

# DOMINAÇÃO E IDEOLOGIA: HEGEL<sup>1</sup>

*DOMINATION AND IDEOLOGY: HEGEL*

**Miroslav Milovic<sup>2</sup>**

*In memoriam*

---

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v2i2>

---

O mundo atual, o mundo global, é um delírio hegeliano. Tudo o que queremos aqui, neste primeiro ensaio, é explicar essa afirmação. O mundo global poderia também ser tematizado como produto, ou melhor, como consequência da modernidade. Por isso a nossa questão sobre Hegel e a globalização poderia ser colocada como a questão sobre a relação entre Hegel e a modernidade. Uma das teses de discussão será que a filosofia de Hegel articula a essência da modernidade filosófica e social.

A modernidade se dá em vários aspectos: ela é a transformação da comunidade tradicional nos âmbitos da cultura, economia, política etc. Aqui nos interessa a modernidade filosófica. Podemos seguir a sugestão de Hegel de que a filosofia moderna começa com Descartes e com a afirmação da autoridade do nosso próprio pensamento, ou seja, em lugar de seguir o mundo objetivo e procurar as soluções dentro da metafísica da objetividade o pensamento moderno procura a certeza dentro da sua própria estrutura. O nosso pensamento é o novo fundamento. Com isso Descartes abre a perspectiva da moderna metafísica da subjetividade.

No entanto Descartes ainda é, neste sentido, realista, pois acredita no mundo objetivo e pergunta-se como mostrar a existência deste mundo. Assim, ele chega até a ciência, ao verdadeiro conhecimento sobre o mundo, à ciência que representa o mundo – e este é o aspecto cartesiano que Husserl vai questionar dentro da discussão sobre a profunda crise da modernidade.

Mas o que nos interessa aqui é o fato de que Descartes fica, no sentido realista, circunscrito à relação entre sujeito e objeto, e é isso que Kant irá posteriormente criticar no sentido do dogmatismo cartesiano. Kant acredita que Descartes, ao afirmar o sujeito, não está afirmando o sujeito constitutivo precisamente porque o sujeito cartesiano não precisa constituir nada, a não ser colocar as condições do verdadeiro conhecimento. Aqui poderíamos dizer que toda a força do idealismo alemão está contida na indagação acerca de como, e se, poderíamos pensar o sujeito constitutivo. Hegel também está ao lado dessa perspectiva da questão.

Todavia Hegel alega que Kant, ao afirmar o sujeito constitutivo, ainda permaneceu dentro da relação cartesiana entre sujeito e objeto que se propunha criticar, pois o sujeito kantiano, assim como o cartesiano, ainda está fora do objeto. Hegel defende que essa posição não afirma a verdadeira perspectiva do sujeito, qual seja a possibilidade deste realizar-se no mundo e, desse

---

1 Ensaio publicado no livro: Milovic, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

2 Filósofo sérvio-brasileiro (1955-2021). Foi Professor Titular na Universidade de Brasília (UnB).



modo, Hegel critica a Primeira e a Segunda Críticas Kantianas. A dignidade do sujeito e da nossa razão ainda não se encontrariam no mundo kantiano. Quando fala sobre a nossa liberdade, Hegel acredita que Kant irá cometer o mesmo erro, já que, ao pensá-la, Kant vai limitá-la à nossa interioridade, não ao mundo mesmo. Aqui Hegel acredita participar, como testemunha, de um acontecimento político – a Revolução Francesa – que mostra a sua ideia de que a razão já se realizou no mundo. Segundo ele, a Revolução mostra a razão no mundo, o mundo governado pela razão. Entretanto Hegel ainda não chega, ao menos nesse ponto, até as dúvidas que Marx coloca sobre a própria Revolução Francesa.

Como compreender melhor esse caminho que começa com Descartes, passa por Kant e termina com Hegel? Nós podemos escolher outro aspecto da filosofia moderna que Hegel quer novamente discutir, a saber, a pergunta sobre a autoconsciência, sobre o *eu*. Lembremo-nos que o *eu penso* é a certeza cartesiana que vai perdurar até a Primeira Crítica de Kant, embora nem Descartes nem Kant discutam os pressupostos da autoconsciência. Em outras palavras, a autoconsciência ficou sem tematização. Para Kant, a autoconsciência é o fato da nossa estrutura mental, que não podemos problematizar mais. Assim, a modernidade articula as próprias sombras porque não se pode falar sobre seus aspectos básicos. É um silêncio específico que acompanha a modernidade, melhor dizendo, o específico fetichismo que se coloca agora no contexto da indagação sobre a racionalidade. Hegel pensa novamente sobre tudo isso e de novo vai se perguntar sobre a autoconsciência, no sentido de que não podemos meramente aceitar os fatos. Como filósofos, temos que ser críticos, e os filósofos críticos não aceitam os fatos. Para Hegel, Kant não é o exemplo do filósofo crítico, mesmo tendo colocado a palavra “crítica” nos títulos de todas as suas principais obras.

