

DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO À APROPRIAÇÃO DE MARX: O QUE DIZER AOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS (EORS)?

Elisa Zwick¹

RESUMO

O pensamento hegeliano e a inversão que Marx faz dele contribuem a debates como os relacionados ao Estado e às instituições. Tanto um quanto outro – assuntos e autores – são pertinentes, portanto, para nos ocuparmos nas sociais aplicadas. Em nossa exposição, o objetivo geral é apresentar, em caráter introdutório, alguns dos conceitos presentes na *Fenomenologia do Espírito (FE)*, de Hegel, conectando seu ferramental a Marx como o autor que se aproxima da sua operação teórico-conceitual. Em específico, buscamos (i) compreender algumas opções que Marx fez à luz da obra de Hegel, (ii) situar a descendência do materialismo marxiano, elaborada pela Teoria Crítica, aspecto quanto ao qual faremos breves apontamentos sobre direcionamentos de Adorno e Horkheimer e (iii) apresentar o desafio da trajetória de Hegel a Marx pelas lentes da Teoria Crítica como atualizadora do marxismo pela ótica heterodoxa. Diante dessa pequena parte de autores tão significativos, as ideias apresentadas nos inscrevem no campo das reflexões que trazem a filosofia para pensar rumos aos estudos organizacionais.

Palavras-Chave: Filosofia, Teoria crítica, Estudos organizacionais.

DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU A LA APROPIACIÓN DE MARX: ¿QUÉ DECIR A LOS ESTUDIOS ORGANIZACIONALES (EOR)?

RESUMEN

El pensamiento hegeliano y su inversión marxista contribuyen a debates como el relacionado con el Estado y las instituciones. Ambos, sujetos y autores, son pertinentes, por lo tanto, para tratar cuestiones sociales aplicadas. En nuestra exposición, el objetivo general es presentar, con carácter introductorio, algunos de los conceptos presentes en la *Fenomenología del Espíritu (FE)* de Hegel, conectando sus herramientas con Marx como autor que aborda su operación teórico-conceptual. Específicamente, se busca (i) comprender algunas opciones que Marx hizo a la luz de la obra de Hegel, (ii) situar el descenso del materialismo marxista, elaborado por la Teoría Crítica, aspecto sobre el cual haremos breves apuntes sobre las direcciones de Adorno y Horkheimer y (iii) presentar el desafío de la trayectoria de Hegel a Marx desde la óptica de la Teoría Crítica como actualizadora del marxismo en una dirección heterodoxa. Teniendo en cuenta esta pequeña parte de autores tan significativos, las ideas presentadas nos inscriben en el campo de las reflexiones que llevan a la filosofía a pensar los rumbos de los estudios organizacionales.

¹ Graduada em Administração (2007) pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí-RS), mestra (2011) e doutora (2015) em Administração pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Doutoranda em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas. Professora no Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA) da Universidade Federal de Alfenas (Unifal-MG). E-mail: elisa.zwick@unifal-mg.edu.br.

Palabras clave: Filosofia, Teoría crítica, Estudios organizacionales.

FROM THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT TO MARX'S APPROPRIATION: WHAT TO SAY TO ORGANIZATIONAL STUDIES (EORS)?

ABSTRACT

Hegelian thought and Marx's inversion of it contribute to debates such as those related to the state and institutions. Both subjects and authors are therefore relevant to applied social sciences. In our presentation, the general objective is to present, in an introductory way, some of the concepts in Hegel's *Phenomenology of Spirit (FE)*, connecting his tools to Marx as the author who comes closest to his theoretical-conceptual operation. Specifically, we seek to (i) understand some of the choices that Marx made in the light of Hegel's work, (ii) situate the descent of Marxian materialism, elaborated by Critical Theory, an aspect in which we will briefly point out the directions taken by Adorno and Horkheimer and (iii) present the challenge of the trajectory from Hegel to Marx through the lens of Critical Theory as an updating of Marxism from a heterodox perspective. In view of this small number of such significant authors, the ideas presented place us in the field of reflections that bring philosophy to bear on organizational studies.

Keywords: Philosophy; Critical theory; Organizational studies.

"Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu."

G.W.F. HEGEL

Escolher uma temática específica do que poderíamos tratar de Hegel para Marx nos coloca diante das dificuldades inerentes à compreensão do seu pensamento filosófico. Se considerado por muitos o último grande filósofo racionalista², abordá-lo é, por si só, um grande desafio ao âmbito da sociologia, para pensar questões sociais. E no tocante aos estudos organizacionais, o pensamento hegeliano e a inversão que Marx faz dele contribuem a debates como os relacionados ao Estado e às instituições. Tanto um quanto outro – assuntos e autores – são pertinentes, portanto, para nos ocuparmos nas áreas nomeadas. São debates que permitem conquistas teóricas para além das abordagens que visam a superfície, geralmente produções movidas pela quantidade, que só é possível diante do trato de complexidades de modo simplório. A contrapor debates neste nicho cabe adentrar nos

² Hegel, por sua vez, teria considerado Jakob Böhme (1575-1624) “o primeiro filósofo alemão”, por intermédio de quem ‘a filosofia emergiu na Alemanha com um caráter próprio’. [Ele] desenvolveu numerosos termos e conceitos filosóficos: por exemplo, *Zweck* para ‘PROPÓSITO’ e *Auswicklung* para ‘DESENVOLVIMENTO’”. (Inwood, 1997, p. 21).

meandros das discussões sobre a realidade concreta, restando recorrer àquela que Hegel qualificou como a mãe de todas as ciências.

Para começar, o mais razoável a fazer quando visamos uma leitura que leve em conta a substância social de Hegel é apresentar um arrazoado, de certo estilo ensaístico³, sobre uma pequena faceta de sua produção. Afinal, um pouco do que a filosofia nos pode dizer leva muito para compreender. No desenvolvimento de nossa exposição o objetivo geral é apresentar, em caráter introdutório, alguns dos conceitos presentes na *Fenomenologia do espírito (FE)*, de Hegel (1992; 2016), conectando seu ferramental a Marx como o autor que se aproxima da sua operação teórico-conceitual. Em específico, buscamos (i) compreender algumas opções que Marx fez à luz da obra de Hegel, (ii) situar a descendência do materialismo marxiano, elaborada pela Escola de Frankfurt, aspecto quanto ao qual faremos breves apontamentos sobre seus direcionamentos e (iii) apresentar o desafio da trajetória de Hegel a Marx pelas lentes da Teoria Crítica, o que remete a apontamentos aos estudos organizacionais.

FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO (FE): ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

Como estudo do fenômeno do espírito desde que tomou *consciência-de-si*, para Vaz (2016, p. 11)⁴, a *FE* é a obra em que “Hegel pretende fazer da *Fenomenologia* o pórtico grandioso desse sistema que se apresenta orgulhosamente como Sistema da Ciência”, cuja “arquitetura” e “escritura desse texto surpreendem”. Segundo o autor, o que Hegel faz é pavimentar um caminho cujas estações podemos retomar no momento desejado. Nele estão descritas experiências unidas pelo discurso *dialético*, o que lhe confere um sentido de saber articulado. Ranieri (2017a) destaca que esse pano de fundo, sumarizado por Vaz (2016), é o constituidor da *ciência da experiência da consciência* hegeliana, em que se unem as *figuras da consciência* como os *momentos* sintéticos coroadores do percurso da apreensão científica⁵.

3 A escrita ensaística nos faculta cometer os ‘desvios’ próprios da escrita do espírito livre, que rechaça a rigidez disciplinar objetiva (Adorno, 2003). Como sabemos, esta é uma premissa que também está inclusa na forma da Teoria Crítica inaugurada por Max Horkheimer, no que lembramos o texto seminal da Escola de Frankfurt “Teoria tradicional e Teoria Crítica” (Horkheimer, 1937), e que se deu em grande parte a partir do estudo da obra e descendência hegeliana.

4 Este texto de 2016, do qual fazemos uso aqui, apresenta-se desdobrado mais amplamente em momento anterior, cuja leitura também fizemos para elaborar este trabalho, especialmente por Vaz (1981) centrar-se, naquela ocasião, na dialética do Senhor e Escravo de Hegel. Este primeiro texto é oriundo de uma exposição de Vaz para um curso extensionista ministrado em setembro de 1980 na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

5 É por articular a apresentação dessas figuras da experiência que Vaz (1981) lembra que o primeiro título da *FE* era justamente “Ciência da experiência da consciência”.

Trata-se de apreender sobre a morada da *consciência-de-si*, desbaratada na primeira parte da FE, na qual Hegel ensina sobre “uma experiência fundadora da cultura” recuperando a “história da Razão ou da Razão no trabalho da sua história” (Vaz, 1981, p. 8). Segundo Ranieri (2017a), numa análise mais detida este é um texto de sentido antropológico, pois a busca da *consciência-de-si* é, ao mesmo tempo, a procura da razão do homem na história. Assim, compreendemos que, ao passo que desdobra o seu saber, o ser humano desdobra-se a si mesmo, apresentando-se a ele, na medida do avançar do conhecimento, a sua própria humanidade.

Falar em “Ciência da experiência da consciência” tem, portanto, um sentido bifronte. Uma face é *histórica*, a qual podemos associar a *Bildung*⁶ enquanto formação experiencial significativa do Espírito, cujo movimento de uma época se associa a outras numa dinâmica constante de mudança. De outro lado está uma face *dialética*, de caráter imanente, pelo fato de as figuras representativas desse movimento serem anacrônicas e apresentadas no discurso conforme uma sequência experiencial lógica, conduzida ao momento científico fundador do “Saber absoluto” (Vaz, 2016, p. 12). Este, compreendido também como unidade entre o sujeito e o objeto. Portanto, o que Hegel demonstra e apresenta (*Darstellung*) é o vagar do Espírito humano pelo reconhecimento ao longo da história, no qual a luta entre senhor e escravo é a figura mais representativa da tessitura desse caminho contraditório em busca da liberdade.

Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano da aparição ou do fenômeno ao qual tem acesso o olhar do Filósofo (o *para-nós* na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto (Vaz, 1981, p. 11).

Na descrição experiencial desse *Espírito*, tanto na definição de Hegel como na de Marx, o jogo dialético passa a se apresentar como estrutura da realidade, resguardando-se, obviamente, as distinções conceituais entre ambos os filósofos. A dialética hegeliana é definida mais precisamente como uma descrição da estrutura do Ser, de sua realização e aparecimento. Para Hegel, um Ser ontologicamente dialético significa que ele é uma totalidade, estando, portanto, nele implicadas a identidade e a negatividade (Lefebvre, 1983).

⁶ Mais tarde, para a Teoria Crítica, haverá uma associação de *Bildung* à formação cultural ou experiência formativa. Cabe lembrar também que, no alemão, há uma distinção até mesmo etimológica entre formação e cultura. A formação (*Bildung*) está relacionada a uma profundidade de sentimentos, mergulho nos livros e formação da própria personalidade, enquanto a cultura (*Kultur*) está delimitada a produtos humanos, como obras de arte ou livros, que expressam a individualidade de um povo (Souza, 2000; Elias, 2011).

Para Llanos (1988), Hegel retoma a palavra dialética em sentido favorável, numa oposição a Kant, tornando o método dialético uma forma de pensar de contornos revolucionários. Apesar disso, em sua lógica idealista, a dialética termina por desempenhar um papel univocamente positivo, em que o real, posto pelo ideal e tomado sempre como abstrato, precisa aparecer de modo que se negue a si mesmo, pois se apresenta como realidade morta e esvaziada de sua própria substância (Ferrater Mora, 1991).

Ainda que a lógica dialética hegeliana, qualificada por Adorno (2009a) como sem linguagem – com atenção ao primado do sujeito e agindo em busca da síntese –, na base de sua dialética há uma ontologia do real, que se assenta “numa vontade de salvação da própria realidade no que tenha de positivo racional” (Ferrater Mora, 1991, p. 108). Afinal, para Hegel interessa a realidade realizada ou efetiva, aquela que foi mediada pela dialética. Lefebvre e Guterman (2011, p. 39)⁷ assinalam que Hegel mantém as leis da dialética num “esquema triangular fechado”, estabelecendo uma “síntese que conserva integralmente os contrários” e se estabelece rigidamente sobre tese e antítese, num “círculo fechado” dentro do “sistema”. Além disso, segundo os autores, Hegel preserva em sua dialética uma “construção especulativa”, uma “hierarquia imóvel” e uma “totalidade fechada”, além de uma negatividade apenas formal. No entanto, registramos que “a tríade ‘tese-antítese-síntese’, em geral erroneamente atribuída a Hegel”, é obra de Fichte, assim como a noção de “intuição intelectual”, da qual Hegel também se utiliza (Inwood, 1997, p. 23).

