

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARLOREN LOPES MIRANDA

HEGEL SOBRE O APARECER: OS CONCEITOS DE APARÊNCIA
(*SCHEIN*) E FENÔMENO (*ERSCHEINUNG*) NA *CIÊNCIA DA LÓGICA*

PORTO ALEGRE

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARLOREN LOPES MIRANDA

HEGEL SOBRE O APARECER: OS CONCEITOS DE APARÊNCIA
(*SCHEIN*) E FENÔMENO (*ERSCHEINUNG*) NA *CIÊNCIA DA LÓGICA*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: PROF. DR. JOSÉ PINHEIRO PERTILLE

PORTO ALEGRE

2014

AGRADECIMENTOS

À minha família, principalmente aos meus pais, Tom e Lourdinha, por terem me apoiado em toda a minha vida e, em especial, em toda minha formação, ensinando-me que é preciso fazer o que gostamos, e que precisamos ser persistentes, ainda que haja dificuldades, ou a vida não vale a pena.

Ao Professor José Pinheiro Pertille, pela orientação deste trabalho, pela paciência e pelas discussões sempre frutíferas ao longo não somente do período de pesquisa que resultou nesta dissertação, mas também de toda a minha formação, tanto intelectual, quanto pessoal.

Ao Professor Denis Lerrer Rosenfield, pelos particulares esclarecimentos acerca da filosofia hegeliana, em especial, da *Ciência da Lógica* e suas ligações com a Filosofia como um todo.

Aos Professores Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa, pela gentileza de discutirem sobre o aparecer e sobre as coisas nelas mesmas na defesa desta dissertação.

Aos colegas, que se tornaram amigos, pela paciência de discutir filosofia comigo e pelas ricas contribuições, não somente à presente pesquisa: Adelar Conceição, Alfons Bosch, Eduardo von Saltiel, Gonzalo Tinajeiros, Thiago Sebben e Tomás Menk.

Aos amigos, que me acompanharam no desenvolvimento dessa pesquisa, em especial, a Ana Gabriela Redlich e o Davi Tomm, por aguentarem os assuntos hegelianos em situações diversas, e, sempre que possível, colocarem-se como ótimos interlocutores, mostrando que a filosofia hegeliana não é apenas um assunto acadêmico.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS e ao CNPq pelos diversos apoios institucionais concedidos.

“O que nós vemos das cousas são as cousas.
Por que veríamos nós uma cousa se houvesse outra?
Por que é que ver e ouvir seria iludirmo-nos
Se ver e ouvir são ver e ouvir?

O essencial é saber ver
[...]

Mas isso (triste de nós que trazemos a alma vestida!),
Isso exige um estudo profundo”
O que nós Vemos, Alberto Caeiro

RESUMO

A partir da publicação da *Crítica da Razão Pura*, Kant, na tentativa de colocar a metafísica no caminho da ciência e determinar o que podemos conhecer, recoloca o problema do conhecimento sob uma distinção fundamental: como as coisas são em si mesmas e como essas coisas aparecem para nós. Kant defende, no idealismo transcendental, que nós só podemos conhecer as coisas como elas aparecem, e não podemos conhecê-las como são. Segundo ele, temos uma estrutura *a priori* determinada, que possibilita o conhecimento das coisas de certa maneira, a saber, sob essas nossas condições de experimentá-las e que, ao mesmo tempo, impossibilita-nos sairmos do nosso ponto de vista e conhecer as coisas como são nelas mesmas, isto é, abstraindo essas condições – e, porque o modo que as coisas aparecem para nós depende dessas condições, se abstrairmos tais condições, as coisas apareceriam de outra maneira; maneira a qual, portanto, não podemos conhecer. Assim, só podemos fazer ciência das coisas como aparecem, e não como são nelas mesmas. Para Hegel, se partimos desse pressuposto, tudo o que podemos conseguir produzir são meras opiniões, e não ciência: é preciso que possamos saber como as coisas são nelas mesmas para que haja conhecimento. Segundo Hegel, podemos conhecer as coisas como elas são, não apenas porque temos condições subjetivas de conhecê-las como elas aparecem, mas porque elas aparecem como são para nós. Sendo assim, o objetivo desta pesquisa é reconstruir a ressignificação hegeliana do aparecer e suas variações conceituais, mais precisamente os conceitos de aparência (*Schein*) e de fenômeno (*Erscheinung*) sob a óptica da *Ciência da Lógica* hegeliana. Para tanto, a presente pesquisa divide-se em três capítulos centrais. No primeiro capítulo, investigaremos o que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, e Hegel, principalmente na *Fenomenologia do Espírito*, compreendem por ciência e sua relação com a Filosofia. No segundo capítulo, investigaremos o que ambos compreendem por lógica e seu papel para o conhecimento, buscando métodos diferentes para o desenvolvimento de seus sistemas, a partir da *Crítica* e da *Ciência da Lógica*. No terceiro capítulo, estabelecemos como Hegel ressignifica o aparecer e o apresenta como um processo lógico de aparecimento dos objetos no mundo, a partir de um aprofundamento da *Doutrina da Essência* da *Ciência da Lógica*, buscando, por fim, esclarecer precisamente porque, para Hegel, as distinções kantianas de fenômeno e coisa em si não cumprem o papel de colaborar para a Filosofia seguir o caminho de uma Ciência.

Palavras chaves: Aparência (*Schein*), Fenômeno (*Erscheinung*), Coisas em si mesmas (*Dingen an sich selbst*), Realidade, Efetividade (*Wirklichkeit*), Ciência, Lógica, Metafísica.

ABSTRACT

Since the publication of *Critique of Pure Reason*, Kant, in an attempt to place metaphysics in the way to science and determine what we can know, replace the problem of knowledge in a fundamental distinction: how things are in themselves and how those things appear to us. In transcendental idealism, Kant advocates that we only can know the things as they look like and cannot know them as they are. According to him, we have a determined *a priori* structure that enables us to know things in certain way, namely, into our conditions to experience them, and that, at the same time, preclude us from leave our point of view and know things as they are, that is, abstracting these conditions – and, for the reason the way things appear to us depends on these conditions, if we abstract them, things would appear in another way: a way that we cannot know. Therefore, we can only make science of things as they appear, and cannot make science of things as they are in themselves. To Hegel, if we start from this presupposition, we can only produce mere opinions, and not science; we need to know how things are in themselves if we want to have knowledge. According to Hegel, we can know things as they are, not only because we have subjective conditions to know them how they appear, but because they appear as they are to us. Thus, the objective of this work is to rebuild the Hegelian reframing of the appear (*Scheinen*), and its conceptual variations, precisely the concepts of appearance (*Schein*) and appearance (*Erscheinung*) in the point of view of the *Science of Logic*. For this purpose, this work is divided in three central chapters. In the first chapter, we will inquire Kant's and Hegel's understanding of science and its relation to Philosophy, mainly in *Critic of Pure Reason* and *Phenomenology of Spirit*. In the second chapter, we will inquire their comprehension of logic and its role to knowledge, pursuing different methods to the development of their systems, according to the *Critic* and *Science of Logic*. In the third chapter, from a deep reading of the *Doctrine of Essence*, in the *Science of Logic*, we will set up how Hegel reframes the appear (*Scheinen*), and presents it as a logical process of appearance of objects in the world. By the end, we will try to clarify precisely why, to Hegel, the Kantian distinctions of appearance (*Erscheinung*) and thing in themselves do not play the role of helping Philosophy to follow the way to Science.

Key-words: Appearance (*Schein*), Appearance (*Erscheinung*), Things in themselves (*Dingen an sich selbst*), Reality, Actuality (*Wirklichkeit*), Science, Logic, Metaphysics.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HEGEL E DE KANT

OBRAS DE HEGEL:

- CL = Ciência da Lógica (tradução parcial)
- ECF = Enciclopédia das Ciências Filosóficas
- Enz = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften
- FD = Filosofia do Direito
- FE = Fenomenologia do Espírito
- PhG = Phänomenologie des Geistes
- PhR = Philosophie des Rechts
- WL = Wissenschaft der Logik

No corpo do texto, serão citados somente textos em português. Caso não haja tradução publicada do texto referente, seguirá-se uma tradução livre nossa, indicada entre parênteses. Também será indicado entre parênteses caso haja modificação na tradução. Em ambos os casos, o texto em original constará em nota de rodapé. As referências a essas obras apresentam o seguinte padrão: (a) do texto em português: nome do autor, abreviatura da obra, parágrafo (quando houver) ou página referente; (b) do texto em alemão: abreviatura da obra, volume (se houver), paginação simples. Por exemplo: HEGEL, FE, §27 indica o parágrafo numerado da edição brasileira da *Fenomenologia* (traduzida por Paulo Meneses); PhG, p. 31 indica a paginação da obra em alemão utilizada.

OBRAS DE KANT:

- CRP = Crítica da Razão Pura
- KrV = Kritik der reinen Vernunft

No corpo do texto, serão citados somente textos em português. Em ambos os casos, o texto em original constará em nota de rodapé. As referências a essas obras apresentam o seguinte padrão, em parênteses: (a) da edição em português: nome do autor, abreviatura da obra, e referência à edição A e/ou B; (b) da edição em alemão: abreviatura da obra seguida da paginação simples. Por exemplo: KANT, CRP, A35-6/B52 indica a paginação original na primeira e na segunda edição da obra; KrV, p. 78 indica a paginação da edição em alemão utilizada.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. CIÊNCIA E FILOSOFIA	17
1.1. O PONTO DE PARTIDA DE HEGEL: A REVOLUÇÃO KANTIANA	20
1.2. CIÊNCIA E SABER ABSOLUTO NA <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i>	26
2. MÉTODO E CONTEÚDO: FUNDAMENTOS DA CIÊNCIA DA LÓGICA	38
2.1. KANT E A LÓGICA TRANSCENDENTAL	39
2.1.1. A <i>Analítica Transcendental</i>	44
2.1.2. A <i>Dialética Transcendental</i>	45
2.2. HEGEL E A LÓGICA ESPECULATIVA	50
2.2.1. <i>Algumas considerações hegelianas à lógica kantiana</i>	51
2.2.2. <i>Método e conteúdo da ciência hegeliana</i>	53
3. FENÔMENOS E COISAS EM SI MESMAS: HEGEL SOBRE O APARECER	60
3.1. CONSIDERAÇÕES KANTIANAS ACERCA DOS CONCEITOS DE FENÔMENO E COISA EM SI MESMA	60
3.2. HEGEL E A RESSIGNIFICAÇÃO DO APARECER	63
3.2.1. <i>Um novo significado de lógica: as noções de concreto e abstrato para Hegel</i>	63
3.2.2. <i>Visão geral da estrutura da Ciência da Lógica</i>	68
3.2.3. <i>A Doutrina da Essência: um novo significado ao aparecer</i>	74
3.2.3.1. <i>Sobre a Seção I: A Essência como Reflexão nela mesma</i>	75
3.2.3.2. <i>Sobre a Seção II: O Fenômeno</i>	83
3.2.3.3. <i>Sobre a Seção III: A Efetividade</i>	88
3.2.4. <i>Um novo significado ao aparecer</i>	93
À GUIA DE CONCLUSÃO	100
BIBLIOGRAFIA	105

INTRODUÇÃO

No prefácio à *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que:

a filosofia, porque ela é o **indagar do racional**, é precisamente por isso o **apreender do presente** e do **efetivo** [...]. Importa então conhecer, na aparência do temporal e passageiro, a substância, que é imanente, e o eterno, que está presente (FD, p. 41-2, grifos do autor)¹.

Com isso, Hegel defende que a filosofia seja a investigação racional daquilo que é atemporal, daquilo que é essencial à vida, na experiência do presente, na temporalidade. É preciso, para Hegel, que os filósofos pensem o seu tempo presente, procurando nas contingências e particularidades o que é necessário e universal; é no aqui e no agora, no que acontece hoje, conosco, que os problemas da filosofia se apresentam. O filósofo precisa se dedicar às questões da filosofia, ao necessário e universal, no entanto, sem perder de vista a experiência da qual ele busca suas investigações: não deve descolar as questões filosóficas da experiência viva, pois é justamente parte dessa experiência o que a filosofia é. Para Hegel, a filosofia é constitutiva da realidade; não pode, portanto, ser dela meramente abstraída. As questões da filosofia, para Hegel, portanto, **aparecem** na experiência – embora nem sempre as vejamos claramente; é preciso determinado treino, certo tipo de formação, que nos eduque a perceber esses problemas como eles mesmos se apresentam na nossa experiência, no nosso presente; é preciso também, então, certo esforço de nossa parte em identificá-los e formulá-los, para que possamos investigar possíveis respostas.

