sua inter-relação e não a dimensão que os abrange, ou seja, as determinações lógicas são diferentes formas da relação sujeito/objeto em que o polo do sujeito é determinante. Assim, ele permanece no nível ontológico, isto é, pensa a relação que se dá entre dois entes, o ente-para-si (o polo subjetivo) e o ente-em-si (o polo objetivo), o que significa dizer que ele analisa a relação horizontal entre os dois entes. Este processo dialético leva a degraus mais ricos desta relação horizontal (PUNTEL L.B., *A filosofia como discurso sistemático*, 2015, p. 25-26). Mas, a “relação vertical”, a relação abrangente que abarca os dois polos e torna a relação horizontal possível, não é tematizada, o que mostra que o enfoque teórico característico da filosofia moderna da subjetividade, radicado na centralidade da subjetividade na filosofia, não é superado. Trata-se, assim, de uma ontologia no sentido de uma teoria dos entes sob a determinação da subjetividade. A subjetividade aqui é “absoluta”, porque tudo que há é submetido à sua determinação

Pode-se dizer, então, que a superação da dicotomia entre consciência e objeto, para Hegel, significa, não como em Heidegger, a tematização da dimensão anterior que abrange a subjetividade e a objetividade, a dimensão do ser primordial, mas antes uma forma radical de filosofia da subjetividade uma vez que aqui a superação da dicotomia sujeito/objeto é entendida assim que o polo do objeto é radicalmente reduzido ao polo do sujeito: “Mas essa identidade da razão e da realidade ou mundo é não só altamente problemática; é uma *redução* idealística da realidade/mundo/ser à subjetividade que não faz jus ao *status* específico do mundo/realidade/ser; é uma constrição forçada da realidade/mundo/ser aos limites da estrutura da subjetividade” (PUNTEL L.B., *A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a unidade de sua filosofia: uma reavaliação sistemática*, 2009, p.241). Numa palavra, a superação da filosofia moderna da subjetividade se faz através de sua radicalização, ou seja, supera-se sua forma inadequada, a da filosofia transcendental: “O ponto de referência, central e único, para todo o seu programa filosófico é relação entre a consciência/sujeito e o objeto, sendo que o sujeito ou a subjetividade é o núcleo absoluto de todas as considerações” (PUNTEL L.B., *A Fenomenologia do Espírito de Hegel*, op. cit., p. 243). Isto significa que a posição privilegiada

do sujeito como princípio determinante de toda a reflexão filosófica, a tese central da filosofia moderna, não só não desapareceu, mas foi radicalizada na medida em que foi absolutizada: “A unidade do mundo não se funda mais em Deus, mas na unidade da autoconsciência” (HÖSLE V., *Die deutsche ethische Revolution: Immanuel Kant*, 2013, p. 78).

Para Hegel, este processo conduz a um resultado final: os dois polos, o subjetivo - o ser para si - e o objetivo - o ser-em-si - coincidem, revelam-se em sua identidade. Como diz Hegel, a ideia enquanto unidade da ideia subjetiva e da ideia objetiva é o conceito da ideia, um objeto em que foram reunidas todas determinações, a verdade absoluta e toda a verdade, a ideia que pensa a si mesma, a ideia lógica (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 236, p. 194). O texto é extremamente significativo para pensar a posição filosófica fundamental de Hegel: a unidade última, suprema, é pensada no esquema sujeito/objeto enquanto unidade do sujeito e do objeto que é o conceito. O conceito é um sujeito que tem como objeto a ideia enquanto tal. Essa ideia é único conteúdo da filosofia e isto significa que o que de fato Hegel supera não significa o desaparecimento do enfoque sujeito/objeto enquanto determinante do pensamento filosófico, mas uma forma unilateral de pensar esta relação central.

Na linguagem de Hegel, o que é aqui superado é a “forma abstrata, a forma pura” desta relação. Hegel denomina esta nova forma do pensamento absoluto, a forma lógica, absoluta no sentido de sem restrições: o pensamento de Kant significa uma enorme restrição porque admite uma esfera exterior, a coisa-em-si, que escapa à determinação do sujeito. Reduzida a coisa-em-si a algo inteiramente indeterminado, vazio, a determinação da subjetividade é total. A ciência pura pressupõe a liberação da oposição da consciência. Ela contém o pensamento enquanto ele é a coisa em si mesma ou a coisa em si mesma enquanto ela é igualmente o pensamento puro. Enquanto ciência, a verdade é a pura autoconsciência desenvolvendo-se e tem a forma do eu que é o ente em si e para si enquanto conceito conhecido, o conceito enquanto tal, mas enquanto é o ente em si e para si. Este pensamento objetivo é o conteúdo da ciência pura, uma matéria em relação à qual a forma não é exterior já que esta matéria é o pensamento puro e com isto a própria forma absoluta (HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1967, p. 30-31). O pensamento é a coisa, a identidade simples do subjetivo e do objetivo (HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, 1959, & 465, p. 378).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO Th. W., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- APEL K-O, “Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der ersten Philosophie geben?”. In: *Schnädelbach H./ Keil G. (ed.), Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993.
- BICCA L., *Racionalidade Moderna e Subjetividade*, São Paulo: Loyola, 1997.
- BONACCINI J. A., “O Conceito Hegeliano de ‘fenomenologia’ e o problema do ceticismo”. In: *Veritas*, vol. 51, n. 1 2006.
- CODATO L., “Lógica formal e transcendental: Kant e a questão das relações entre intuição e conceito no juízo”, *Analytica* vol. 10 n. 2 (2006), 125-143; *Kant e o fim da ontologia*, in: *Analytica* vol. 13 n. 1 (2009) 39-64.
- FETSCHER I., *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart/ Bad Cannstatt: F. Fromann Verlag, 1970.
- GADAMER H-G, “Die Idee der Hegelschen Logik”, in: *Gesammelte Werke*, vol. 3: *Neuere Philosophie. Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
- HAN J., *Transzendentalphilosophie als Ontologie*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988.
- HARTMANN N., *A Filosofia do Idealismo Alemão*, 2ª. Ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenquian, 1983.
- HEGEL G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Por Hoffmeister J., 4a., ed., Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1955.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I, Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1955.
- _____. *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1962;
- _____. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtische Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 1962.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, 6a. ed., Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1959.
- _____. *Wissenschaft der Logik*, vol. I, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1967.
- _____. *Wissenschaft der Logik*, vol. II, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1966.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, 2. Volumes, Petrópolis: Vozes, 1992.
- HENRICH D. *Hegel im Kontext*: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- HÖSLE V., “Die deutsche ethische Revolution: Immanuel Kant”, in: *Eine Kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*, München: Verlag C.H. Beck, 2013.