Hegel defende que temos de pensar novamente a própria autoconsciência, o que implica questionamentos da seguinte ordem: Como e por que o ser humano diz *eu*? De onde vem a autoconsciência? O que é o ser humano? É possível, em primeiro lugar, encontrar a autoconsciência dentro da teoria? Por fim, é possível uma teoria sobre a autoconsciência humana? Aqui Hegel vai seguir um conselho de Kant na Primeira Crítica: nesta obra Kant já coloca a pergunta sobre a liberdade, embora nos diga que ela não tem uma solução teórica. Por isso Kant abre o caminho para a Segunda Crítica, que fala sobre o prático. Hegel vai seguir essa grande intuição kantiana, argumentando que a liberdade não é um objeto para teoria; tampouco pode existir uma teoria da liberdade, pois ela está definitivamente ligada ao prático. Para Hegel, é preciso estabelecer a perspectiva prática para a liberdade, que era o que Kant estava fazendo, e ao mesmo tempo buscar a perspectiva para a autoconsciência, precisamente o que Kant não fez. Desse modo, Hegel não quer separar a liberdade da autoconsciência, uma vez que é possível que o último ato da autoconsciência seja a consciência da liberdade.

Mas o importante para nós é a ligação entre a autoconsciência e o prático. Dentro do prático, Hegel procura superar a falta de pensamento crítico na filosofia kantiana, o que implica sua recusa em recomençar com o fato da liberdade. Para ser mais claros, devemos explicar todos os passos de nossa argumentação, e, nesse sentido, pode ser que tenhamos de começar com os aspectos menos sofisticados e simples, ou melhor, talvez tenhamos de começar com algo mais natural e não ligado à filosofia. No último momento, fica em aberto a pergunta sobre se o ser humano é capaz de superar a natureza e entrar no mundo especificamente humano. Com todas

trabalho. Poderíamos compreender a tarefa de Marx dizendo que ele, por um lado, quer seguir essa ideia hegeliana, liberando-a, por outro, da metafísica do espírito que ela possui em Hegel. Trabalho sem metafísica, essa poderia ser, em poucas palavras, a consequência que Marx quer tirar da filosofia de Hegel.

Mas o que nos interessa aqui é a perspectiva hegeliana, com a qual Hegel mostra a possibilidade de pensar outro mundo fora da natureza, o mundo especificamente humano, o mundo que se chama história, haja vista que só os seres humanos têm história. Em lugar da relação sujeito-objeto e no lugar do sujeito, já temos aqui uma relação intersubjetiva entre os senhores e os escravos. Assim, Hegel muda a relação tradicional entre sujeito e objeto, a condição da história e essa assimetria fundamental dentro das relações sociais, levando Habermas a se perguntar como pensar a simetria social como condição de constituição da história.

A história é possível: este é o recado hegeliano. Pela primeira vez ela entra seriamente na discussão filosófica, se levarmos em conta que os filósofos anteriores sabiam muito sobre história, embora ela nunca tenha estado muito ligada à filosofia. Quem tiver interesse em pesquisar este tema deve começar primeiro com a ideia do tempo. Neste contexto, os pensadores gregos quase identificam o tempo e o espaço, e o tempo é objetivado. As discussões aristotélicas sobre o tema encontram-se na sua *Física*. Tivemos de esperar muito para desvincular o tempo da objetividade e para vincular tempo e sujeito – precisamente o que Kant irá fazer. No entanto Kant não pensa a história ao pensar o tempo, porquanto a realização da razão ainda não é um fato histórico, e a este respeito podemos somente acalentar esperanças no futuro.