No contar da experiência humana, a dialética hegeliana opera por um movimento de preenchimento de categorias cujo único conteúdo possível para fazê-lo corresponde ao próprio movimento interno do momento histórico em questão. Esse movimento de produzir conhecimento torna a ciência (*Wissenschaft*) um “sistema quando estas partes distintas se articulam num todo de conhecimento, (...) mas [que] não estariam aí se a necessidade de respostas às suas perguntas não se fizesse presente enquanto carência remetida ao todo” (Ranieri, 2017b, p. 1). Mas, o fato de haver articulação interna em um sistema, chamado por Hegel de Ciência, não quer dizer da sua inteligibilidade imediata, mas da sua lógica intrínseca e da hierarquia desse todo, que se justifica na sua unidade.

⁷ Originalmente dos anos 1930, esse texto aparece destacado na edição brasileira como dos mais criativos e polêmicos escritos sobre a dialética materialista, com afirmações que contraditam com leituras de muitos marxistas e hegelianos num debate em que o consenso é conhecidamente escasso. A respeito da discussão entre os próprios hegelianos sobre a natureza fechada ou aberta, necessária ou de liberdade do sistema filosófico de Hegel, também podemos atentar ao capítulo “Hegel e o sistema da dialética”, de Thadeu Weber (1993, p. 15-45).

Unido a certo diagnóstico do presente, Hegel desafia o “devir do saber” ou *werdende Wissen* (Vaz, 2016, p. 12), o que se refere a um enfrentamento com a ideia de Kant da não historicidade de sujeito e fenômeno. Hegel qualifica o sujeito como abstrato que se isola, havendo necessidade de aparecer a si próprio, sendo, então, o responsável pela tradução do conteúdo do objeto a partir da experiência da consciência. A fenomenologia como a própria relação entre experiência e consciência, experiência e conteúdo – absorção do conteúdo da experiência pela consciência – afasta-se da compreensão de Kant, para quem o próprio sujeito se faz objeto na medida em que ele progride.

Hegel utiliza o conceito de *Scheinen* no sentido de aparecer ou refletir, de modo a referir a experimentação, pelo sujeito, da certeza da verdade do objeto ou apenas da tomada de consciência desse saber, categorizado como certeza sensível: o lugar da “consciência ingênua, quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição no aqui e no agora do espaço e do tempo do mundo.” (Vaz, 1981, p. 14). O sentido do aparecer relaciona-se com espelhamento, o que também justifica o fato da filosofia de Hegel ser denominada *filosofia especulativa*. Significa que Hegel anuncia sua própria filosofia, objeto de tantos questionamentos e diferentes interpretações, devidos à suas dificuldades, como algo que pode estar ao alcance do conhecimento comum. Existe o apontamento a uma possibilidade de que pelo senso comum é possível encontrar a essência quando o Entendimento no nível da certeza sensível vai à reflexão (*Scheinen*).

Na relação sujeito-objeto do conhecimento, a verdade de um alimenta a certeza do outro. Este é o dado que permite a transição da *certeza sensível* para a *percepção*, e dela para a *verdade da certeza de si mesmo*. Trata-se de um caminho teleológico primário, em que a consciência abarca a natureza, num primeiro momento, conhecendo as singularidades naturais – e nomeá-las é fundamental para a percepção – e, “ao mesmo tempo, a objetividade da nomeação volta para a subjetividade, objetivando o próprio conhecimento de quem nomeia” (Ranieri, 2017a). Para Hegel, é no processo que reside a verdade, não havendo uma verdade absoluta e última quando ainda não se percorreu todo o caminho da construção do conhecimento. A consciência do espírito precisa mediar com os diferentes níveis de consciência mantendo aquilo que superou (*Aufhebung*). Neste processo, existe uma fundamental carga materialista, que já nos lembra o Marx que vem depois.

Vaz (1981, p. 15) acrescenta que a dissolução da certeza sensível exige ir além da experiência imediata em direção à plena explicitação da consciência ou “verdade da certeza de si mesmo”, o que demanda perpassar pela “percepção” da coisa “abstrata”, cujo conteúdo precisa ser a incorporação de sua descrição no concreto. Ao passo que o sujeito sabe somente de si mesmo, a certeza sensível é o momento do entendimento. Quando é capaz de compreender o ser exterior, a percepção passa a ser outro momento, mais elevado. Assim, a verdade da certeza de si mesmo é saber que o ser exterior é tanto um ser inanimado que não tem consciência, como um ser que não é capaz de fazer no outro tudo aquilo que o outro consciente faz nele.

Um exemplo de certeza sensível é a análise da natureza a partir da religião. O estudo científico filosófico pode conferir um conteúdo conceitual à religião, mas o contrário não é possível, visto o embasamento religioso ser algo valorativo. Valores não necessariamente são algo conceitual e, por conseguinte, científico. Hegel (2016, p. 66) lembra que “os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica só se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria correntes do senso comum, mas um conhecimento cultivado e completo”.

Assim, dizer que se conhece algo sem ter percorrido o caminho para o *Saber absoluto* é enganar-se, pois na construção do conhecimento deve-se atentar à inadequação da certeza, compreendendo essa construção como um processo demorado. O caminho do Entendimento da razão perpassa pela constatação do próprio sujeito sobre seu limite, o que está no plano do Entendimento, até mesmo o empírico, necessário para resolver questões do cotidiano. A insuficiência do Entendimento percebida enquanto paralisia do empírico está presente em algumas ciências da atualidade.

A progressão deste processo para o Saber absoluto, Hegel trata no terceiro capítulo da “Força e Entendimento, a aparição e o mundo suprassensível”. Este é, segundo Vaz (1981), um dos mais difíceis capítulos da *FE*. Por se tratar de uma defesa da necessidade dialética à compreensão das categorias do Entendimento, tomadas de modo mecanicista por Kant. Para a ruptura desse constructo imóvel, Hegel propõe a figura do *ser outro* ou *mundo sensível*, marcado pelo “caráter do negativo” devendo seu *em-si* ser suprimido para formar a “identidade concreta da consciência consigo mesma”. Segundo Hegel (2016, p. 41), “a força portentosa do negativo” reside na “energia do pensar, do puro Eu”.