Se prestarmos atenção ao nosso redor, de acordo com essa premissa, veremos a aparência, o próprio **aparecer**, em diferentes instâncias, ocupar um papel central em todos os tipos de relação. É preciso, por exemplo, estar com uma determinada aparência em uma entrevista de emprego, ou se corre o risco de não se conseguir a vaga. Ainda, uma vez com a vaga garantida, é preciso incorporar a imagem, a aparência, da empresa frente aos seus clientes, utilizando-se de seus uniformes, de seus códigos de conduta e mantendo certo tipo de atendimento ao público. A aparência é também, em nosso contexto, um modo de demonstrar um tipo de identidade com algo, com alguma “tribo urbana”, para tomar emprestado o

¹ No original: “die Philosophie, weil sie das **Ergründen des Vernünftigen** ist, eben damit das **Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen** [...] Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtige ist, zu erkennen” (PhR, p.24-5). Ao longo do presente trabalho, pretendemos que a concepção do que é efetivo se torne clara, mas o que importa frisar no momento é que o efetivo se refere a um modo de ser da realidade; é a realidade fundamentada em si mesma.

vocabulário de Michel Maffesoli (2006): roqueiros, por exemplo, vestem-se com camisetas de suas bandas favoritas e deixam o cabelo comprido, quando possível, se distinguindo de *punks*, que mantêm a preferência pelo corte moicano; os *hippies*, todavia, vestem-se com roupas com cores vibrantes fazendo alusão à psicodelia, ou, ainda, usam roupas rasgadas, como modo de protesto ao consumismo; o torcedor de um time usa sua camisa, carrega sua bandeira, veste suas cores. Em diferentes âmbitos sociais, entretanto, a mesma pessoa pode variar a sua aparência, de acordo com o contexto: no emprego, usa o uniforme da empresa; no bar, com os amigos, usa o “uniforme” da sua tribo.

Para cuidar da aparência, centenas de revistas dedicam suas páginas a dietas, exercícios, vestuário da moda – e muitas pessoas investem boa parte de seu tempo e de seu dinheiro seguindo os conselhos dessas revistas, com vistas a manter certo tipo de aparência. Alguns tipos de comportamentos também são determinantes para formar e manter uma aparência na sociedade: rebeldes, revolucionários, acomodados, displicentes, batalhadores. Nas nossas relações, não é suficiente que alguns nos **digam** que são nossos amigos, é preciso que mostrem que o são nas suas atitudes para conosco: não basta que nos digam “eu te amo”, é preciso demonstrar esse amor, é preciso que o amor **apareça**. Lidamos com o modo como aparecemos aos olhos dos outros e de nós mesmos o tempo inteiro.

Por outro lado, dizem os poetas – e os cautelosos – as aparências enganam. Pode ser que se demonstre ser algo que não se é, apenas por causa das aparências: aquele amigo que parecia confiável mostra-se, ao final, alguém que não merece nossa confiança; aquele amor consolidado mostra-se como uma castelo de areia; aquele que aparentava ser um fraco diante das situações cotidianas, demonstra ser o mais forte quando foi realmente preciso. O que parecia ser de uma maneira, por conta de como as coisas apareciam para nós, mostra-se de outra maneira, ou ainda, aquilo que era de um jeito mostra-se agora diferente, mudou. Mas então, com isso em mente, como saber que algo é só uma mera aparência? Como saber se o que aparece de uma maneira é mesmo daquela maneira, e não de outra? Como chegar à essência de algo, superando as meras aparências? É possível que, alguma vez, não nos enganemos a respeito das aparências e das suas relações com o que é essencial?

O que nós podemos conhecer é uma questão filosófica por excelência – a própria palavra “filosofia”, que nomeia a matéria batizada pelos gregos, já expressa em si o amor ao saber ou ao conhecimento, e sua atividade, a busca pela sabedoria². Desde os diálogos de

2 “Philos”, “Philia” significa amor, amizade, e “Sophós”, “Sophia”, saber.

Platão³ já se pergunta o que seria o conhecimento e como podemos dizer que sabemos de algo, se é que podemos saber de algo. Entretanto, nunca antes se havia discutido o quanto o que aparece é ou não fundamental ao conhecimento como na época do Idealismo Alemão. A partir da publicação da *Crítica da Razão Pura* (1781), de Immanuel Kant, e seu modo de formular o problema do conhecimento metafísico, ele inaugura um modo de repensar qual é o papel das aparências no processo do conhecimento, pautando a história da Filosofia sobre o assunto por pelo menos cinquenta anos após a publicação da *Crítica*.

Kant parte de uma dicotomia central: aquilo que aparece não é o modo como as coisas são, pois o modo como as coisas aparecem é uma conjunção do material fornecido por essas coisas e submetido às nossas condições de experimentá-las, que dão formas a elas: o que podemos conhecer são representações, não as coisas como são em si mesmas. Assim, há, para Kant, uma diferença fundamental entre ser e pensar.

Para Hegel, partir dessa dicotomia, como veremos ao longo dessa pesquisa, é uma empresa fadada ao fracasso desde o início. É preciso pressupor não uma diferença fundamental entre ser e pensar, mas uma identidade fundamental: nós podemos conhecer as coisas como elas são porque elas aparecem como são, e porque as nossas condições de experimentá-las possibilitam conhecê-las como são nelas mesmas. O modo como as coisas são podem ser por nós pensados: ser e pensar são uma unidade fundamental.

Assim, nesta pesquisa, investigamos mais precisamente como Hegel compreende essa unidade fundamental entre ser e pensar a partir do que ele compreende por aparência. O objetivo central desta pesquisa é, então, responder **qual o significado que Hegel dá ao aparecer no processo do conhecimento**, em especial na *Ciência da Lógica*.

A nosso ver, para uma boa resposta a essa questão, é preciso determinar o que significa conhecer filosoficamente algo: segundo Kant, a metafísica, e com ela toda a filosofia, precisa ser reformulada a fim de produzir **ciência**, um tipo de **conhecimento universal e necessário** que diga algo acerca do mundo. É necessário, para isso, segundo ele, mudar o método pelo qual vinha sendo feita filosofia: é preciso colocar o sujeito que conhece como regulador dos objetos que são conhecidos, como Copérnico fez na astronomia, ao afirmar que os astros celestes é que se movimentam em torno do sujeito. É necessário, para Kant, que se faça na filosofia o que se fez em outras ciências, uma revolução. Não uma revolução como o termo utilizado por Copérnico,

3 Ver, por exemplo, o diálogo *Teeteto*.

um termo astronômico que ganhou importância nas ciências naturais graças a *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico. Nesse uso científico, ela manteve seu significado latino exato, designando o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas, o qual, por estar sabidamente fora do alcance do homem e sendo por isso irresistível, certamente não se caracterizava pela novidade (ARENDDT, 2013, p.72).

O que Kant tinha em mente era, sim, uma revolução Copernicana, mas no sentido do que o próprio Copérnico acabou realizando: uma novidade, de algo radicalmente novo na filosofia, ou, como Thomas Kuhn define revolução: um episódio “de desenvolvimento não cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior” (KUHN, 2011, p. 125). Mudar o método da filosofia era realizar uma revolução filosófica.

Para Hegel, o método também é essencial para que a filosofia seja efetivamente uma ciência, mas o método kantiano não preencheria os requisitos necessários para tal: por querer colocar o sujeito como regulador dos objetos, Kant teria abandonado o conhecimento dos objetos mesmos, isto é, Kant teria abandonado, em última instância, o conhecimento objetivo, e feito uma teoria em cima apenas do modo subjetivo do conhecimento. Isso, para Hegel, não é suficiente: é necessário resgatar o conhecimento dos objetos neles mesmos sem, no entanto, perder o ganho filosófico que Kant apresentou, o do modo como podemos conhecer.

O que Kant e Hegel compreendem pela **filosofia como uma ciência** e, portanto, do que significa conhecer filosoficamente algo é o tema do primeiro capítulo; seus respectivos **métodos**, o tema do segundo. Em ambos os capítulos, no entanto, a tensão entre coisas em si mesmas e coisas como aparecem é tratada, e as exposições dos dois filósofos são delimitadas pelo tema central do capítulo, isto é: no primeiro capítulo, procura se explorar a relação entre coisas em si e coisas como aparecem do ponto de vista da filosofia como uma ciência; no segundo capítulo, por sua vez, procura se explorar essa relação do ponto de vista do método filosófico considerado por cada um dos filósofos como ideal.

Tanto para Kant, quanto para Hegel, a metafísica e a lógica estão intrinsecamente ligadas se se quer tratar a filosofia como uma ciência. Todavia, em cada uma das respectivas teorias, o que se entende por lógica e por metafísica, e o que se entende por suas relações fundamentais são bastante diferentes. O que concerne a essas disciplinas estudar, ou seja, quais são os seus conteúdos, para cada um desses filósofos, dependem essencialmente do método que eles adotam. Assim, no segundo capítulo, juntamente com a questão do método, procura se delimitar o que ambos os pensadores compreendem por **lógica** e por **metafísica**, e,

a partir disso, quais são as relações internas consequentes dessas concepções, bem como a ligação intrínseca com seus respectivos métodos.

No terceiro e último capítulo, procuramos nos concentrar no conceito hegeliano do aparecer, e nas suas diversas dicções: aparecer ora é uma mera **aparência** (*Schein*), ora é um **fenômeno** (*Erscheinung*)⁴, ora ainda é um conjunto de fenômenos em uma grande rede, relacionando-se uns com os outros, na realidade como um todo, numa **efetividade** (*Wirklichkeit*). Para isso, apresentamos uma visão geral da *Doutrina da Essência*, momento da *Ciência da Lógica* no qual Hegel apresenta em detalhes esses conceitos, e procuramos, a partir disso, apresentar a crítica hegeliana aos conceitos de fenômeno e coisa em si kantianos. Também procuramos, assim, determinar como, a partir de uma ressignificação do aparecer, Hegel pretende uma união entre ser e pensar e, dessa forma, como ele sustenta como é possível conhecer as coisas em si mesmas, sem deixar de lado o modo como elas aparecem.

É importante determinar, ainda, como Longuenesse e Rosenfield fazem, que quando nos referimos à crítica hegeliana aos conceitos kantianos, o termo **crítica** não significa, como em Kant, a determinação do que a razão pode e de seus limites, determinação essa indispensável para as discussões metafísicas. O que significamos aqui como crítica, quando nos referimos a Hegel, é o repensar, o refletir (no sentido comum da palavra) acerca dos conceitos lógicos e metafísicos, procurando recoloca-los nos seus devidos lugares com seus respectivos papéis no processo do conhecer (cf. LONGUENESSE, 2007, p.4), a que Hegel se propõe ao longo de sua filosofia. O que Hegel faz, assim, é uma “crítica ao imediato”, um “direito de dizer não”, como coloca Rosenfield (1995), um direito de questionar os pontos de vista dados como certos:

eis porque a filosofia, enunciando ‘essencialmente’ o que se expõe ao nível dos fatos, coloca-se numa posição crítica em relação ao que oferece resistência ao surgimento de uma nova figuração do conceito. [...] Nesse contexto, a crítica é o pensamento do novo que luta contra uma imediação não-livre, que se recusa a realizar aquilo que é, entretanto, o vir a ser de sua própria interioridade” (ROSENFELD, 1995, p. 31).