Se a história é possível, a pergunta é o que acontece nela, ou melhor, o que tem de acontecer. Se a discussão sobre os senhores e escravos colocou a questão sobre o reconhecimento, poderíamos esperar da história exatamente a realização dessa ideia. Ora, o *eu*, a autoconsciência, só existe se for reconhecido. O modelo do reconhecimento é uma mudança importante dentro do pensamento moderno, o qual tinha praticamente apenas o modelo da autopreservação como alternativa. No entanto, como o reconhecimento não existe entre os senhores e escravos, ele deve ser estabelecido pela história, e é isso que a Revolução Francesa realiza no último momento. Dela decorre o reconhecimento do ser humano como tal, que deixa de ser reconhecido sob os pressupostos naturais.

Podemos mais uma vez lembrar a crítica de Marx sobre os limites dessa emancipação política que ocorreu com a Revolução Francesa, mas o recado de Hegel ainda é atual. É possível, por exemplo, pensar hoje os indivíduos sem pensá-los como sujeitos. Com minha experiência da guerra na Iugoslávia, posso certamente confirmar a urgência dessa tentativa de afirmar o ser humano como tal e não mais sob os pressupostos naturais ou étnicos.

A *Filosofia do direito* procura reconstruir o caminho da modernidade, que começa com a afirmação do direito natural, passa pela moralidade kantiana – ao afirmar o sujeito constitutivo –, e termina com a liberdade concreta e realizada, dentro da discussão sobre a eticidade<sup>5</sup>. A *Filosofia do direito* reconstrói a história, apesar de ainda haver povos sem história. Em suas palestras sobre a filosofia da história mundial, Hegel vai falar sobre a ausência de história, por exemplo, na África. Os africanos ainda estariam no nível do natural, sensual, concreto, não conhecendo o

5 Não vou aqui me deter nessa perspectiva porque já a reconstruí em outro lugar. Cf. Milovic, M. “A subjetividade na filosofia do direito de Hegel”, Brasília, Revista Universa, Vol.8, 2, 2000, p. 411-427.

espiritual. Hegel defende até mesmo a colonização deles, porque assim conheceriam a liberdade. Hegel prossegue argumentando que, assim como os escravos dos europeus, os africanos, uma vez colonizados, só iriam amadurecer. Seu discurso sobre a África não é somente um episódio, mas reflete a estrutura básica de seu pensamento, no qual o concreto, o particular têm de ser superados para afirmar a estrutura geral do espírito. Assim, a vida imediata dos africanos tem de ser mediada pelos europeus, o geral tem de vencer o particular, implicando que o particular tenha de ser colonizado pelo geral. Nesse contexto, não precisamos pensar apenas nos africanos na filosofia hegeliana; podemos, por exemplo, procurar as mulheres em sua filosofia e veremos que, para elas, Hegel também reserva apenas o lugar do natural, do concreto e da família, jamais o da sociedade civil, na qual entram somente os homens. Obviamente, essa exclusão das mulheres não começa com Hegel, pois a presenciamos já na filosofia dos gregos e, em seguida, no discurso dos cristãos. Vale lembrar que na Sagrada Família Cristã não se encontram mulheres. Hegel simplesmente dá continuidade a essa história falocêntrica da Europa.

Como vimos, a filosofia hegeliana mostra-se como a afirmação do espírito colonialista, embora seus motivos sejam cristãos, já que a ela interessa explicar a presença do espírito no mundo. Esse já é o contexto da confrontação de Hegel com a rigidez da religião judaica, que também não compreende o espiritual. Mas como o espírito entra no mundo? Vimos que, na *Fenomenologia do espírito*, Hegel oferece uma interpretação secular, desligada do cristianismo, ainda que a espiritualidade cristã tenha permanecido. O exemplo do pão e do vinho na Última Ceia revela isso. No entanto por que pão e vinho? Por que eles representam o espírito? A ideia parece simples. Pão e vinho, por um lado, representam o espiritual, mas por outro, eles vão desaparecer, afinal nós iremos comer o pão e beber o vinho. Quer dizer, algo no mundo mostra o espiritual, mas nada no mundo tem força suficiente para ocupar o lugar do espiritual. Tudo o que acontece no mundo são apenas os significantes fracos de um único significado dominante – Deus, para os cristãos; o Espírito, para Hegel. Assim, a filosofia de Hegel preserva a espiritualidade cristã e poderia mesmo ser comparada à Última Ceia<sup>6</sup>. Além disso, tanto o cristianismo como a filosofia de Hegel falam sobre o mundo no sentido da falta, da carência: é a falta do individual ou a carência do particular que precisa realizar a própria estrutura espiritual. Isso ocorreu com a Revolução Francesa, com o reconhecimento do particular como geral, e aqui já temos novamente os motivos seculares de Hegel. Por isso a história termina com a Revolução Francesa, e o sentido do futuro será apenas repetir a história do passado. Lembremo-nos que, depois da derrota do comunismo, Fukuyama renova essa visão hegeliana ao defender que a história tem somente de repetir, a partir de agora, as estruturas vitoriosas do capitalismo.