A este ponto do movimento, a *consciência-de-si* é apresentada como a consciência do mundo exterior, onde o desejo é a figura que “a *consciência-de-si* assume na sua certeza de ser a verdade do mundo”. O desejo padeceria de um “‘mau infinito’ no qual o objeto ressurgue sempre na sua independência para que uma nova satisfação tenha lugar” (Vaz, 1981, p. 16). Mas, “a *consciência-de-si* alcança a sua satisfação somente numa outra *consciência-de-si*” (Vaz, 1981, p. 17). Nesta passagem da dialética do desejo para a do reconhecimento, Hegel rememora os passos do homem ocidental na dialética da história para justificar o seu destino como civilização da Razão. Vaz (2016) acentua que a rememoração é o caminho fundamental para a cultura (*Bildung*).

Passam a figurar neste momento as estruturas da intersubjetividade:

o próprio mundo humano como lugar privilegiado das experiências mais significativas que assinalam o itinerário da *Fenomenologia* (...). O caminho para a ciência deve penetrar na significação das iniciativas de cultura que traçaram a figura do mundo histórico colocado sob o signo da própria ciência e que nela deve decifrar o seu destino. (Vaz, 1981, p. 18)

Como a substância do Saber absoluto ou “pedra angular do sistema hegeliano” o *Espírito* é aquele que participa ativamente das “experiências da consciência a situações históricas efetivas” (Vaz, 1981, p. 18). É por isto que a construção de Hegel é também uma teoria do reconhecimento, sobre o que avançaremos adiante.

A APROPRIAÇÃO DE MARX

Ao passo que a *FE* de Hegel trata da exposição interna da lógica de como a consciência se constitui enquanto saber humano, *O Capital* de Marx trata da composição da economia de um momento histórico a partir das categorias fundamentais da sociedade de troca – valor e capital. Marx afasta-se de definições teleológicas, por conseguinte, do desenho de um modelo, pois isto não é possível sustentar pela herança crítica da base hegeliana que elegeu para o desdobramento do seu objeto. Trata-se de tomar a ciência enquanto exposição (*Darstellung*), em que, na sua composição, a hierarquia dos acontecimentos sociais é levada em conta, ao mesmo tempo em que o Saber absoluto está sempre unido no próprio processo descritivo.

Para Hegel não cabe um engessamento terminológico e sim o desdobramento das categorias⁸. E, nisto, auxilia Marx ao atribuir ao movimento e ao próprio discurso científico

⁸ Ranieri (2017b) observa que a sociologia faz um engessamento terminológico e transforma o que é social em sociológico. Na verdade, um fato social, como um fato sociológico, permite adotar um modelo para enfrentar a ‘coisa’. Entretanto, na visão de ciência, tanto para Hegel quanto para Marx, o fato de se extinguir esse

um sentido, apresentando sua necessidade interna e recuperando seus passos, fazendo com que este atue em uma pavimentação muito precisa do drama social de seu tempo. Marx toma criticamente os pressupostos hegelianos para sua elaboração dando sentido ao próprio significado de categoria ao operar um controle do ponto de vista de sua contradição interna, o que vemos, de modo especial nas primeiras seções d'*O Capital*, quando descreve a categoria *valor* enquanto processo social total (Ranieri, 2017a). Aqui, lembramos uma das teses importantes de Marx nesse terreno, que foi afirmar que as categorias não são apenas recursos lógicos ou linguísticos, ou então, malabarismos do espírito, “mas formas de modos de ser, determinações de existência” (Marx, 1982, p. 18), isto é, possuem bases históricas e materiais.

Nesse sentido, a filosofia de Hegel é, também, uma filosofia de um tempo preciso, em que até mesmo na dinâmica interna de sua obra se utiliza de categorias que se equivalem, em momentos diferentes do texto, expressando graus de significados distintos. Sua filosofia nunca é, portanto, uma coisa exata. E quebrar o mito da impenetrabilidade da sua obra implica entender que, ao mesmo tempo em que Hegel está falando de maneira complexa e rebuscada, muitas vezes, está se referindo a coisas simples do cotidiano humano. Na leitura de Inwood (1997, p. 25),

o sentido que Hegel atribui a uma palavra nunca está dissociado de seu uso ordinário ou anterior uso filosófico. Com frequência, ele enxerga uma conexão entre a (real ou suposta) etimologia de uma palavra, indicando o seu (real ou suposto) uso pretérito e o sentido que lhe atribui.

Isso pode ser percebido ao operarmos uma aproximação entre Hegel e Marx. Segundo Ranieri (2017b), este lugar diferente das categorias em cada autor pode ser exemplificado pelo uso da categoria *Ser*. Para Marx, o *Ser* vai ser a estrutura última para uma interpretação materialista, enquanto para Hegel *Ser* tem lugar de algo imediato. Marx o utiliza como abstração, cuja especificidade tem um conteúdo semelhante a Hegel, mas a maneira como se constrói a identidade é diferente entre eles.

No âmbito geral, as duas leituras são ontológicas, de elementos que dizem respeito à sociabilidade, mas Hegel e Marx utilizam categorias e elementos diferentes para falar da mesma coisa ou o contrário, dependendo do objeto investigado. Ainda assim, a lógica de preenchimento é semelhante, pois o fundamento de Marx está na objetividade de Hegel, quem

engessamento é o que leva ao pensar pelo desdobramento das categorias, dando margem à descrição de como acontece a própria constituição de forças a partir de como o objeto se coloca. Portanto, entender *O Capital* a partir de uma análise puramente sociológica, enquanto modelo, é algo que não nos auxilia, visto a sua composição complexa.

fez uma exposição em termos da conexão entre conteúdo, razão e exposição científica, para mostrar como a ciência se comporta em sua própria instrumentalização.

Assim, *FE* é uma obra em que Hegel nos ensina os fundamentos científicos para o contínuo preenchimento de categorias, demonstrando o caminho para verbalização de um problema, cuja exposição lógica permite desarticular os fundamentos de uma sociedade. No circuito da análise dialética de Hegel, ainda que como sistema fechado, há consciência da mudança possível diante do movimento do real, onde o sujeito racional avalia as contingências e age sobre elas. A contingência integra a própria dimensão do sistema, o que, no entanto, não significa que Hegel considerava as contingências completamente controláveis. Em Marx encontramos o elemento da contingência na subjetividade. A síntese encontrada, por sua vez, é o elemento da dialética hegeliana que expressa o preenchimento categorial em termos históricos, em que as figuras são os momentos de concentração da síntese histórica. Marx se utiliza disso na descrição das formas do capital, bem como na sua relação forma e valor. A alteração das formas obedece ao elemento da contingência.