Assim, Hegel critica Kant, pois questiona e reformula seus conceitos, isto é, os dissolve e os engendra em um novo modo de pensá-los, agregando também a esse processo

4 Optamos pelo termo “fenômeno” como tradução do termo *Erscheinung* para manter o diálogo com a tradição de traduções kantianas a partir deste termo e de *Phänomena*. Uma alternativa é o termo “aparecimento”, oferecida por Denis Rosenfield a partir da página 83 em: “Ética e Metafísica (1ª Parte)” *In: Analytica*, vol. 1, n. 2, 1994. p. 67-95. Bernard Burgeois traduz o termo tanto por *phénomène* quanto por *apparition* (Ver: HEGEL. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I: La Science de la Logique. [trad. Bernard Burgeois] Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970).

novos conceitos, desenvolvendo, com isso, uma teoria nova. A nosso ver, a filosofia hegeliana não é, portanto, uma radicalização do idealismo transcendental⁵, como se estivesse dando continuidade a esse sistema e completando as suas falhas com teorias próprias, nem também retornando a uma metafísica anterior a Kant. Hegel opera, ele mesmo, uma nova revolução filosófica, apresentando um novo paradigma, que pretende substituir o kantiano, pois é incompatível com ele. No entanto, neste trabalho, deter-nos-emos ao desenvolvimento do conceito de aparecer no seu aspecto lógico (presente na *Ciência da Lógica*), deixando de lado, aqui, as discussões sobre esse conceito apresentadas na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, seu aspecto fenomenológico, presentes, por exemplo, no capítulo acerca da “Percepção”.

Uma característica própria da filosofia hegeliana é que a determinação mais precisa de alguns conceitos só é efetivamente feita através da relação deles com diferentes aspectos ao longo do desenvolvimento do processo: quanto mais profundamente mergulhamos em seu sistema, mais detalhadamente determinamos um conceito. Dessa forma, um mesmo conceito tem, no sistema hegeliano, diferentes faces, diferentes níveis de complexidade que se completam na medida em que acompanhamos o raciocínio hegeliano. Inevitavelmente, nesta pesquisa, a fim de não pularmos nenhuma etapa do desenvolvimento dos conceitos aqui tratados, vamos seguir essa característica, ao tratarmos da filosofia hegeliana. Por diversos momentos, então, ao longo do texto, retomaremos conceitos sob diferentes aspectos, na medida em que novos elementos vão surgindo ao longo do texto. Dessa forma, ao final deste trabalho, na medida do possível, retomaremos alguns conceitos que, num primeiro momento, possam ter parecido vagos ou ainda não tão bem determinados por falta de elementos necessários para tanto.

A conclusão deste trabalho, por fim, apontará os principais resultados de nossa investigação, retomando os principais conceitos discutidos ao longo do texto e reforçando o

5 Kreines (2006) aponta, por exemplo, Paul Redding como um defensor de um Hegel que revive e retorna à metafísica anterior a Kant, mais especificamente ao monismo espinozista, com a tese de que tudo o que é real precisa estar em uma unidade, uma substância que envolva tudo: o absoluto hegeliano seria um retorno à filosofia espinozista. Frederick Beiser apontaria também para essa interpretação, embora assuma que Hegel modifica esse conceito de substância a fim de adequá-la ao seu sistema. Por outro lado, Kreines aponta Robert Pippin, Robert Brandom e Terry Pinkard como defensores de um Hegel não que retorna à metafísica anterior a Kant, mas que continua o seu trabalho, como uma extensão do projeto crítico kantiano, buscando compreender quais são as condições de possibilidade do conhecimento dos objetos, através da tese de que ser e pensar é uma unidade fundamental. O que pretendemos aqui é mostrar que Hegel nem retorna à metafísica espinozista (ou a alguma antes dela), nem apenas procura ampliar o projeto crítico kantiano, mas que, apesar de que se precise que alguns ganhos de toda a história da filosofia sejam mantidos, é também preciso reformular seus problemas fundamentais, o que exige que alguns pressupostos pré ou mesmo kantianos sejam abandonados completamente. É neste sentido que colocamos, aqui, Hegel como um crítico de Kant – e também de todo o modo de se fazer e compreender Filosofia.

ponto de vista hegeliano, que procura uma identidade entre ser e pensar, através do conceito de aparecer e de seus modos de apresentação.

1. CIÊNCIA E FILOSOFIA

No parágrafo 27 da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel expõe o objetivo de sua obra, a saber, apresentar “o vir-a-ser da **ciência em geral** ou do **saber**”. Neste mesmo parágrafo, ele diz que o saber imediato é **carente-de-espírito** e que, se se quer produzir um **saber autêntico**, ou o **elemento da ciência**, é preciso que ele, que é inicialmente consciência sensível, esfaltese “através de um longo caminho”. A seguir, Hegel alerta de que o modo como ele apresenta esse caminho, isto é, ao longo de suas figuras e seu conteúdo, “não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-científica à ciência; também será algo diverso da fundamentação da ciência”. E, por fim, o autor diz que, o que a *Fenomenologia* apresenta “não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola –, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles” (HEGEL, FE, §27, grifos do autor)⁶.

Dessa forma, Hegel pretende apresentar uma obra totalmente nova, em termos filosóficos, das obras anteriores: uma introdução à ciência diferente das introduções anteriores, que não é, ao mesmo tempo, uma fundamentação da ciência. A obra seria, então, um esforço de tirar a consciência (e com ela, o saber) de um ponto no qual pense de maneira meramente imediata e elevá-la a outro ponto, no qual a consciência consiga pensar de maneira mais concreta, isto é, que consiga determinar-se e determinar, cada vez melhor, o saber. Nesse outro ponto pode a consciência buscar o saber autêntico, um saber mais profundo e que, portanto, exige a qualidade de pensar diferente da imediatez, do mero senso comum. Assim, a consciência, ao final desse caminho, estaria pronta não apenas para fazer ciência (e também para buscar a sua fundamentação, visto que não é esse o objetivo da *Fenomenologia*), mas para compreender o que é ciência e qual o papel da consciência nesse fazer científico.

É preciso, assim, uma consciência mais profundamente desenvolvida do que a figura da certeza sensível – passo inicial do saber – para chegar ao elemento da ciência: é preciso que essa consciência se prepare, forme-se (*sich bilden*) no enfrentamento de um longo caminho de reflexão acerca de paradigmas que ela julga, num primeiro momento, suficientes

6 No original, o parágrafo completo: “Dies Werden der **Wissenschaft überhaupt** oder des **Wissens** ist es, was diese **Phänomenologie** des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der **unmittelbare Geist** ist das Geistlose, das **sinnliche Bewußtsein**. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten. - Dieses Werden, wie es in seinem Inhalte und den Gestalten, die sich in ihm zeigen, sich aufstellen wird, wird nicht das sein, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseins zur Wissenschaft sich vorstellt, auch etwas anderes als die Begründung der Wissenschaft, - so ohnehin als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt und mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt”. (PhG, p. 31)

para o conhecimento. Ao analisa-los, demorando-se em cada um desses momentos, ela percebe que esses paradigmas, em última instância, não são suficientes para conhecer os objetos. Todavia, ao invés de imprimir ceticismo a suas crenças, uma vez que todos os paradigmas testados vão perdendo força, a consciência se vê forçada não apenas a mudar de paradigma, mas a considerar todo o caminho traçado como uma construção singular do conhecimento: ela percebe que a verdade é produzida, não apenas dentro de um único sistema que se contrapõe a outro, mas no diálogo das ideias ao longo do tempo, no diálogo das buscas pela verdade. Como Hegel explicita nos primeiros parágrafos da *Fenomenologia*, se partirmos do pressuposto que um conjunto de ideias filosóficas necessariamente contradiz o outro, perdemos o aspecto principal da investigação filosófica: a busca pela verdade.

Com a mesma rigidez com que a opinião comum se prende à oposição entre o verdadeiro e o falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de aprovação ou de rejeição. Acha que qualquer esclarecimento a respeito do sistema só pode ser uma ou outra. Não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição.

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluída faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que consitui unicamente a vida do todo. (HEGEL, FE, §2)⁷.

É neste sentido que a *Fenomenologia* não é um entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto, como num tiro de pistola; ela não descarta os outros pontos de vista, os outros sistemas filosóficos, pretendendo dominar o único ponto de vista possível e verdadeiro, mas os engendra no processo de desenvolvimento da consciência e do saber, como os momentos da planta são engendrados no desenvolvimento da mesma.

É necessário frisar, entretanto, que não é apenas a consciência que se desenvolve no caminho da *Fenomenologia*; Hegel deixa claro, no parágrafo acima citado, que também o

7 No original: “So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus” (PhG, p.12).

saber está se desenvolvendo. O saber também está se pensando, refletindo sobre si mesmo, através da consciência que se esfalfa ao longo do caminho. O saber começa também imediato, como a consciência, na figura da certeza sensível, e seu resultado, o saber absoluto, não é apenas resultado do pensar da consciência, mas também do saber acerca dele mesmo. Portanto, a *Fenomenologia* não é apenas a experiência da consciência ao longo do caminho, mas o trabalho do saber sobre si mesmo, isto é, do próprio desenvolvimento da ciência – ou da filosofia como ciência – que se completa na atualização do sistema científico:

a verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se **amor ao saber** para ser **saber efetivo** – é isto o que me proponho (HEGEL, FE, §5, grifos do autor)⁸.

O saber efetivo, a filosofia como ciência, para Hegel, é exposta apenas na forma de um sistema, pois “o verdadeiro é o todo” (HEGEL, FE, §20). Nas palavras de Baillie:

Filosofia, ele sustenta, não deve ser meramente amor ao conhecimento, mas precisa ser conhecimento efetivo. E isso só pode ser chamado de conhecimento efetivo se é conhecimento completo, conhecimento do todo. Isto é simplesmente o que é exigido; menos que isso não satisfaz. Mas conhecimento do todo precisa ser um conjunto de conhecimento, precisa ser sistema, e precisa, pela natureza da questão, ser um sistema necessário. A verdade filosófica é, e precisa ser sistema de conhecimento (BAILLIE, 1901, p. 96 – tradução nossa)⁹.

Ao mesmo tempo em que o parágrafo 5 expõe a proposta hegeliana no andar da carruagem filosófica, ele também aponta uma insatisfação da parte de Hegel em relação à filosofia: ela ainda parece, segundo o autor, e apesar de todos os esforços dos filósofos anteriores e contemporâneos a Hegel, não ter sido elevada à condição de ciência. A tarefa deste capítulo, então, é investigar no que teriam se equivocado tantos filósofos e no que Hegel pretende ter acertado, isto é: por que Hegel teria mostrado que “chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência” (HEGEL, FE, §5)¹⁰, o que Hegel estaria entendendo por ciência e por que ele julga ter colaborado mais nessa tarefa que seus antecessores. Para isso,

8 No original: “Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme - dem Ziele, ihren Namen der **Liebe** zum **Wissen** ablegen zu können und **wirkliches Wissen** zu sein ist es, was ich mir vorgesetzt.” (PhG, p. 14)

9 No original: “Philosophy, he held, must not be merely love of knowledge, but must be really knowledge. And it can only be called real knowledge if it is complete knowledge, knowledge of the whole. This is simply what it claims to be; less than this will not satisfy it. But knowledge of the whole must be a whole of knowledge, must be system, and must by the nature of the case be a necessary system. Philosophical truth is, and must be, system of knowledge”.

10 No original: “Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist “ (PhG, p. 14)

vamos partir da filosofia crítica kantiana que tem por objetivo colocar a metafísica – e com ela, a filosofia – no caminho seguro da ciência. Kant também teria tido a mesma preocupação hegeliana em relação à filosofia como ciência, teria constatado porque a metafísica ainda não teria conseguido chegar ao estatuto de ciência e, com isso, pretendeu mudar a maneira de pensar e fazer filosofia. Para Hegel, no entanto, embora Kant tenha diagnosticado o problema, ele não teria executado a tarefa de colocar a metafísica no caminho da ciência de maneira satisfatória, e ainda seria preciso realizar essa tarefa.

1.1. O PONTO DE PARTIDA DE HEGEL: A REVOLUÇÃO KANTIANA

Na introdução de *A Filosofia do Idealismo Alemão*, Hartmann aponta como principal característica dos idealistas, principalmente, de Fichte, Schelling e Hegel, além da sistematicidade e de uma unidade do todo dentro deste sistema, o fato de que suas teorias tomam como ponto de partida a filosofia crítica kantiana. Kant teria dado início a uma revolução filosófica, tal como Copérnico tinha feito com relação ao movimento celeste, mas, dado que, para esses idealistas, Kant não teria completado essa revolução, fazia-se necessário terminar o trabalho iniciado por ele. Assim, as teorias idealistas pós-kantianas têm em mente a sua filosofia – os problemas que Kant recolocou a sua maneira –, mas desenvolvem pontos de vista completamente diferentes dele, apresentando, cada um, um novo sistema com novas teses (cf. HARTMANN, 1960, p. 9-14). Como, então, Kant julgou ter chegado a realizar uma revolução filosófica, no modelo de Copérnico?