Podemos resumir a discussão até agora assim: a filosofia moderna começa com a afirmação da subjetividade, mas, ao fazê-lo, Descartes e Kant ainda permanecem na perspectiva do realismo, quer dizer, aceitam a diferença entre sujeito e objeto. Com a filosofia de Hegel, já temos uma mudança importante, porque ele afirma a identidade entre sujeito e objeto, entre o geral e o particular. A história é o lugar onde acontece o processo da superação do particular e da afirmação do geral, processo este no qual o particular é dominado pelo geral. Trata-se da famosa astúcia da razão que se realiza na história. A história é, portanto, a cena da dominação; de outro modo, a dominação se realiza na história. Tendo em vista os motivos europeus já mencionados e que

<sup>6</sup> Cf. Barnett, S. “Eating my God”, In: Barnett, S (ed.), *Hegel after Derrida*, Nova York, 1998, p. 20-26.

essas dúvidas, Hegel dá início à discussão sobre os desejos, quer dizer, sobre os desejos naturais, e esse já é o contexto no qual se pode falar também sobre os animais. Os animais superam a natureza? Eles têm uma autoconsciência? Hegel acredita que não. Um animal pode, por exemplo, satisfazer o seu desejo ao comer uma planta, porém depois de havê-la comido, certamente vai retornar à natureza, repetindo sempre o próprio desejo. O que caracteriza o animal é o que Hegel chama de a “má infinitude”. Consequentemente, temos de superar a natureza para realizar o mundo humano, haja vista que a natureza não é o nosso lugar. Com isso, já temos várias observações importantes. Quase poderíamos formular aqui uma crítica hegeliana ao capitalismo, se entendermos que a satisfação do desejo, na concepção de Hegel, não está ligada ao mundo dos objetos, ao contrário do que o capitalismo está sugerindo, pois, para o capitalismo, o mercado é o lugar da satisfação dos desejos, e claro, o mercado sempre tem de funcionar. No último momento, isso leva a que os desejos nunca possam ser satisfeitos, já que o capitalismo, por um lado, estimula os desejos e, por outro, nunca os deixa satisfeitos. Contra isso, Hegel vai afirmar que a satisfação dos desejos não está ligada ao mundo objetivo, natural, mas ao mundo social, intersubjetivo, e é precisamente esta ideia da intersubjetividade que será depois, para Habermas, um motivo forte para confrontar-se com a modernidade.

Para o público brasileiro, essas perguntas hegelianas sobre a natureza surgem implicitamente no livro *Retrato do Brasil*<sup>3</sup>, de Paulo Prado. Nessa obra, ele procura explicar a tristeza e a melancolia do povo brasileiro, defendendo que no Brasil, a tristeza sucedeu à intensa vida sexual do colono. Enquanto Hegel nos diria que a natureza, como vimos, não é o lugar da satisfação dos desejos, Paulo Prado fala extensamente sobre a paixão insatisfeita no Brasil, que provoca a tristeza<sup>4</sup>. A partir daí, em vez de relacionar desejos e objetos, devemos relacionar desejos a outros desejos, ou melhor, a sujeitos, o que leva Hegel a anunciar que a condição de satisfação dos desejos é intersubjetiva, sendo esse quase o futuro contexto psicanalítico.

Entretanto ainda não temos aqui a intersubjetividade verdadeira, mas apenas o famoso exemplo hegeliano da parábola sobre senhores e escravos. Afinal, por que Hegel precisa desta história? É fácil entender a intuição hegeliana: os escravos não precisam da autoconsciência; tampouco querem entrar no mundo específico do humano, pois só querem sobreviver. Eles não querem arriscar a própria vida e a própria natureza, lutando como os senhores pelo reconhecimento; para pensar a superação da natureza, Hegel introduz também a ideia da morte. Os escravos têm medo da morte e por isso se chamam escravos; no entanto a natureza nunca mudaria se dependesse apenas deles. Ao contrário, os escravos afirmam tão-somente a natureza. Para encontrar uma saída possível, para mostrar que existe o mundo específico do humano, Hegel precisa igualmente dos senhores, já que, com a presença deles, a relação entre o ser humano e a natureza é mediatizada. Trabalhando para os senhores, os escravos praticamente não trabalham para satisfazer os próprios desejos, mas trabalham para satisfazer os desejos dos outros. Assim, eles trabalham seguindo a “ideia”. Aqui, pela primeira vez, entra a “ideia” na natureza, o espírito aparece no mundo. O trabalho dos escravos é agora ligado à ideia e não à natureza, e essa é, para Hegel, a verdadeira ideia do trabalho.