Evidentemente, também como parte integrante do desdobramento da coisa, objeto de uma investigação categorial profunda, no deslindar da complexidade do presente em questão está inclusa a subjetividade do autor. O escritor de uma obra jamais pode se colocar de fora do seu momento histórico. Por isso, as impressões que retrata integram, além dos acontecimentos históricos de sua produção, o seu próprio drama existencial. Portanto, autor e obra, tempo e ciência, enfim, geral e particular, são esferas intimamente conectadas.

No caso de Marx, não alheio a essas determinações, esse deslindar dos fundamentos de uma época (*Darstellung*) correspondeu ao desvendar do percurso da sociedade industrial capitalista, abrindo ao mundo seus desdobramentos. A plena consciência e aprimoramento da razão de um tempo incorporada à esfera de sua própria existência justifica sobremaneira a incursão realizada para abarcar sua obra, a começar pela compreensão do método do *materialismo histórico e dialético*. A operação de Marx revela uma capacidade de abstração inerente à *Wissenschaft*. É uma capacidade de abstrair os sentidos particulares do ser outro, exterior, e que é componente da própria subjetividade e, ao assim ser, a sua capacidade de abstração vai aumentar e vai voltar para a realidade exterior do ponto de vista de concebê-la enquanto a sua unidade interna, daquilo que é a sua operação causal. O alçar deste processo

implica o que Hegel define como determinação da reflexão. Como teoria da reflexão, a *FE* ancora a realidade do ponto de vista de nomeá-la enquanto conhecer na sua particularidade.

Representante de um marxismo *não ortodoxo*, Alfred Schmidt trouxe para a análise da filosofia uma compreensão precisa da perspectiva metodológica de Marx ao descrever o movimento “progressivo-regressivo”, termos atribuídos ao marxismo de Lefebvre e Sartre:

O avanço subjetivo do conhecimento, em relação ao seu conteúdo, é objetivamente um retrocesso (...). O avançar da filosofia é um retroceder a fim de lhe colocar fundamentos, por meio do que só resultaria que aquilo com que se começou não é algo aceito por pura arbitrariedade, mas representa, de fato, por um lado, a verdade e, por outro, a primeira verdade (Schmidt, 1973, p. 74-75).

Trata-se, portanto, para o autor, de observarmos o que é *real e concreto*, como nos disse Marx, descrevendo os conceitos em seu movimento histórico e os apresentando como um processo de conhecimento que tem um ponto de partida – a mercadoria – e um resultado – a dominação total provocada pelos fatos imediatos.

TEORIA CRÍTICA: A DESCENDÊNCIA HEGELIANO-MARXISTA

Há distintas escolas que constituem o hegelianismo, cada qual buscando interpretá-lo, havendo leituras desde o lado da direita como de um hegelianismo de esquerda. As nuances variam muito por se tratar de dois extremos que seguem linhagens de pensamento que vão do existencialismo à fenomenologia até o marxismo e a Teoria Crítica. Em meio a este inventário, muito bem sumarizado por Sinnerbrink (2017), aparecem os movimentos hegelianos e anti-hegelianos, cujas versões compreendem matizes que auxiliam na compreensão dos conceitos principais de Hegel, demonstrando uma tessitura científica necessária ao avanço do pensamento de um tempo.

Embora não devamos descartar as visões de autores como Sartre, Beauvoir, Hyppolite e Merleau-Ponty, representantes da corrente francesa, destacados por Sinnerbrink (2017), entendemos que a busca por uma interpretação crítica de Hegel perpassa pela apropriação dos seus temas feita pela Teoria Crítica alemã. O empreendimento que Hegel faz na *FE*, de caráter idealista, podemos analisar como condutor do espaço para a teoria social e não meramente como um idealismo rígido, excessivamente empobrecedor. Até porque Marx capturou elementos materialistas de Hegel para alcançar a interpretação d’*O Capital*, aprendendo de Hegel sobre o esfaltar-se da consciência, num caminho que vai desde a experiência sensível até o Saber absoluto, envolto a um processo demarcado por mediações.

Na compreensão do movimento do espírito, Hegel considera que o verdadeiro problema a ser desdobrado trata da dialética do senhor e escravo. Aqui Hegel se coloca como sujeito histórico, também anunciando o advento do indivíduo na história do ocidente, onde “o tema do reconhecimento deve inaugurar o ciclo da *consciência-de-si* ou do sujeito no roteiro da *Fenomenologia*”. Então, é preciso que aquele “indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão, (...) – a ciência – passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo”, alcançando com isto a esfera do consenso racional ou existência política (Vaz, 1981, p. 20).

O duplicar da *consciência-de-si*, passo para o reconhecimento, encontra como primeira estação a necessidade de uma mediação recíproco-igualitária. Esta igualdade imediata, ainda abstrata, carrega uma desigualdade e uma distância entre indivíduo apenas consciente de si e o eu que vem depois, que se universalizará na sociedade política. O caminho para o reconhecimento carrega a exigência de supressão da desigualdade, o que Hegel apresenta na figura da “luta de vida ou de morte”, expressa na dialética do senhorio e da servidão (Vaz, 1981, p. 21).

Na luta de vida ou de morte figura a força da *consciência-de-si* para suplantar a imediatez da vida. Na luta pela liberdade corre-se o risco de vida. Mas, a desigualdade não pode ser enfrentada com a morte, pois o reconhecimento efetivo, igualitário, exige ultrapassar a imediatez da vida, ainda que de modo desigual. O senhor goza da liberdade ao estar do lado vencedor dessa luta e ao escravo resta apenas a conservação da própria vida, o que implica a sua sujeição ao senhor. O recuo possível ao escravo para manter a vida é a coisidade.

A relação do Senhorio e da Servidão é, para Hegel, um primeiro esboço de relação propriamente humana, uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma que surgira do movimento dialético que opôs a consciência a um objeto exterior (Vaz, 1981, p. 22).