No segundo prefácio à *Crítica da Razão Pura*, Kant compara a metafísica a outras ciências, como a matemática e a física, que chegaram, segundo ele, ao caminho seguro da ciência. Nessa comparação, Kant se pergunta o porquê de a metafísica – como ciência – ainda não ter conseguido chegar ao mesmo caminho, ainda que tenham sido muitos os esforços dos filósofos para isso. Ele questiona:

de onde provém que a natureza pôs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios? Mais ainda: quão poucos motivos teremos para confiar na nossa razão se, num dos pontos mais importantes do nosso desejo de saber, não só nos abandona como nos ludibria com miragens, acabando por nos enganar! Ou talvez até hoje nos tenhamos apenas enganado de caminho; de que indícios poderiam nos servir para esperar, em novas investigações, sermos melhor sucedidos do que os outros que nos precederam? (KANT, CRP, BXV)¹¹.

11 No original: “Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache,

A aposta de Kant é de que seria preciso, à semelhança das revoluções na matemática e na física, mudar o método pelo qual vinha sendo feita metafísica até então, isto é:

até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com esse pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis (KANT, CRP, BXVI)¹².

Kant, então, na *Crítica da Razão Pura*, pretende colocar a metafísica no caminho seguro da ciência, uma vez que, dado os pressupostos aos quais ela estava atrelada, por todos os filósofos anteriores, ainda não estaria, de fato, nesse caminho. O idealismo transcendental, proposto por ele a partir da *Crítica da Razão Pura*, é, na raiz do seu projeto, uma crítica às metafísicas anteriores. Kant tem em vista, **grosso modo**, teorias que têm como tese principal que a estrutura necessária da realidade seja conhecida independente do sensível, ou seja, a estrutura ontológica da realidade e tudo dentro dela são conhecidas *a priori*; ou ainda teorias que defendem principalmente que o conhecimento *a priori* só diz respeito a pensamentos e se se quer saber algo acerca dos objetos, ou seja, da realidade – que não é pensamento, pois está fora dele – só se pode saber através da experiência. Às primeiras teorias faltaria uma consideração mais cuidadosa com relação ao que podemos conhecer através da experiência, e às segundas faltaria uma consideração mais cuidadosa ao que podemos conhecer *a priori*. Kant procura, assim, investigar a possibilidade da ciência sob um novo ponto de vista, isto é, a do idealismo transcendental: procura responder como se podem conhecer objetos da

Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wißbegierde nicht bloß verläßt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält und am Ende betrügt! Oder ist er bisher nur verfehlt; welche Anzeige können wir benutzen, um bei erneuertem Nachsuchen zu hoffen, daß wir glücklicher sein werden, als anderer vor uns gewesen sind?“ (KrV, p. 19).

12 No original: “Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie *a priori* etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben *a priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den [dem] ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.” (KrV, p. 19-20)

experiência, local próprio de contingência e particularidade, de maneira necessária e universal, aspectos estes necessários ao fazer científico, colocando o sujeito como regulador dos objetos, e não o contrário, como vinha sendo feito até então.

Kant distingue, para essa tarefa, dois tipos de conhecimento: o empírico, o qual tem sua origem nos dados fornecidos pela experiência sensível, que é contingente e particular, e o conhecimento puro ou *a priori*, o qual se origina independente da experiência, isto é, unicamente na razão pura, e tem como característica a universalidade e a necessidade, ou seja, é algo verdadeiro para qualquer objeto sob quaisquer condições. A partir daí, Kant distingue os juízos – relações entre sujeito e predicado – como analíticos e como sintéticos: os primeiros são os quais o “predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A” e os segundos são aqueles em que “B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele” (KANT, CRP, A6/B10)¹³.

Juízos analíticos apresentam, assim, relações tautológicas e, por isso, não dependem da experiência. Já que não dependem da experiência, são, portanto, conhecimento *a priori*. No entanto, como são expressões de relações tautológicas, como por exemplo, “todos os solteiros são não casados”, apesar de *a priori*, e assim, necessários e universais, não acrescentam nada de realmente novo ao conhecimento – nada de novo é acrescentado ao dizer que solteiros são não casados, pois o predicado B pertence ao sujeito A – e, dessa forma, não são, então, relevantes para o projeto kantiano de colocar a metafísica no caminho da ciência.

Por sua vez, os juízos sintéticos são aqueles que dependem da experiência, “pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência” (KANT, CRP, B11)¹⁴. Todavia, Kant distingue ainda dois tipos de juízos sintéticos: *a posteriori* e *a priori*. O primeiro é um juízo sobre a experiência e tem sua origem unicamente nela, tendo como característica a contingência e a particularidade na relação do sujeito com o predicado. Um exemplo seria um juízo do tipo “essa mesa é branca”: ela poderia ou não ser branca, e só podemos formulá-lo e verificá-lo vendo se a mesa é ou não branca. Para Kant, juízos sintéticos *a posteriori* não são adequados para metafísica como ciência, pois, apesar de serem juízos sobre a experiência, não têm nada de universal nem de necessário, e a filosofia “carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todo o

¹³ No original: “das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckterweise) enthalten ist”; “B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht” (Krv, p.45).

¹⁴ No original: “Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil abzufassen, und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig habe” (Krv, p.46).

conhecimento *a priori*”, como diz o título da seção III da Introdução à edição B da *Crítica*¹⁵. É preciso, por conseguinte, para estar no caminho seguro da ciência, ater-se a juízos que expressem princípios necessários e universais sobre o conhecimento da experiência, isto é, é preciso investigar juízos sintéticos *a priori*. É isto que Kant procura determinar na *Crítica da Razão Pura*: se e como são possíveis juízos sintéticos *a priori*; se e como são possíveis juízos que dizem algo necessário e universal (aspecto *a priori*) a respeito dos objetos da experiência (aspecto sintético).

Ao longo da *Crítica*, Kant desenvolve o que Henry Allison, na sua obra *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*, chama de **condições epistêmicas** do conhecimento humano. Segundo Kant, seres humanos, dados que possuidores da faculdade da razão, podem conhecer os objetos da experiência somente através da capacidade da própria razão pura, *a priori*, através das intuições puras e das categorias lógicas, de representar os dados sensoriais que recebemos pela nossa sensibilidade, de dar forma a esse material¹⁶. A partir dessas representações, dados da experiência que são regulados por princípios *a priori*, é que se pode fazer ciência. A metafísica como ciência, para Kant, está atrelada ao ponto de vista humano, sendo limitada por ele, em outras palavras: a investigação metafísica feita a partir do ponto de vista humano não tem como não ser limitada por ele. Segue-se que, enquanto humano, não se podem conhecer os objetos a não ser sob essas condições, ou seja, não se conhece a **coisa nela mesma** (*Ding an sich selbst*), visto que como ela é nela mesma escapa à maneira humana de apreendê-la. Seria preciso poder tomar outro ponto de vista, o das **condições ontológicas** das coisas nelas mesmas, e abdicar do ponto de vista humano, o das suas condições de conhecê-la, para poder determinar o que elas são nelas mesmas. O que se pode conhecer, do ponto de vista humano, são as coisas como elas aparecem sob essas condições epistêmicas humanas, isto é, como **fenômenos** (*Erscheinungen*). Para Kant, só podemos fazer ciência a partir dos fenômenos, não das coisas em si mesmas.

Fenômeno, segundo Kant, seria “o objeto indeterminado de uma intuição empírica” (KANT, CRP, A20/B34)¹⁷, ou “manifestações sensíveis na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias” (KANT, CRP, A249)¹⁸, ou ainda “seres do

¹⁵ No original: “Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse *a priori* bestimme” (KrV, p. 42)

¹⁶ Têm-se aqui em mente os conceitos kantianos de **matéria e forma**, mas não se deterá neles, embora se chame atenção a eles novamente mais adiante. A ideia é apenas ter em mente que a forma está no sujeito, no pensamento, e a matéria é dada através da sensibilidade, pelos objetos.

¹⁷ No original: “Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung” (KrV, p. 64)

¹⁸ No original: “Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden” (KrV, p.298). *Erscheinungen* aqui não é traduzido por fenômeno, mas por manifestações sensíveis, que é um modo de definir os fenômenos. Fenômenos são traduções do termo *Phaenomena*.

sentido” (KANT, CRP, B306)¹⁹. São, assim o objeto que afeta a sensibilidade e os quais se pensa através das intuições puras. Fenômenos, nesse sentido, não seriam dados privados de uma mente individual, mas sim, objetos espaço-temporais, isto é, coisas que aparecem de um **modo** específico, dadas as condições de possibilidade de experimentá-las na realidade²⁰. Isto permite Kant defender não só o **idealismo transcendental**, mas também se dizer um **realista empírico**:

as nossas explicações ensinam-nos, pois, a **realidade** do espaço (isto é, a sua validade objetiva) em relação a tudo que nos possa ser apresentado exteriormente como objeto, mas ao mesmo tempo a **idealidade** do espaço em relação às coisas, quando consideradas em si mesmas pela razão, isto é, quando se não atenda à constituição da nossa sensibilidade. Afirmamos, pois, a **realidade empírica** do espaço (no que se refere a toda a experiência exterior possível) e, não obstante, a sua **idealidade transcendental**, ou seja, que o espaço nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda a experiência e o considerarmos como algo que sirva de fundamento das coisas em si (KANT, CRP, A28/B44 – grifos do autor)²¹.

Não apenas Kant afirma isso sobre o espaço, mas também sobre o tempo:

as nossas afirmações ensinam, pois, a **realidade empírica** do tempo, isto é, a sua validade objetiva em relação a todos os objetos que possam apresentar-se a nossos sentidos. E, como a nossa intuição é sempre sensível, nunca na experiência nos pode ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição do tempo. Contrariamente, impugnamos qualquer pretensão do tempo a uma realidade absoluta, como se esse tempo sem atender à forma da nossa intuição sensível, pertencesse pura e simplesmente às coisas, como sua condição ou propriedade. Tais propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca nos podem ser dadas através dos sentidos. Nisto consiste pois a **idealidade transcendental** do tempo, segundo a qual o tempo nada é, se abstrairmos das condições subjetivas da intuição sensível e não pode ser atribuído aos objetos em si (independentemente da sua relação com nossa

¹⁹ No original: “Sinnenwesen” (KrV, p. 301). *Sinnenwesen* segue do termo *Phänomena* entre parênteses no texto original. A determinação kantiana nesses trechos é clara quanto ao que são fenômenos: manifestações dos objetos (das coisas em si mesmas) tais como nos afetam pelos sentidos, através das intuições. Ao longo do texto, todavia, procuramos determinar mais precisamente o termo.

²⁰ Considera-se aqui a chamada interpretação adverbial de Henry Allison, em *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*, a respeito da definição de fenômeno e coisa em si mesma: Kant não defenderia que fenômeno e coisa em si seriam dois objetos ontologicamente distintos, mas que seriam o mesmo objeto, considerados sob pontos de vista diferentes, a saber, sob as condições epistêmicas do sujeito e sob as condições ontológicas do próprio objeto.

²¹ No original: “Unsere Erörterungen lehren demnach die **Realität** (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die **Idealität** des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die **empirische Realität** des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob zwar zugleich die **transzendente Idealität** desselben, d. i. daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen”. (KrV, p.71-2)

intuição), nem a título de substância nem de acidente (KANT, CRP, A35-6/B52 – grifos do autor)²².