Marx fala várias vezes sobre a grandeza da filosofia hegeliana, que afirma a ideia do

<sup>3</sup> Prado, P. *Retrato do Brasil*. São Paulo, 1997, p.141.

<sup>4</sup> Prado coloca o conhecido provérbio segundo o qual, após o coito, os animais ficam tristes, salvo o galo, que canta. Alguém poderia se perguntar se Hegel mudaria o próprio sistema se tivesse sabido dessa informação sobre os galos.

Hegel coloca para a discussão, poderíamos dizer que a dominação tem características europeias, o que pode inclusive ser confirmado historicamente. A globalização surgiu na Europa com o movimento protestante e hoje domina o mundo. O mundo está cada vez mais realizando tão-somente um tipo da racionalidade, e é isso o que Hegel articula em sua ideia sobre a identidade entre o sujeito e o objeto. O mundo é dominado pela racionalidade subjetiva, no contexto histórico dominado pela racionalidade europeia. O mundo norte-americano nada mais é do que uma consequência disso. Pensando assim, Hegel articula a essência da filosofia moderna, que corresponde, no último momento, à tentativa de afirmar até as últimas consequências a subjetividade moderna. A dominação e a colonização do mundo são, portanto, as últimas palavras da modernidade, e por isso temos de nos perguntar qual é o preço a pagar para sermos modernos e entrarmos no mundo global.

Vimos que Hegel busca superar a posição não-crítica de Kant, que apresenta os fatos sem investigá-los. Por sua vez, Hegel defende que a filosofia tem de justificar todos os passos, inclusive o próprio início, o que poderia nos levar a pensar que a tese sobre a dominação é bem-fundada. Veremos se de fato é assim. Nesse sentido, vamos comparar um pouco mais as duas posições, a saber, a filosofia kantiana e a hegeliana. Para facilitar a comparação, escolhi com exemplo a estrutura do juízo. Nem Kant nem Hegel articulam uma reconstrução linguística da própria posição, mas o exemplo escolhido pode ajudar-nos a verificar até onde chegam as diferenças entre ambos os filósofos e se essas diferenças são tão radicais como parecem.

Para Kant, o sujeito constitutivo possui a estrutura categorial que nos ajuda a pensar algo como geral e a incluir assim um determinado objeto do conhecimento numa classe dos objetos. Sem as categorias, ficaríamos só com as afecções que vêm do mundo, sem a possibilidade de generalizá-las. Nesse contexto, poderíamos mencionar as diferenças entre a Primeira e a Terceira Críticas de Kant, ou as discussões entre objeto real e objeto estético, entre realidade e beleza. Um juízo é chamado estético porque seu predicado não coloca o objeto numa classe, mas se refere somente à particularidade do objeto. A beleza está nessa particularidade. Por tudo isso, as categorias da Primeira Crítica poderiam ser compreendidas como os predicados de um juízo que se referem a algo particular no mundo que, no nosso exemplo, ocupa o lugar do sujeito gramatical. As categorias são as condições da predicação. Esse é o papel do sujeito transcendental constitutivo no sentido kantiano.

A situação muda com Hegel. Ele não quer aceitar as condições transcendentais de nossa estrutura mental, fato este que Kant não pode explicar. Por conseguinte, em lugar de começar com os fatos, Hegel começa com a mediação dos objetos pelo espiritual. Trata-se da famosa estrutura ser/nada/devir que Hegel articula na Lógica e na Fenomenologia. Vimos que na Fenomenologia a possibilidade do surgimento do espiritual é elaborada no contexto da parábola sobre os senhores e os escravos; nela, todo o particular é mediado, e seu sentido é realizar as próprias condições gerais. Aqui já temos uma importante diferença entre Hegel e Kant: Hegel não precisa mais das categorias transcendentais que vêm de fora do objeto para ser aplicadas, pois o próprio particular já é mediado pelo geral. A dignidade da razão, como vimos, é ser realizada no mundo e não ficar fora dele. Uma vez mais podemos mencionar as duras críticas que Hegel faz contra a impotência da razão kantiana, que não pode ser realizada no mundo. Por isso o sujeito hegeliano não é mais o sujeito transcendental, mas o sujeito especulativo. Ele agora determina seu desenvolvimento