Nessa desigualdade de termos, o escravo é a consciência que renunciou a seu *ser-para-si*, enquanto o senhor é consciência *para-si*, portanto, livre. Neste escravo, então, a *consciência-de-si* permanece encadeada ao ser da coisa, mas não mais na relação do desejo que tende à satisfação imediata, o que significa que a relação humanizante está restrita a satisfazer o senhor na relação do trabalho. Assim, Vaz (1981, p. 22) interpreta a dialética do senhor e escravo como uma luta “que se caracteriza pelo intercâmbio sucessivo da posição

dos extremos e do meio-termo”, onde o meio é o mundo como posto de modo unilateral, pois “o senhor não reconhece o escravo como outra *consciência-de-si*, mas como mediador da sua ação sobre o mundo”. A consciência que serve é a *verdade* da consciência independente. Ou seja, tudo aquilo que o senhor acredita é que precisa manter o escravo na sua escravidão, sendo isto a verdade para manter sua condição inalterada.

Assim, a tese do senhor se sobrepõe à antítese do escravo, de modo que a única síntese possível, que reside na luta de força entre esses dois opostos, é a prevalência do desejo do senhor. Como a mediação possível entre os dois opostos, o mundo trabalhado forma a consciência servil, que até mesmo se voluntariza pela retenção do desejo em busca de humanidade. Esse voluntariado é descrito por La Boétie (2017, p. 34), que deixa claro a premissa deste tipo de servidão: “gostaria apenas de compreender como é possível que tantos homens (...) tolerem, por vezes, um tirano sozinho; cujo poder de lesá-los depende apenas da vontade que têm de tolerá-lo; que não lhes faria mal algum se não preferissem sofrer a contradizê-lo”.

Contudo, em “tendo experimentado o temor e o tremor diante do Senhor absoluto – a Morte – e conservado, assim, o seu ser, a consciência servil entra agora para a escola da sabedoria. ‘O temor do Senhor é o início da sabedoria’” (Vaz, 1981, p. 22). Unido à disciplina do serviço o temor diante da morte, estes são elementos constituidores do caminho da negação para a consciência servil. Senhor e escravo são, para Hegel, figuras que designam momentos dialéticos entrelaçados, expositores da formação do indivíduo para o saber, que precisa apresentar-se como o fundamento do reconhecimento social universal, o que está inscrito na própria história da cultura do Ocidente.

Portanto, a dialética do senhor e do escravo é a parábola filosófica da *FE*, que retrata o caminho do indivíduo submetido à pulsão do desejo até a liberdade do que se universaliza pela reciprocidade do consenso racional. Esse trajeto do saber prossegue, para Hegel, no Estoicismo. Ao mesmo tempo em que na tradição grega dá-se a palavra ao homem livre na assembleia dos cidadãos, a *Polis* abriga em seu seio o trabalho escravo, com seres humanos reduzidos à condição de animais domésticos. Politicamente, a Grécia reconheceu o cidadão livre, lhe dando a palavra como cidadão, mas na esfera do trabalho há uma separação confinando homens à condição escrava, servindo meramente à produção de bens (Vaz, 1981).

Mas, Vaz ressalta o fato de Hegel ter entendido o princípio da pregação cristã, que encarna Deus na história, como o que confere uma inversão radical à relação senhor-escravo. Na relação anterior, o escravo se nadifica, pois tem medo da morte, do “dilaceramento absoluto” (Hegel, 2016 p. 41), sendo o finito da natureza aquilo que o apavora; porém, superada essa imediatidade, também é suplantado o medo da morte e escravo chega à *consciência-de-si*. Agora, o Cristo que se reduz a escravo mostra a ele sua ‘nacidade’ como algo em que “o signo da liberdade divina instaura um novo espaço de reconhecimento para além do consenso racional na sociedade política. Um novo caminho de liberdade se abre na história” (Vaz, 1981, p. 24). Hegel encontra-se no desafio de pensar esse cruzamento entre o tempo histórico do *logos* humano e o do *logos* divino, onde a revolução cristã da subjetividade abre uma dimensão infinitamente mais profunda da liberdade, e é ela que deverá compor-se com a razão política herdada da Grécia e de Roma, nos ensaios de sociedade que acompanham a história do Ocidente cristão. É esse o horizonte da reflexão hegeliana.

Nele, o tema do reconhecimento tem duas faces, uma fenomenológica e outra sistemática. A primeira face é a que interessa quando Hegel “descreve o processo de formação histórico-dialética do indivíduo para tornar-se sujeito de um Saber capaz de fundar o reconhecimento universal” (Vaz, 1981, p. 25-26). Aqui, a história pode ser pensada como progresso e liberdade, o que se manifesta utópico em contraste à dialética do senhor e escravo. Essa utopia que mostra da inviabilidade da existência para estabelecer o consenso racional é a temática que se transforma em aporia na *Dialética do esclarecimento (DE)*, obra fundamental do ideário programático da Teoria Crítica, que mudaria para sempre a compreensão da sociedade moderna, causando novas interpretações do ponto de vista crítico explorados, hoje em diferentes áreas de pesquisa.

Entre senhor e escravo não há síntese: a Odisseia continua

Horkheimer e Adorno (1969) se perguntaram por que a humanidade, que os préstimos iluministas da razão e da ciência prometeram emancipar, ao invés de caminhar em direção a um estado humano, dá cada vez mais mostras de uma queda “em uma nova espécie de barbárie”. Assim, numa dimensão dialógica com a dialética do senhor e escravo de Hegel, defendem a tese de que a racionalidade e sua expressão maior, a ciência, no afã de liquidar implacavelmente os mitos, terminou por recair numa nova forma de mitologia. É o que

Horkheimer e Adorno apontam no drama de Ulisses, personagem central da *Odisseia* de Homero, cuja racionalidade – que os autores veem como protótipo da razão moderna – fundase na astúcia de lograr a natureza externa para se autoconservar. Mas a dialética deste logro atinge também a própria natureza interna de Ulisses enquanto homem. Ilustrativo disso é a travessia do mar amarrado ao mastro de seu barco para ouvir o canto das sereias⁹, meio de não sucumbir aos encantos destas no fundo de suas águas, o que ilustrativamente significa que Ulisses desfruta da arte, mas renuncia à sua liberdade.

A dialética de Ulisses é exercida, portanto, sob o primado da autoconservação (*Selbsterhaltung*), cujo caráter compulsivo explica sua conspiração contra tudo que lhe é exterior, num processo de abstração problemático. Isso pois o homem compromete sua própria natureza quando, na sociedade burguesa plenamente desenvolvida, torna-se um “Ninguém” – nome pelo qual Ulisses se identifica para ludibriar o ciclope Polifemo (Fraga, 2007). Então, nulificado através de um jogo de adaptação da linguagem e reduzido a esquemas quantitativos calcados na abstração da mera lógica, nega sua singularidade em nome de uma conservação precária. A manipulação técnica da natureza para sua sobrevivência cobra-lhe, em contraface, um sacrifício repressivo sobre os instintos que não raro retorna sob a figura da barbárie – por exemplo, a guerra. A entrada na barbárie é o preço que se paga pela submissão desmedida à racionalidade instrumental.