O que coordena a matéria do fenômeno, recebida pelas sensações, é a sua forma, ou seja, a forma “possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações”. A matéria é dada desordenadamente, *a posteriori*, pois é dada através da sensação, e, por conseguinte, a forma dos fenômenos, por ser a ordenação dessa matéria, “deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela [à matéria] e, portanto, tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação” (KANT, CRP, A20/B34)²³. Isso não significa, como Kant trata em detalhes em toda a *Crítica da Razão Pura*, que já se conhecem os objetos de antemão nas suas particularidades, que já se nasce sabendo, por exemplo, o que é uma mesa ou que esta, em particular, é azul; mas sim, que tem **algo** destes objetos que já é conhecido *a priori*, a saber, o modo como se pode coordenar essas particularidades: o modo como se ordena as sensações que se recebe do que se chama de mesa e que se possibilita julgar que isto é uma mesa e não um cachorro, e que ela é quadrada e não redonda, e assim por diante. Assim, segundo Kant, recebem-se dados empíricos – a matéria do fenômeno – a partir do modo como os objetos afetam os sujeitos, e coordenam-nos em um modo determinado, de acordo com a forma do fenômeno que já se possui *a priori*. Em outras palavras, o sujeito coloca determinações no objeto, que, considerado do modo como o afeta, são apenas informações descoordenadas, e o sujeito determina esses dados descoordenados a partir do seu ponto de vista, isto é, sob as suas condições epistêmicas.

O caminho seguro pelo qual a metafísica deveria seguir é, para Kant, delimitado pelo que podemos conhecer, isto é, pelos fenômenos. Se a filosofia quer seguir neste caminho, para fazer de fato ciência, em última instância, é preciso que ela diga respeito aos fenômenos, e não vá à busca de algo que ela não pode conhecer, como as coisas nelas mesmas, coisas consideradas na sua natureza em si e que não são objetos dos sentidos (cf. KANT, CRP, A249/B306).

22 No original: “Unsere Behauptungen lehren demnach **empirische Realität** der Zeit, d. i. objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, só kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnliche Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften die den Dinge an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die **transzendente Idealität** der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder subsistierend noch inhärierend beigezählt werden kann.” (KrV, p.78-9)

23 No original: “muß zu ihnen insgesamt im Gemüte *a priori* bereitliegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden” (KrV, p.64).

O que Kant se propõe a fazer é “alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos”. A *Crítica da Razão Pura* seria, então,

um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a, totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna. É que a razão pura especulativa tem em si mesma a particularidade de medir exatamente a sua capacidade em função dos diversos modos como escolhe os objetos para pensar, bem como de enumerar completamente todas as diversas maneiras de pôr a si própria os problemas, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica (KANT, CRP, BXXII-BXXIII)²⁴.

Por conseguinte, a *Crítica da Razão Pura*, ao mudar o método da metafísica, colocando a partir de então o sujeito como regulador dos objetos, apresentaria os limites do conhecimento humano e, portanto, os limites do fazer científico, ou seja, apresentaria a possibilidade de fazer ciência uma vez que delimitaria, não só como o sujeito pode conhecer a realidade, sob suas condições epistêmicas, mas também quais seriam os objetos legítimos da filosofia como ciência, a saber, os fenômenos. A revolução filosófica que Kant teria feito é colocar como tarefa da metafísica a explicitação desses limites, e assim, pôr a filosofia no caminho seguro da ciência.

1.2. CIÊNCIA E SABER ABSOLUTO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Hegel, como afirma Hartmann, tem a teoria do idealismo transcendental presente ao desenvolver seu próprio sistema, e, portanto, ao escrever a *Fenomenologia do Espírito*. Para ele, Kant é um marco ímpar na história da filosofia, por ter alterado o paradigma da mesma, isto é, por ter apostado na atividade do sujeito no processo do conhecimento, como um sujeito que determina a realidade, em detrimento da passividade do sujeito, que apenas recebe dados dessa realidade, sem nada a ela impor. Todavia, para Hegel, Kant, no desenvolvimento do idealismo transcendental, estaria dando apenas “a aparência de estar lidando com o essencial”, ou ainda dando “voltas ao redor da Coisa mesma”, passando por cima dela “em vez de nela

24 No original: “ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. Denn das hat die reine spekulative Vernunft Eigentümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen, nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objekte zum Denken wählt, ausmessen, und auch selbst die mancherlei Arten sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen, und só den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll” (KrV, p.23-4)

demorar-se e esquecer a si mesmo” (HEGEL, FE, §3)²⁵, assim como fizeram todos antes dele, embora através de outros métodos e de outras tentativas falhas de demorar-se na coisa mesma.

Hegel afirma que

o começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista **universais**. Trata-se inicialmente de um esforço para chegar ao **pensamento** da Coisa **em geral** e também defendê-la ou refutá-la com razões, captando a plenitude concreta e rica segundo suas determinidades, e sabendo dar uma informação ordenada e um juízo sério a seu respeito (HEGEL, FE, §4, grifos do autor)²⁶.

Assim, é preciso, para sair da imediatez, adquirir certos princípios, como, por exemplo, os que Kant propõe na *Crítica*. No entanto,

esse começo da cultura deve, desde logo, dar lugar à seriedade da vida plena que se adentra na experiência da Coisa mesma. Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado na profundidade da Coisa, então tal conhecimento e apreciação terão na conversa o lugar que lhes corresponde. (HEGEL, FE, §4)²⁷.

Kant estaria preparando o terreno para construir uma casa, mas, no fim das contas, não a construiria. Em outros termos, a filosofia kantiana, por estar focada unicamente sobre os princípios que delimitam o conhecimento humano e seus objetos, não se perguntaria precisamente por esses objetos, isto é, em última instância, para Hegel, Kant **não estaria fazendo ciência** propriamente dita. Ao considerar que se pode fazer ciência apenas sobre o modo como os objetos aparecem sob certas condições (as do sujeito), Kant prioriza a subjetividade, mesmo que esta subjetividade seja relativa ao que todos os humanos, enquanto sujeitos do conhecimento, têm em comum. Kant esclarece somente algumas coisas a respeito do **modo de conhecer** do sujeito, não contemplando o conhecimento dos objetos, ainda que, para ele, estes se limitem aos fenômenos. Kant determina o que seriam fenômenos, mas não diz nada a respeito deles: apenas do modo como a razão pura pode conhecê-los. Para Hegel,

25 No original: “Die Forderung von dergleichen Erklärungen sowie die Befriedigungen derselben scheinen vielleicht, das Wesentliche zu betreiben” (PhG, p.13, cf. nota 2 e nota de tradução de Paulo Meneses); “die Sache selbst zu umgehen” (PhG, p. 13); “statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen” (PhG, p. 13).

26 No original: “Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse **allgemeiner** Grundsätze und Gesichtspunkte zu erwerben, sich nur erst zu dem **Gedanken** der Sache **überhaupt** heraufzuarbeiten, nicht weniger sie mit Gründen zu unterstützen oder zu widerlegen, die konkrete und reiche Fülle nach Bestimmtheiten aufzufassen und ordentlichen Bescheid und ernsthaftes Urteil über sie zu erteilen zu wissen” (PhG, p. 14).

27 No original: “Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt; und wenn auch dies noch hinzukommt, daß der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigt, so wird eine solche Kenntnis und Beurteilung in der Konversation ihre schickliche Stelle behalten.” (PhG, p. 14)

isso é limitar o saber (*Wissen*) à opinião (*Meinung*) (cf. HEGEL, CL, p. 24/WL, I, p.38). Para que a filosofia se eleve a uma ciência, ao saber efetivo, isso não é o suficiente; é preciso, sim, saber como se pode conhecer, isto é, o lado subjetivo do conhecimento, mas também é preciso, para a ciência, o lado objetivo do conhecimento, ou seja, buscar conhecer algo sobre os objetos eles mesmos.

Hegel precisa mostrar, então, se se pode manter a ideia de que o sujeito é ativo no processo do conhecimento, ou seja, como ele determina os objetos – o ganho do esforço kantiano – sem, com isso, cair no erro de priorizar a subjetividade, nem de meramente retornar às metafísicas anteriores a Kant, já que a filosofia kantiana foi um avanço na filosofia. Ele precisa mostrar como é possível equilibrar tanto a subjetividade quanto a objetividade, a fim de defender que é assim que se eleva a filosofia à condição de ciência. O equilíbrio desses dois aspectos se dá, para Hegel, na manifestação da **unidade** do todo, isto é, no **aparecimento** do espírito: “o espírito, **manifestando-se** (*erscheinend*) à consciência nesse elemento [do ser-aí], ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, **é a ciência**” (HEGEL, FE, §798, grifos do autor)²⁸.

Não é à toa o título da primeira obra do sistema propriamente hegeliano ser *Fenomenologia do Espírito*. Como visto acima, ela apresenta um caminho o qual a consciência deve traçar, e no qual deve amadurecer filosoficamente. Também, como visto, apresenta nesse mesmo caminho o amadurecimento do saber, que se completa no sistema filosófico. No entanto, a obra também é a apresentação do espírito (*Geist*): do ponto de vista da consciência, ao longo do caminho no qual se desenvolve em direção a certo tipo de saber, o espírito aparece para ela. O espírito não é um dado, não é revelado à consciência, mas se dá no seu processo de formação, no processo de aquisição da cultura (*Bildung*) pela consciência.

Para Hegel, a noção de espírito é uma das mais fundamentais de seu sistema, e um esclarecimento completo e complexo dessa noção seria tema suficiente para uma nova pesquisa por si só. Todavia, queremos ressaltar aqui os aspectos unificante, universal e objetivo dessa noção: o espírito, para Hegel, é o que unifica dimensões diferentes **da realidade**, como a lógica e a natureza; é o que identifica a diferença e a não-diferença, mas não como um elemento que é adicionado a essas dimensões, algo que é nelas colocado de maneira externa, mas é algo que surge de dentro dessas dimensões. Nas palavras de Burgeois,

28 No original: “Der Geist, in diesem Elemente dem Bewußtsein **erscheinend** oder, was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, **ist die Wissenschaft**.” (PhG, p. 583). Uma tradução coerente com nosso trabalho aqui seria “aparece” e não “se manifesta”, mas como ainda não determinamos precisamente o que são esses conceitos, aqui eles podem ser tomados meramente como sinônimos. O conceito de aparecer e suas diferentes apresentações, como o *erscheinen*, serão mais detalhadamente discutidos no terceiro capítulo. Uma vez mais determinados, retornaremos a essa questão na conclusão deste trabalho.

O sentido – o que unifica determinações particulares e é seu universal – deve ser efetivamente o universal delas. Por outra: não pode ser um universal que esteja no interior das determinações particulares, de tal forma que não se exteriorize como tal nelas (isto é, como um interior exterior à sua exteriorização); porque então não seria o interior dessa exteriorização, o universal dessas particularidades, e sim o contrário do que se pretende que seja: um exterior, por sua oposição unilateral ao exterior; um particular, por sua diferença abstrata – que o particulariza – com as particularidades. Tal sentido seria uma particularidade exterior do que se pretendia que fosse o universal interior (BURGEOIS, 1995, p. 376-7).

Por ser um sentido que se exterioriza de dentro das diferentes dimensões da experiência, o espírito consegue identifica-las nas suas diferenças e não-diferenças, isto é, consegue unificá-las num mesmo todo. O espírito é uma totalização das diferentes experiências da consciência, mas porque é nessas experiências encontrado – por isso, Hegel diz acima que o espírito se **manifesta** à consciência no elemento do ser-aí, também como sujeito desse processo, não apenas como objeto.

Na *Fenomenologia*, no entanto, essa totalização se dá no elemento histórico. “**O Espírito para Hegel é a história**” (HYPPOLITE, 2003, p. 47 – grifos do autor), e o espírito e a consciência são dois lados dessa história: o objetivo e o subjetivo, respectivamente. O espírito aparece também como uma totalização, mas das ações das consciências ao longo de toda a história – aqui, ocidental. Todavia, não é uma totalização no sentido de ser um conjunto de toda e qualquer ação, mas uma unidade apenas daquelas que dão esse sentido efetivamente universal, apontado por Burgeois acima, ou seja, as ações históricas que são uma manifestação de algo mais fundamental às particularidades das ações ao longo da história toda. As figuras do espírito da *Fenomenologia* são uma história do aparecimento desse universal, isto é, do que, segundo Hegel, há de mais fundamental e verdadeiro na realidade, aparecendo em determinado tempo e espaço: “o espírito é a **vida ética de um povo**” (HEGEL, FE, §441 – grifos do autor)²⁹.