HYPPOLITE J., *Gênese et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*, Tomo I, 2ª. Ed., Paris: Aubier Montaigne, 1963.

IBER Ch., “Mudança de Paradigma da Consciência para o Espírito de Hegel”, in: CHAGAS E. F./ UTZ K./ OLIVEIRA J. W. J. de (org.), *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*, Fortaleza: Edições UFC, 2007.

KANT. *Werke in sechs Bänden*, ed. por W. WEISCHEDEL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966-1970.

LABARRIÈRE J-P., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit*, 1968.

LEBRUN G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris: Armand Colin, 1970.

LIMA VAZ H. Cl. de, “Apresentação. A significação da Fenomenologia do Espírito”, in: *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, vol. I, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 9-19.

MARTIN G., *Kant's metaphysics and Theory of Science*, Westport: Greenwood Press, 1974.

MATTOS F.C., “Seria Kant um metafísico?” in: *Analytica*, vol. 13, n. 1 (2009)95-133.

MENESES P., “Para Ler a Fenomenologia do Espírito”, São Paulo: Loyola, 1985.

MÜLLER, M., “A experiência, caminho para a verdade? Sobre o conceito de experiência na Fenomenologia do espírito de Hegel”, in: *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XVII, nº 66 (1967)146-177.

OLIVEIRA A.M. de, *A Metafísica do Conceito. Sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

OLIVEIRA, M.A. de. “Lógica Transcendental e Lógica Especulativa”, in: *Kant* por Manfredo Araújo de Oliveira e outros, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 7-21.

_____. “Hegel e o Cristianismo”, in: GOMES N.G. (org.), *Hegel: um seminário na Universidade de Brasília*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 99-105.

_____. “Dialética Hoje. Lógica, metafísica e historicidade, São Paulo: Loyola, 2004; Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna?” in: CHAGAS E. F./ UTZ K./ OLIVEIRA J. W. J. de (org.), *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*, Fortaleza: Edições UFC, 2007.

PRAUSS, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 3ª. Ed., Bonn: Bouvier, 1989.

PUNTEL L.B., *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, 2ª. Ed., Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981.

_____. *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008.

_____. “A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Unidade de sua Filosofia”, in: *Síntese* v. 36 n. 115, 2009.

_____. *Idealismo transcendental e idealismo absoluto*, in: *Busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia. Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

_____. “É possível aclarar o conceito de dialética em Hegel?” in: *Busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia. Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

_____. *A filosofia como discurso sistemático. Diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015.

PUTNAM H., “Why there isn’t a ready-made world”, in: *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol. 3, set. Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

RESCHER N., “On the Status of Things in Themselves in Kant”, in: *Synthese* 47 (1981)289-299; *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1988.

ROCKMORE T., “La métaphysique hégélienne?”, in: *Filosofia. Unisinos*, v. 4, n. 6 (2003)60-61, 63.

RÖTTGES H., *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, 2ª. Ed., Königstein: Hain, 1981.

SANTOS L. H. L. dos, “A essência da proposição e a essência do mundo”, in: *Wittgenstein L., Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. por Santos L. H. L. dos, Ensaio Introdutório, São Paulo: EDUSP, 1993.

_____. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo: Loyola, 1993;

_____. “Prólogo no céu”, in: *O Trabalho Do Negativo. Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*, São Paulo: Loyola, 2007.

SCHMITT A., *Die Moderne und Platon*, Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003.

UTZ K., “A Questão do Método na ‘Fenomenologia do Espírito’”, in: CHAGAS E. F./ UTZ K./ OLIVEIRA J. W. J. de (org.), *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*, Fortaleza: Edições UFC, 2007.

WOHLFART J.A., *Metafísica e ética. Estudo sistemático em Hegel*, Passo Fundo: IFIBE, 2003.