Não por acaso o enredo de interpretação filosófico-literária que abre o livro chega ao seu final com um capítulo dedicado ao antissemitismo, figura peculiar do espírito nazista. É na análise do comportamento preconceituoso – como o antissemitismo –, sustentador de valores morais que negam a possibilidade de mera existência do outro ou, como Adorno (2009a) dirá mais tarde em *Dialética Negativa*, do “não idêntico”, que se encontra a motivação fundamental, para ambos, da realização de estudos que levam a caracterizar um novo tipo antropológico de homem. Este se reproduz numa sociedade cujas bases sociais conferem origem e espaço de expressão ao fascismo. Adorno (2009b, p. 62) afirma que, “o agitador fascista relaciona-se com ideias democráticas como forças vivas e apenas tem a possibilidade de triunfar se as distorce para seus próprios fins”. Vulneráveis à propaganda antidemocrática, os “fascistas em potencial” seriam capazes de revelar claramente as forças de personalidade e elementos em comum que favorecem a ascensão da intolerância.

⁹ Para conhecer mais sobre o uso do “canto das Sereias” enquanto metáfora que interpreta o universo das instituições – no caso, as do terceiro setor – vale a visita à obra organizada por Carlos Montão (2014).

Conectando a Hegel, esta leitura que a Teoria Crítica alçou, também pelas bases marxianas (reforçando-as ou contestando-as), notamos que a luta pelo reconhecimento no mundo moderno, toda vez que tensionada, revela-se uma luta entre opostos que assim se mantém pela insistência da presença da dominação, ministrada, por um lado, pelo *logos* humano e, por outro, pelo divino. A luta pela manutenção da vida humana, enquanto a prioridade do não sofrimento se torna um esforço mediado de instante a instante. Cada momento histórico apresenta suas figuras representativas de embates próprios, onde se revela vencedora a parte detentora das determinações materiais. Mais precisamente no que tange à compreensão do antissemitismo, elaborada por Adorno e Horkheimer (1997), à luz de Hegel, poderemos qualificar esta manifestação como uma certa ‘razão da certeza sensível de uma das épocas mais obscuras da humanidade’.

No entanto, a dialética hegeliana também contém pressupostos que Adorno (2009a) irá contestar firmemente, em especial no que concerne aos conceitos de sistema e identidade. Hegel declarou que:

o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser de si mesmo (Hegel, 1992, p. 31).

Para Hegel esse fim está pressuposto desde o começo como essência que preside e converte a si o próprio processo. Por isso, uma lógica que se autopõe como princípio, que se desdobra na diferença e que a converte de novo à sua identidade. A *Dialética negativa (DN)* de Adorno, já em sua primeira linha, inscreve-se como discrepante e como uma crítica radical à dialética sistêmica presente na tradição filosófica e em Hegel. Adorno entende que Hegel sufoca a individualidade no princípio de identidade que a *Ideia* opera no sistema do todo. Por isso Adorno (1992, p. 42) declarou, contra a tese hegeliana supracitada, que “o todo é o não verdadeiro”, e articulou sua filosofia negativa partindo da primazia do objeto, pensando com o conceito para além do conceito como uma forma de resistir ao caráter sistematizante do idealismo hegeliano, contra o que preconizou o conceito decisivo de não idêntico (*Nichtidentische*). Obviamente, *DE* e *DN* são dois empreendimentos teóricos que exigem exploração mais profunda para compreendermos a tradução do pensamento hegeliano e, também, do pensamento marxista, realizando as possíveis aproximações e distinções.

Contudo, do que tiramos de lição para este momento em termos de estudos organizacionais é o necessário debate sobre a dominação que serve ao jogo capitalista. Sempre capitaneado pelas forças dos detentores dos meios de produção, a submissão do escravo pelo Senhor continua a cercear a vida dos trabalhadores. É quando sucumbem ao canto das sereias na ilusão de algum reconhecimento possível – está aí a razão do forte e atendido apelo a termos como empreendedorismo ou meritocracia –, que se constitui como um recuo possível dentro da verdade anunciada pelo sistema. A alternativa fora do sistema, *antissistema*, como diria Adorno (2009a) passaria pela negação desta relação pelo escravo, elaborando-se como *Outro*, possuidor de uma *consciência-de-si* que lhe permite estabelecer uma relação com o mundo, distinta daquela imposta.

Mas a negação da consciência servil tem alguns entraves, como ter de enfrentar o temor da morte – diga-se, a imersão no universo do *lumpen proletariado*, sem possibilidades de ascensão. Inúmeros projetos de organizações sociais, cooperativas, associações, entre outros, têm enfrentado essa realidade sem sucesso. Isso pois, à realidade desse indivíduo, politicamente reconhecido como cidadão livre desde a Grécia antiga, carece a leitura de que, desde aqueles tempos, a liberdade se mantinha sob o conceito de uma escravidão naturalizada.

O pensar sobre o patamar em que atuam as organizações hoje requer, portanto, que façamos uma interpretação filosófica dos condicionamentos históricos e sociais sob as quais foram edificadas. Sob pena de que, através delas possamos naturalizar a atuação tirânica de um indivíduo mandante, tolerado por não haver capacidade – objetiva e subjetiva – para que seja enfrentado. Preencher temáticas correlatas à dominação requer voltar à história humana de modo singular, percebendo que entraves fazem parte desse “dilema de Sísifo”. Trata-se de perseguir o que Hegel preconizou como *experiência*, também assim traduzida:

A experiência é o caminho que conduz a consciência humana da imediatidade da certeza sensível, do isto, aqui e agora, ao saber absoluto, definido como a verdade que se sabe idêntica à sua certeza. Mas isso de tal maneira, que a experiência não só é o caminho, mas também o próprio caminhar (Müller, 1967. p. 147-148).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No tocante às elaborações do pensamento de Hegel, bem como as derivações de Marx e da Teoria Crítica, cabe registrar algumas impressões a partir dos apontamentos realizados.