Em outras palavras, dadas certas condições espaço-temporais, certas circunstâncias de uma determinada época, é o modo como as consciências inseridas nesse espaço e nessa época efetivam sua própria liberdade. Não é, portanto, um mero reconhecimento de alguns fatos históricos, mas um reconhecimento de que as consciências, **dadas as suas condições naquele momento**, conseguiram desenvolver um tipo de experiência humana (em todos os campos que possa abranger – seja teórico, prático, estético ou religioso), que fosse a mais elevada possível. Assim, a história do espírito apresentada na *Fenomenologia* começa com a eticidade grega, isto é, com o sistema de costumes dos gregos, pois, salvo as circunstâncias da época,

29 No original: “Der Geist ist das **sittliche Leben** eines **Volks**” (PhG, p.326).

como a prática da escravidão que era vista como algo natural, foi a vida ética grega, para Hegel, o primeiro modo efetivamente real de aparecimento do espírito, ou seja, de efetivação da ideia de liberdade – ainda que da liberdade de apenas alguns tipos de homens. Ao longo da *Fenomenologia*, portanto, a consciência se apropria dessa história, desses diferentes modos de aparecer do espírito – através das suas figuras – e, também, dos diferentes modos que a liberdade mesma se apresentou; a consciência se apropria da experiência dos povos e suas relações com seus respectivos mundos, seus pontos de vistas e suas circunstâncias, e agrega esses pontos de vista a sua própria formação (*Bildung*). É esse o papel de sujeito do espírito: ele determina a consciência através da apropriação cultural desta. A consciência inserida em um mundo conhece o espírito através de um desenvolvimento de sua formação, e, dessa forma, é determinada por esse espírito, isto é, pelas condições de sua época e suas relações com elas do ponto de vista mais universal possível daquele momento. A relação entre consciência e espírito é de uma troca recíproca de elementos universais, num espaço de particularidades: “é no coração da consciência singular que descobrimos sua relação com outras consciências singulares.” (HYPPOLITE, 2003, p.343). A partir dessa formação, que proporciona a possibilidade de pensar diferentemente do imediato (de como ela começou o processo todo), tendo o ponto de vista de outras consciências, a consciência que está fazendo o processo de formação para uma consciência científica pode também efetivar a liberdade no presente do seu próprio mundo, nas suas condições: ela **se faz parte** desse espírito, como outras consciências se fizeram parte dele anteriormente. Assim, a “*Fenomenologia* se propõe uma dupla tarefa: por um lado, conduzir a consciência ingênua ao saber filosófico; por outro, fazer a consciência singular sair de seu pretense isolamento [...], para elevá-la ao espírito” (HYPPOLITE, 2003, p. 343). É preciso que a consciência não apenas compreenda o que é o espírito, mas que se insira nele, se quiser ser uma consciência filosófica no sentido estrito, se quiser fazer filosofia como ciência; o espírito é a unidade desses modos de pensar, do ponto de vista do que os faz um processo necessário e universal, uma unificação das consciências e suas relações com o mundo: o espírito é “**Eu que é Nós, Nós que é Eu**” (HEGEL, FE, §177-grifos do autor)³⁰.

O espírito, então, se manifesta ao longo da obra por meio de diferentes figuras, as quais também são figuras da consciência e do saber, pois todos eles percorrem o mesmo caminho, como, por exemplo, a certeza sensível e a dominação e escravidão. Entretanto, a **última figura do espírito** (*die letzte Gestalt des Geistes*) é o **saber absoluto**:

30 No original: “**Ich**, das **Wir**, und **Wir**, das **Ich** ist” (PhG, p.145).

o saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja: é o **saber conceituante**. A **verdade** não é só **em si** perfeitamente igual à **certeza**, mas tem também a **figura** da certeza de si mesma: ou seja, é no seu ser aí, quer dizer, para o espírito que sabe, na forma do saber de si mesmo. (HEGEL, FE, §798)³¹.

Nas figuras anteriores, o que se tinha eram relações: a consciência e um objeto, a consciência e outra consciência, a consciência e a história; e a consciência e a religião. Nessas relações se dava certo tipo de conhecimento, isto é, para um tipo de relação específica, como a relação entre a consciência e um objeto qualquer, havia um tipo de conhecimento específico. O conhecimento que a certeza sensível apresenta é diferente do conhecimento que a relação de dominação e escravidão apresenta, e assim por diante. Todavia, o conhecimento que a percepção apresenta, figura seguinte à certeza sensível, conserva o conhecimento ganho na figura anterior, sem nela permanecer, ou seja, é uma forma de conhecimento mais completa e suficiente do que a forma anterior. Isso vale para todas as formas de conhecimento e para todas as relações expressas na *Fenomenologia*: cada figura posterior conserva os ganhos das figuras anteriores, sem nelas permanecerem, sendo formas mais complexas de conhecimento do que as anteriores. Cada mudança na forma de se relacionar com o objeto é uma mudança na forma de conhecê-lo. Nesse sentido, o saber absoluto, sendo a última figura do espírito, conserva os conhecimentos adquiridos ao longo do caminho da consciência na *Fenomenologia*, e é a forma mais elevada e completa de conhecimento.

Todavia, o saber absoluto não é **apenas** nesse sentido a forma mais elevada de conhecimento, isto é, não é **apenas** porque ele é a última figura do espírito, a figura final numa série que tem nele todas as outras formas de conhecimento conservadas, que ele é a forma mais completa. Além disso, ele é a forma de conhecimento que compreende o processo anterior como uma unidade; todas as figuras anteriores faziam parte de um mesmo processo, não eram momentos separados que vieram a desembocar no saber absoluto. Mas não só compreende o processo, como também compreende que os objetos de cada relação anterior, embora distintos, eram, em última instância, o mesmo objeto: todas as relações anteriores expressavam relações da consciência com um único objeto, que se manifestava de diferentes maneiras, isto é, todas as relações eram com a realidade. Os objetos que se apresentavam na certeza sensível e nos capítulos do espírito, por exemplo, são peças de um grande quebra-cabeça: cada peça é um pedaço de um todo, no qual aparece um pedaço da imagem final, e na

31 No original: “es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das **begreifende Wissen**. Die **Wahrheit** ist nicht nur **an sich** vollkommen der **Gewißheit** gleich, sondern hat auch die **Gestalt** der Gewißheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Dasein, d. h. für den wissenden Geist in der **Form** des Wissens seiner selbst.” (PhG, p. 583)

medida em que se vai montando o quebra-cabeça, mais peças vão se encaixando, mais clara fica a imagem final, mas a imagem mesmo só é completa com todas as peças unidas; a imagem do jogo só é completa e suficiente no todo, quando ela é uma só. Nesse sentido, podemos dizer que o que se manifesta ao final da *Fenomenologia* é o objeto propriamente filosófico, da filosofia como ciência: a realidade. É a realidade que estava sendo investigada desde o início, como objeto na relação com a consciência, e que se manifestava desde o início de diferentes formas e, portanto, era objeto de diferentes formas de conhecimento; é ela que dá unidade ao todo. Assim, não é que a forma de conhecimento da certeza sensível seja falsa, no sentido em que não corresponde ao objeto. A peça do quebra-cabeça encaixa no todo, mas é ainda só uma peça: essa forma é apenas mais incompleta e insuficiente do que as seguintes. Ela é falsa no sentido que é incompleta e insuficiente no que exprime acerca do objeto ele mesmo: o seu conhecimento não corresponde à essência do objeto nele mesmo, à verdade do objeto – a peça do quebra-cabeça não é todo o quebra-cabeça, ela corresponde ao objeto apenas de forma superficial. A verdade depende do que está na relação, ela mesma depende da relação, mas do modo como a consciência se relaciona com o objeto ela é apenas certeza; a verdade propriamente dita está no objeto: a “verdade será mais completamente obtida através de algumas formas de conhecimento do que através de outras, mais completamente de acordo com a medida na qual o objeto nele mesmo é para a consciência” (BAILLIE, 1901, p.113 – tradução nossa)³². Quanto mais o objeto se manifesta para a consciência, mais completa é a verdade, ou seja, mais complexo é o tipo de conhecimento envolvido, pois se está cada vez mais próximo de conhecer a essência do objeto. Dessa forma, o saber absoluto não substitui as outras formas de conhecimento, mas subsiste através delas (cf. BAILLIE, 1901, p. 136). No saber absoluto, a certeza – a relação da consciência com o objeto do ponto de vista da consciência – e a verdade – o objeto nele mesmo – se uniram numa verdade só. No saber absoluto, o conhecimento mais complexo, completo e suficiente, o objeto se manifesta na forma que ele é nele mesmo, a realidade na sua forma essencial: ele é unidade conceitual, e o saber agora é conceituante. O objeto da filosofia é a realidade: a realidade conceitual.

O saber absoluto supera as oposições anteriores, pois compreende qual é o verdadeiro objeto da filosofia como ciência. Isto não significa que, uma vez alcançado esse ponto, não haja mais oposições ou polaridades na realidade, ou que o saber absoluto seja meramente uma regra formal, mas que, uma vez na posse desse saber, compreende-se como essas oposições

32 No original: “truth will be attained more completely by some forms of knowledge than by others, more completely according to the measure in which the object in itself is for consciousness”.

existem como objetos diferenciados no mesmo conjunto, e como se relacionam, já que é um saber vinculado ao seu conteúdo. O saber absoluto é a última figura do espírito porque é o espírito na perspectiva da unidade entre sujeito e objeto, a mais elevada perspectiva espiritual de compreensão da realidade, assim não permanecendo como uma representação, ou seja, como uma mediação ainda imperfeita entre esses aspectos, “na qual a unidade do subjetivo e do objetivo já está presente, mas que permanece como algo ainda subjetivo” (PERTILLE, 2013, p. 327). Nesse sentido, o saber absoluto é a última figura do espírito em **uma** série de figuras, as da *Fenomenologia*, que tem por objetivo elevar a filosofia à condição de ciência, ou seja, é a última figura **nesse aspecto**, no sentido de ser o modo mais elevado de conhecimento filosófico, e de não ser mais a forma de uma representação, como era na figura da Religião, momento anterior ao saber absoluto na *Fenomenologia*. O saber absoluto é resultado das formas de experiência anteriores no caminho da formação da consciência; uma consciência formada, então, terá outros tipos de experiência a partir dessa nova forma de conhecimento. É preciso suprassumir essas formas imperfeitas de união do subjetivo com o objetivo, do ser e do pensar, e extrair de dentro do saber ele mesmo essa união: “Não basta, contudo, que a efetividade seja apenas exteriormente compreendida pela religião. [...] o espírito consciente de si deve se tornar efetivo e assim tornar-se objeto de sua própria consciência” (PERTILLE, 2013, p. 328). É isso que Hegel expressa quando diz que: o saber absoluto é “o espírito que se sabe em figura-de-espírito” (HEGEL, FE, §798)³³, isto é, não é **só** um tipo de conhecimento nem só um conhecimento para ou sobre o espírito, mas uma **forma de ser** do próprio espírito (cf. BAILLIE, 1901, p. 128). É a última figura do espírito porque é a forma do espírito que se autoconhece: é o espírito **que se sabe a si mesmo**:

Mais precisamente, ao invés de apresentar o espírito absoluto na forma da representação, assim como o faz a religião, o saber absoluto apreende então o conteúdo do espírito na forma do conceito. A apreensão na forma do conceito se faz na consideração do conjunto dos princípios descobertos ao longo da experiência da consciência, dos princípios que se sabe como determinantes dos diversos modos de relação entre a [...] o saber e o agir, a certeza e a verdade, etc. No saber absoluto, essa forma do conceito se corporifica como figura da consciência [...] ou seja, como instância na qual o espírito recolhe essa constituição própria e se sabe na forma do saber de si mesmo, abrindo-se para a contingência da história e da natureza (PERTILLE, 2013, p.329).

Uma vez superado esse processo, uma vez que o saber se sabe a si mesmo, o próprio processo se torna algo diferente: é preciso, a partir desse ponto de vista, fazer ciência, fazer filosofia,

³³ No original: ”es ist der sich in Geistgestalt wissende Geist” (PhG, p.582)

conhecer a realidade. É a última figura no sentido de ser uma mudança no modo de pensar a própria filosofia. Não significa que não haja mais figuras do espírito depois dessa, num sentido mais amplo, no sentido que não haja mais desenvolvimento do próprio espírito, do saber ou da filosofia, que não surjam mais outros modos de se relacionar com a realidade ou outros tipos de experimentá-la.