dentro do particular ou, em outras palavras, o sujeito hegeliano ocupa, desde o começo, o lugar do sujeito proposicional, sendo a história tão-somente o processo da identificação gradual entre o sujeito e o predicado. Finalmente, a história termina depois de ter cumprido este papel da identidade. Quando se diz, por exemplo, que “A França é um Estado”, isso não implica separar um Estado particular e a ideia de Estado; ao contrário, afirmar, após a Revolução Francesa, que “A França é um Estado” significa que ela realizou a ideia mesma de Estado. A Declaração dos Direitos do Homem, que reconhece o particular como tal e o indivíduo como sujeito, afirmando a identidade entre sujeito e objeto, atesta o fim da história.

Nesse sentido, temos primeiramente a importante diferença entre Kant e Hegel. Não obstante, no último momento e para ilustrar isso, quando escolhi o exemplo da estrutura proposicional do juízo, percebemos também uma destacada semelhança entre ambos, porque tanto Kant quanto Hegel permanecem dentro dessa estrutura proposicional, sem problematizar seus pressupostos. Melhor dizendo, assim como Kant não explica os fatos da razão teórica e prática, Hegel não explica a necessidade do desenvolvimento do espírito, fazendo com que a subjetividade constitutiva moderna, que os dois pretendem articular, continue sem a necessária tematização. Daí resulta que a subjetividade moderna se configure como fato. Mas pensar o mundo como se fosse fato, sem refletir acerca das condições de sua constituição, significa, já para Marx, manter-se preso ao pensamento fetichista. Hegel, mesmo radicalizando o pensamento moderno, ainda não escapa desse fetichismo, apenas confirmando essa ideologia moderna que não tematiza os próprios pressupostos. Desse modo, a dominação e a ideologia tornam-se duas características básicas do pensamento hegeliano e da modernidade.

A modernidade começa com a afirmação cartesiana da ciência que representa o mundo. O mundo desencantado não fala mais a linguagem da filosofia, como pensavam os gregos; tampouco fala a linguagem divina como pensavam os religiosos, mas fala a linguagem da ciência e da matemática. Pensando assim, Descartes reifica o mundo no sentido epistemológico, o que traz consequências dramáticas. Husserl critica enfaticamente essa reificação na qual a vida perdeu o papel constitutivo. Hoje a clonagem científica é só mais um exemplo da situação na qual a reprodução da vida é ligada à ciência e não mais à própria vida. A vida, ou melhor, o concreto, o particular estão, com a modernidade, enveredando por um caminho sem saída e, no último momento, serão superados no pensamento de Hegel. O mundo moderno não é o mundo para os indivíduos. Podemos inclusive lembrarmos-nos das dúvidas cartesianas a respeito do corpo, que abrem o caminho para afirmar a mente, a razão vitoriosa moderna. Com Descartes, o corpo já desaparece, e nesse sentido o filósofo é quase o inventor da Internet. O mundo novo e virtual funciona sem os corpos<sup>7</sup>.

Kant e Hegel, ao radicalizarem o projeto cartesiano e mesmo lançarem dúvidas sobre a ciência, não estão se afastando desse caminho da metafísica da subjetividade. Pelo contrário, o que nosso último exemplo com a estrutura dos juízos quis mostrar é que eles simplesmente afirmam a reificação moderna. No entanto essa reificação não se restringe ao conhecimento e, por isso, poderia ser chamada não de reificação epistemológica, mas de reificação social. O mundo, como vimos, tornou-se o fato produzido pela racionalidade europeia e, no entanto, nem a filosofia de Kant nem a de Hegel articulam a possibilidade de pensar os fatos, de confrontar-

7 Cf. Le Breton, D. “La délivrance du corps”, in *Revue des Sciences Sociales*, Estrasburgo, nº 8, 2001, p. 20-26.

se com eles, de pensar a possibilidade da resistência. Pensar o mundo como fato sem pensar os pressupostos de sua constituição é, para Marx, o signo da ideologia. A reificação social, com a qual nos deixa a filosofia de Hegel, tem o nome da ideologia. Pensar o mundo como fato significa pensar a estática do mundo. Significa, em outras palavras, não pensar as alternativas, não pensar o novo, e não pensar o novo é, para Hannah Arendt, já a condição do mal, do qual, hoje, somos testemunhas.