Primeiramente, com relação a questões em que cada vertente consegue avançar, com e para além de Hegel, é algo que ainda cabe explorar, pelo menos no que tange a estudos específicos, como em organizações. O fato que cabe registrar é que buscar absorver dos autores precedentes, clássicos do pensamento filosófico e social, aquilo que de melhor possam ofertar em termos de conhecimento para, então, buscar interpretar o tempo presente é tarefa constante. Para tanto, é preciso atentar ao que Hegel (2016, p. 70) chamou de *Saber absoluto*, não reivindicando para o conhecimento a correção do estado de natureza, pois “essa correção nos levaria, de fato, aonde antes estávamos”. O absoluto não pode ser capturado, pois anda sempre junto.

Demarcamos a importância da Escola de Frankfurt ou Teoria Crítica, nas figuras de Adorno e Horkheimer, como atualizadores do marxismo pela ótica heterodoxa. Estes autores da Teoria Crítica, afinados a Marx estavam, por conseguinte, também em conexão com Hegel, cuja proximidade nos impressiona e motiva à imersão, especialmente, nas duas produções exemplificadas. A primeira obra, *DE* (Adorno e Horkheimer, 1997; 1969), pressupõe proximidade com o pensamento hegeliano pela genial apropriação da dialética do senhor e do escravo em Hegel, que sumarizamos, a critério de Entendimento, à luz das interpretações do autor original. Da segunda obra, a *DN*, ressaltamos o debate estabelecido por Adorno (2009a) com relação à Hegel acerca da identidade e a oposição de Adorno quanto ao conceito de sistema.

Observamos que naquilo que se refere às conexões possíveis a partir de Hegel, há quem diga que Adorno é mais complexo, em sua teoria, do que Hegel. No entanto, se em Hegel, para quem “o todo é o verdadeiro”, não se torna possível a compreensão de uma das facetas de seu sistema, todo o sistema hegeliano passa a ser comprometido. Inversamente, para a compreensão de Adorno parece ser viável ensaiar um entendimento em etapas distintas, de modo fragmentário. Disto concluímos que cada autor, em sua obra, permanece em análise imanente tanto em seu conteúdo como na forma, não cabendo destoarmos da compreensão epistêmico-metodológica interna para apreender os seus escritos. O mesmo se aplica a Marx, quando lembrado o procedimento progressivo-regressivo.

Contudo, as dificuldades às quais nos remete um autor do porte de Hegel nos inscrevem, dialeticamente, para um novo início a partir deste fim, que é, portanto, um fim provisório. Ele assim se mostra, sobretudo, pelo fato de estar alocado em uma tentativa de

compreensão de pequena parte deste autor tão grande. Embora possamos não ter saído da esfera da certeza sensível, sem dúvida, estas são linhas que, trazidas ao âmbito dos estudos organizacionais, também abrem para diagnósticos mais precisos da atualidade. Ou resgatam falas já acontecidas e que continuam necessárias, visto a repetição da história.

Sobretudo, rememorar é fundamental à construção de outras culturas, práticas ou procedimentos que enfrentem espaços engessados. Afinal, para mantermo-nos vivos em quaisquer espaços, a constatação socrática da ignorância precisa se tornar presente para avanços, teóricos e em termos de *práxis* social. Isso, também a exemplo da célebre frase de Einstein – “a mente que se abre a uma nova ideia jamais volta ao seu tamanho original” – nos reforça a certeza de insatisfação espiritual, que se transforma em um ímpeto que deve nos mover ao embate com novos conhecimentos. Por que nessa dialética entre senhor e escravo não há síntese: a Odisseia continua, ela sendo encenada em espaços empresariais ou estatais, públicos ou privados, sociais ou individuais.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009a.
- ADORNO, T. W. **Escritos sociológicos II**. v. 1. Madrid: Akal, 2009b. (Obra Completa, 9/1).
- ADORNO, T. W. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, T. W. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2003.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 6. reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- ELIAS, N. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1.
- FERRATER MORA, J. **Dicionário de Filosofia**: edição abreviada. Lisboa: Dom Quixote, 1991.
- FRAGA, P. D. Autoconservação e sacrifício: o drama prototípico de Ulisses como dominação da natureza. In: POMMER, A.; FRAGA, P. D.; SCHNEIDER, P. R. (Orgs.). **Filosofia e crítica**: Festschrift dos 50 anos do Curso de Filosofia da Unijuí. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007. p. 421-446.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Ed. Universitária São Francisco, 2016.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992. v. 1.

- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Dialektik der Aufklärung**: Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969. S. 8-336. (Gesammelte Schriften, Bd. 3).
- HORKHEIMER, M. **Traditionelle und kritische Theorie**. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, J. VI, S. 254-294, 1937.
- INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. (Dicionários de filósofos).
- LA BOÉTIE, E. **Discurso sobre a servidão voluntária**. São Paulo: Edipro, 2017.
- LEFEBVRE, H. **Lógica formal/lógica dialética**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- LEFEBVRE, H.; GUTERMAN, N. Introdução. In: LENIN, W. I. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. p. 7-92.
- LLANOS, A. **Introdução à dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- MARX, K. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os Economistas).
- MONTÃO, C. (Org.). **O canto da Sereia**: crítica à ideologia e aos projetos do “Terceiro Setor”. São Paulo: Cortez, 2014.
- MÜLLER, M. L. A experiência, caminho para a verdade? *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XVII, n. 66, p. 146-177, abr./jun, 1967.
- RANIERI, J. **Notas da aula**. Campinas, 2017a.
- RANIERI, J. **Ressonâncias da ciência (Wissenschaft) hegeliana na produção teórica de Karl Marx**: abstração, trabalho e crítica da Economia política. Concurso, 2017 (Provimento de professor titular). Universidade Estadual de Campinas, Campinas: São Paulo, 2017b.
- SCHMIDT, A. **Historia y estructura**: crítica del estructuralismo marxista. Madrid: Alberto Corazón, 1973.
- SINNERBRINK, R. **Hegelianismo**. Petrópolis: Vozes, 2017. (Série Pensamento Moderno).
- SOUZA, J. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Ed. UnB, 2000.
- VAZ, H. C. L. Apresentação: a significação da *Fenomenologia do espírito*. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Ed. Universitária São Francisco, 2016. p. 11-22.
- VAZ, H. C. L. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. **Síntese - Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.

WEBER, T. **Hegel**: liberdade, Estado e história. Petrópolis: Vozes, 1993.

Submetido em 21/08/2024
Aprovado em 16/09/2024