O saber absoluto também é o momento no qual a consciência se percebe como uma consciência científica. A consciência amadureceu o seu próprio modo de ver o mundo, de lidar com as contraposições que nele se expressam. Ela compreende, a partir de então, o processo no qual busca as suas respostas – e por isso, pode apresentar respostas significativamente melhores em relação às anteriores. Percebe que a verdade da filosofia não pertence a um sistema em particular, em oposição a outros sistemas, mas se dá na colaboração de cada um desses sistemas no processo todo. Compreende que todo o caminho que percorreu, de formação cultural, foi necessário para sua chegada a este ponto. Ela absorve as tentativas científicas, suas práticas e métodos anteriores, porque também os produziu, ao lembrar (*erinnern*) e demorar-se em cada um dos momentos do caminho. Percebe, com isso, que, apesar de estar sendo introduzida em um novo conceito de ciência, só pode chegar a um amadurecimento científico através da experiência, isto é, não ficou dando voltas ao redor da coisa mesma ou apenas buscando princípios, mas se adentrou na experiência da coisa mesma. O saber absoluto, ponto de chegada da *Fenomenologia*, é, para a consciência, uma nova experiência, a experiência da filosofia como ciência. A ciência é outra forma, mais completa, de experimentar os objetos, de experimentar a realidade. A verdade que ele expressa é qualitativamente diferente das verdades anteriores, uma vez que o tipo de experiência é qualitativamente diferente: a maneira como se experimentam os objetos, o que se pensa sobre eles, como se coloca em relação a eles é essencialmente diferente das anteriores, já que no saber absoluto a experiência é tomada como um todo, considerando-se o todo, como uma unidade; é a última forma da experiência, assim como a última figura do espírito, também não por não vir nenhuma outra forma de experiência depois dela, mas por ela ser a mais elevada maneira de experimentar algo. A experiência científica, a qual a consciência tem agora acesso, é, de acordo com Hegel, a maneira mais completa e suficiente da experiência, e sua verdade, portanto, a mais concreta, pois revela a essência da realidade, seu significado real e último. Para a consciência que busca sua formação, para a que quer desenvolver o pensamento filosófico e se inserir na comunidade científica, esta é a experiência adequada: é apenas através do saber absoluto que esse desenvolvimento, segundo Hegel, é possível. Compreender o mundo – e, com isso, vir a transformá-lo – envolve o fazer

científico: para a consciência filosófica, não podem bastar as outras formas incompletas de experimentar a realidade, justamente porque não são suficientes para isso. O que o saber absoluto oferece para a consciência é um novo modo de pensar e experimentar a realidade, um modo mais completo e satisfatório: o saber filosófico e científico.

A consciência só compreendeu o que é ciência já fazendo ciência, embora ainda não soubesse ao certo o que estava fazendo, ainda que só pudesse identificar o seu percurso como científico ao chegar ao momento do saber absoluto, o qual propicia essa identificação. Ela percebe, assim, que, se quiser seguir fazendo ciência, precisa manter a unidade da subjetividade com a objetividade, ou seja, precisa se inserir no diálogo da comunidade científica a partir desta perspectiva; participar, enquanto consciência de si científica, do espírito, mantendo presente o percurso que fez, até aqui, sua formação (*Bildung*).

Uma vez que Hegel é o autor da obra que rememora (*erinnern*) as figuras do espírito, pode-se dizer que ele se coloca no ponto de vista da consciência que trilha esse caminho, logo após a revolução filosófica kantiana. Como a consciência retoma, ao longo do caminho, também as figuras históricas do espírito, e o momento do saber absoluto se dá depois da filosofia crítica kantiana, isto significa que Hegel situa também no tempo histórico o momento do saber absoluto:

o desenvolvimento do saber absoluto é, ele mesmo, o resultado da lógica da guinada interior da Modernidade para dentro da **vida** – ou ainda, é o resultado da lógica do espírito enquanto aquilo que *in-sich-geht* – que tem como sua penúltima expressão **filosófica** a mudança de tema que Kant opera, do conhecimento que a razão tem dos objetos (metafísica) para o conhecimento que a razão tem de si mesma (a filosofia crítica). É isto que Hegel explica ao observar que é o mundo moderno mesmo que, afinal, é concebido no espírito da ‘ciência’ (PINKARD, 2010, p. 17 – grifos do autor).

Pode-se dizer, a partir disso, que Hegel teria sido finalmente o primeiro a ter elevado a filosofia à condição de ciência, porque todos os outros não teriam percebido que a ciência é um produto do espírito, não apenas de consciências que produzem sistemas científicos. É produto do resultado da reflexão acerca da experiência, dos objetos que analisados separadamente aparecem como opostos, das relações de contraposições que vão aparecendo ao longo do caminho, mas que, em última instância, são uma unidade: a realidade. Dado que a ciência é um produto do espírito, é preciso levar em consideração que a ciência também é um produto de um determinado tempo histórico, pois é feita por uma comunidade inserida em um tempo histórico, sob condições específicas daquele tempo, como suas próprias culturas. Uma vez em um determinado momento histórico, o ponto de vista do cientista necessariamente se

dará dentro desse momento, o que não significa que ele seja meramente limitado por esse momento, mas que se pode, a partir dele, colocar outros pontos de vista de outros momentos históricos em perspectiva. Ciência é, em suma, para Hegel, a atividade de experimentar de certo modo a realidade, tanto da consciência inserida em uma comunidade científica – de um conjunto de outras consciências que partilham dos mesmos valores culturais – quanto dessa comunidade, que já amadureceu seu modo de pensar acerca do mundo, que se sabe como inserida em um momento histórico e que não perde de vista o aspecto espiritual da própria ciência e de seu fazer.

O que Hegel fez na *Fenomenologia*, então, foi constatar que, se se queria tratar a filosofia como uma ciência, seria preciso redefinir os termos científicos e filosóficos sob o ponto de vista da unidade entre a subjetividade e a objetividade, das relações entre aparentes oposições, para determinar um novo método e, assim, determinar com precisão seu objeto legítimo. Esse processo não necessariamente se assemelha ao fazer científico das ciências naturais – embora essas considerem como seus objetos também a realidade na sua multiplicidade, elas a consideram sob seus pontos de vista próprios. Se se quer elevar a filosofia à condição de ciência, é preciso necessariamente se considerar o tempo histórico e a formação (*Bildung*) de quem faz filosofia, juntamente com as experiências do espírito.

A consciência é agora uma consciência de si madura o suficiente para fazer filosofia como ciência. O saber que ela produz, por sua vez, já não é mais um mero saber imediato ou carente-de-espírito, mas é o saber que se desenvolveu, absoluto, efetivo, que se sabe a si mesmo como saber científico, parte do espírito. Uma vez que a *Fenomenologia* era o caminho necessário para chegar a este ponto, ou seja, uma introdução à ciência diferente das outras, mas, ao mesmo tempo, não tinha por objetivo a fundamentação da ciência, é chegada a hora de fundamentá-la. É impossível compreender a realidade sem compreender o próprio fazer científico, e o saber absoluto procura fazer a ligação entre ambas, mas não fundamenta a ciência nela mesma: é preciso adentrar nesse novo modo de experimentar e pensar a realidade, primeiramente fundamentando-o. O saber absoluto apresenta o conteúdo da ciência, a realidade, e a sua forma, a unidade conceitual dessa realidade, mas ainda não se aprofunda nesses conceitos.

O saber absoluto não é a ciência em geral, mas a ciência considerada no seu conteúdo ‘abstrato’ essencial, ciência nos seus termos definitivos, a noção mesma de ciência. Não é uma análise descritiva de toda e qualquer ciência.

É ciência do conteúdo essencial da experiência. Tal ciência era, para Hegel a Lógica” (BAILLIE, 1901, p. 141 – grifo e tradução nossos)³⁴.

O conteúdo essencial da experiência é o conceito e esse é o conteúdo da filosofia como ciência: a filosofia se preocupa com conceitos, com análise de conceitos. A *Fenomenologia* é a ciência da experiência: determina a natureza da experiência científica, de como se dá a formação da consciência filosófica como consciência também científica, de que tipo é o saber filosófico se ele quer ser saber científico, efetivo, e de como o espírito deve ser considerado ao longo desse processo. O fundamento da ciência da experiência é, para Hegel, a *Ciência da Lógica*: o fundamento do saber se dá no exame mais profundo das suas próprias categorias lógicas, na análise do conceito, conteúdo essencial da experiência e objeto da filosofia.

34 No original: “Absolute Knowledge is not science in general, but science taken in its essential ‘abstract’ content, science in its ultimate terms, the very notion of science. It is not a descriptive analysis of any and every science. It is science of the essential content of experience. Such a science was for Hegel Logic”.

2. MÉTODO E CONTEÚDO: FUNDAMENTOS DA CIÊNCIA DA LÓGICA

Na sua filosofia crítica, Kant determina, através do que ele chama de uma crítica da razão pura, que o campo de possibilidade da experiência humana se limita aos fenômenos, objetos que são considerados sob o ponto de vista do sujeito, isto é, sob suas condições de experimentá-los – como intuições e conceitos. O objeto tal como ele é, ou seja, abstraindo-se as condições epistêmicas do sujeito em relação a ele, é impossível de ser conhecido pelo sujeito: não se podem conhecer as coisas nelas mesmas, a partir apenas de suas condições ontológicas. Os objetos, para serem objetos do conhecimento humano, precisam ser considerados sob a estrutura que possibilita esses objetos de serem conhecidos pelos sujeitos humanos – a estrutura que Kant pretende estabelecer detalhadamente ao longo da *Crítica da Razão Pura* – e o que não pode ser considerado sob essa estrutura, não pode ser conhecido.

Para Hegel, em linhas gerais, Kant não teria conseguido colocar a metafísica no caminho seguro da ciência, justamente por deixar de lado o conhecimento dos objetos a partir das suas condições ontológicas e tratar a lógica como uma estrutura abstrata do sujeito cognoscente. É fundamental que a verdadeira ciência filosófica não vise apenas à determinação da estrutura subjetiva do conhecimento possível, mas que também dê conta do conhecimento dos objetos neles mesmos, não apenas como aparecem ao sujeito – caso contrário, não se estaria fazendo ciência propriamente dita. Para dar conta disso, Hegel pretende rever o método científico que possibilita fazer da filosofia uma ciência e repensar também as categorias do pensamento a partir desse método. É preciso, para colocar a metafísica no caminho da ciência, dar um significado diferente à ciência que trata do pensamento, à lógica, do que Kant teria dado, e repensar seus conteúdos, ou seja, é preciso retomar o projeto de uma crítica da razão pura, mas não à maneira kantiana. É preciso, para Hegel, considerar a lógica sob um novo ponto de vista e repensá-la sob um novo método, identificando quais são propriamente os conteúdos da lógica, os quais Kant teria se enganado.

A fim de compreender que método Hegel julga ser adequado ao fazer filosófico como ciência e como Hegel pretende reconsiderar a lógica e suas categorias, vamos analisar neste capítulo as considerações kantianas acerca da lógica na *Crítica da Razão Pura* e, a partir disso, compreender mais detalhadamente as críticas hegelianas ao tratamento kantiano da lógica, e como, dando um novo significado à lógica, ele teria fundamentado a filosofia como ciência.

2.1. KANT E A LÓGICA TRANSCENDENTAL

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant pretende investigar a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, juízos que dizem algo necessário e universal sobre a experiência, mesmo antes de qualquer experiência, e, então, investigar os limites do conhecimento humano: o que se pode conhecer está delimitado pelas condições de possibilidade da experiência humana e da estrutura que recebe e coordena os dados empíricos. À filosofia que investiga esses limites e essas estruturas *a priori* Kant chama de **Filosofia Transcendental**:

chamo **transcendental** a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se **filosofia transcendental** (KANT, CRP, B25 – grifos do autor)³⁵.

Para desenvolver sua filosofia, Kant repensa não somente o método filosófico – como vimos no primeiro capítulo, o que Kant faz a partir das considerações sobre a revolução copernicana –, mas também quais seriam os elementos possíveis em uma filosofia transcendental. Na primeira parte da *Crítica*, a Doutrina Transcendental dos Elementos, Kant expõe, então, suas considerações sobre como o sujeito se relaciona imediatamente com os objetos – a saber, através das intuições – na primeira parte desta doutrina, a Estética Transcendental: “designo por **estética transcendental** uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*” (KANT, CRP, A21/B35 – grifos do autor)³⁶. A sensibilidade é

a capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos [...]. Por intermédio, pois, da sensibilidade, são-nos **dados** objetos e só ela nos fornece **intuições**; [...] de outro modo nenhum objeto nos poderia ser dado (KANT, CRP, A20/B33 – grifos do autor)³⁷.

O sujeito recebe dados dos objetos e os representa através da sensibilidade, relacionando-se com eles, imediatamente, através de intuições. Essas intuições podem ser, segundo Kant, ou empíricas ou puras:

35 No original: “Ich nenne alle Erkenntnis **transzendental**, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde **Transzendental Philosophie** heißen” (KrV, P. 55).

36 No original: “Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit *a priori* nenne ich die **transzendente Ästhetik**” (KrV, p.64)

37 No original: “Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt **Sinnlichkeit**. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände **gegeben**, und sie allein liefert uns **Anschauungen**; [...] [weil] uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann (KrV, p. 63).

o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ela somos afetados é a **sensação**. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio da sensação, chama-se **empírica**. O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se **fenômeno**. [...] Chamo **puras** (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por consequência, deverá encontrar-se absolutamente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições. Essa forma pura da sensibilidade chamar-se-á também **intuição pura** (KANT, CRP, A20/B34 – grifos do autor)³⁸.

Um objeto afeta o sujeito e produz nele, através da intuição empírica, uma sensação. O objeto então fornece, *a posteriori*, a **matéria** do fenômeno. Essas sensações, por sua vez, são ordenadas segundo determinadas relações, ao que Kant chama de **formas** do fenômeno, que são encontradas *a priori no espírito, não no objeto*, independente de qualquer sensação. A essas formas da sensibilidade Kant chama de **intuições puras**. As intuições puras são, dessa maneira, condições de possibilidade *a priori* de receber os objetos da experiência: formas que coordenam a matéria dos fenômenos **na sensibilidade**. Na investigação da filosofia transcendental, Kant defende que as formas puras da intuição sensível são as noções de **espaço** e **tempo**: através do espaço e do tempo, princípios do conhecimento *a priori*, isto é, pertencentes à sensibilidade do sujeito – e não aos objetos neles mesmos –, pode-se dar forma à matéria recebida pelas sensações.

Após uma investigação mais detalhada sobre as noções de espaço e tempo, na Estética Transcendental, isto é, uma investigação acerca da “**receptividade** do ânimo para receber representações na medida em que de algum modo é afetado” (KANT, CRP, A51/B75 – grifo do autor; tradução modificada)³⁹, Kant inicia a segunda parte da Doutrina Transcendental dos Elementos, a saber, a Lógica Transcendental. Se, por um lado, a estética se ocupa do modo como o sujeito é imediatamente afetado, a lógica se ocupa, para Kant, da capacidade de **conhecer** um objeto **mediante conceitos** aplicados às representações da sensibilidade:

38 No original: “Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist **Empfindung**. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt **Erscheinung**. [...] Ich nenne alle Vorstellungen **rein** (im transzendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte *a priori* angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber **reiner Anschauung** heißen” (KrV, p. 64).

39 No original: “**Rezeptivität** unseres Gemüts, Vorstellung zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird” (KrV, p.95). Na tradução portuguesa, o termo *Gemüt* é traduzido por “espírito”. Modificamos, aqui, a tradução, pois “espírito” (*Geist*) toma uma significação específica na filosofia hegeliana, da qual tratamos no capítulo anterior; *Gemüt* tem relação com essa disposição de ânimo de receber representações, o que é essencialmente diferente daquele conceito de espírito. Uma outra possibilidade de tradução é a de Valério Rohden, que traduz *Gemüt* aqui por “mente” (Ver: KANT, I. Crítica da Razão Pura. [Tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger]. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.)

pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão **sensível**, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de **pensar** o objeto da intuição sensível (KANT, CRP, A51/B75 – grifos do autor)⁴⁰.

A lógica trata, então, das regras sob as quais o sujeito pensa os objetos, isto é, de como ele torna as intuições compreensíveis – submetendo as intuições às regras do entendimento. Mas o que seria uma lógica transcendental?

Kant faz uma primeira distinção, ao introduzir a noção de lógica como “ciência das regras do entendimento” (*Wissenschaft der Verstandesregeln*), de dois usos do termo: a de uso geral e a de uso particular do entendimento:

a primeira contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, sem as quais não pode haver nenhum uso do entendimento, e ocupa-se portanto deste, independente da diversidade dos objetos a que possa dirigir-se. A lógica do uso particular do entendimento contém as regras para pensar retamente sobre determinada espécie de objetos (KANT, CRP, A52/B76)⁴¹.

Kant procura as regras necessárias e universais para pensar, e para pensar qualquer objeto que possa ser dado na experiência. Assim, ele se ocupará de uma lógica de uso geral. Todavia, essa lógica geral pode ser ou pura ou aplicada:

na primeira, abstraímos de todas as condições empíricas relativamente às quais se exerce o nosso entendimento [...]. Uma lógica **geral**, mas **pura**, ocupa-se, pois, de princípios puros *a priori* e é um **cânone do entendimento** e da razão, mas só com referência ao que há de formal no seu uso, seja qual for o conteúdo (empírico ou transcendental). Diz-se, pelo contrário, que uma **lógica geral é aplicada**, quando se ocupa das regras do uso do entendimento nas condições empíricas subjetivas que a psicologia ensina. Tem, pois, princípios empíricos, embora seja, na verdade, geral, na medida em que se ocupa do uso do entendimento sem distinções dos objetos (KANT, CRP, A53/B77 – grifos do autor)⁴².

40 No original: “Unsere Natur bringt es só mit sich, daß die Anschauung niemals anders als **sinnlich** sein kann, d. i., nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu **denken**, der Verstand.” (KrV, p.95).

41 No original: “Die erste enthält die schlechthin notwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet, und geht also auf diesen, unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet sein mag. Die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken” (KrV, p.95-6).

42 No original: “In der ersteren abstrahiren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird [...]. Eine **allgemeine**, aber **reine** Logik, hat es also mit lauter Prinzipien *a priori* zu tun, und ist ein **Kanon des Verstandes** und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauches, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transzendental). Eine **allgemeine** Logik heißt aber alsdann **angewandt**, wenn sie auf die Regeln des Gebrauches des Verstandes unter den subjektiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische Prinzipien, ob sie zwar

Do ponto de vista de uma filosofia transcendental (que se preocupa com os objetos e o modo de conhecê-los *a priori*), é interessante aqui somente aquilo do que se possa abstrair todo e qualquer conteúdo empírico. Assim, a lógica, “enquanto lógica geral [do uso geral do entendimento], abstrai totalmente de conteúdo do conhecimento do entendimento e da diversidade dos seus objetos e refere-se apenas à simples forma do pensamento” e “enquanto lógica pura não tem princípios empíricos, por conseguinte, nada vai buscar à psicologia [...]. É uma doutrina demonstrada e tudo nela tem de ser certo inteiramente *a priori*” (KANT, CRP, A54/B78)⁴³. Dessa forma, a lógica da qual Kant trata é geral e pura, mas somente isso ainda não a torna fundamentalmente transcendental.

A lógica transcendental, para Kant, é uma ciência sobre as regras do conhecimento de uso geral, isto é, a respeito de todo e qualquer objeto que possa ser pensado, e também é uma lógica pura, ou seja, é sobre o uso do entendimento desconsiderando as condições empíricas subjetivas, tais como

influência dos sentidos, dos jogos da imaginação, das leis da memória, do poder do hábito, da inclinação, etc [...] e em geral, de todas as causas de onde podem derivar ou se supõe provirem determinados conhecimentos e, porque essas causas dizem respeito ao entendimento apenas em determinadas circunstâncias da sua aplicação, para as conhecer, exige-se experiência (KANT, CRP, A53/B77)⁴⁴.

Mas a lógica transcendental não se resume a isso, pois, mesmo desconsideradas essas condições, ainda poderia haver, segundo Kant, “uma lógica em que não se abstrairia de todo o conteúdo do conhecimento” podendo-se encontrar um pensamento empírico dos objetos, como “há intuições puras e intuições empíricas (conforme mostra a estética transcendental)” (KANT, CRP, A55/B79-80)⁴⁵. Ainda poderia haver algum conteúdo empírico do pensamento, porque a lógica é geral, ou seja, é sobre regras que se aplicam a qualquer objeto, mesmo que estejam suprimidas essas condições empíricas subjetivas citadas anteriormente, que são

insofern allgemein ist, daß sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht” (KrV, p.97-7).

43 No original: “Als allgemeine Logik abstrahiert sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu tun.” e “Als reine Logik hat sie keine empirischen Prinzipien, mithin schöpft sie nichts [...] aus der Psychologie [...]. Sie ist eine demonstrierte Doktrin, uns alles muß in ihr völlig *a priori* gewiß sein” (KrV, p. 97).

44 No original: “vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigung ungew. [...] já gar überhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Erkenntnisse entspringen oder untergeschoben werden mögen, weil sie bloß den Verstand unter gewissen Umständen seiner Anwendung betreffen, und, um diese zu kennen, Erfahrung erfordert wird” (KrV, p. 96).

45 No original: “eine Logik [...], in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert” e “es [...] reine, als empirische Anschauungen gibt, (wie die transzendente Ästhetik dartut)” (KrV, p. 98).

contingentes, pois dependem da experiência. A lógica que interessa à Kant é aquela que abstrai de todo e qualquer traço empírico, seja de condições empíricas subjetivas, seja de regras do entendimento empíricas, seja de conteúdos empíricos do pensamento e que, principalmente, tenham origem empírica. A lógica transcendental contém, para Kant, “apenas as regras do pensamento puro de um objeto” e a origem desse conhecimento, que não pode ser atribuída aos próprios objetos. Dado que “transcendental significa a possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento”, “não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*” (KANT, CRP, A56/B80)⁴⁶. A origem desse conhecimento deve estar *a priori* no sujeito, e a sua possibilidade de conhecimento de si mesma e a aplicação desse conhecimento deve poder ser conhecido *a priori*; isto é a matéria da lógica transcendental:

Na presunção de que haja porventura conceitos que se possam referir *a priori* a objetos, não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como atos do pensamento puro, e que são, por conseguinte, conceitos, mas cuja origem não é empírica nem estética, concebemos antecipadamente a ideia de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento da razão pela qual pensamos objetos absolutamente *a priori*. Uma tal ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se **lógica transcendental**, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori* e não, como lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos, quer puros. (KANT, CRP, A57/B81-2 – grifos do autor)⁴⁷.

Definido o conceito de Lógica Transcendental, Kant a divide em duas outras grandes partes: a Analítica Transcendental e a Dialética Transcendental. Para compreender mais amplamente o significado dessa nova lógica que Kant propõe, ver-se-á mais de perto no que consistem essas duas grandes partes.

46 No original: “daß nicht eine jede Erkenntnis *a priori*, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden, oder möglich sind, transzendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben) *a priori* heißen müsse.” (KrV, p. 99).

47 No original: “In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich *a priori* auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkes, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum Voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkennnisses, dadurch wir Gegenstände völlig *a priori* denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde **transzendente Logik** heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände *a priori* bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunfterkennnisse ohne Unterschied” (KrV, p. 99-100).

2.1.1. A Analítica Transcendental

Na “Analítica Transcendental”, Kant procura tratar das condições de possibilidade dos objetos empíricos serem conhecidos, isto é, “dos elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios, sem os quais nenhum objeto pode, em absoluto, ser pensado”; a “Analítica Transcendental” é, pois, “uma lógica da verdade” (KANT, CRP, A62/B87)⁴⁸. A verdade, aqui, está nas formas e regras do entendimento dos objetos, sem, contudo, considerá-los. A verdade é formal. Há um critério de verdade puramente lógico, pois relaciona o pensamento consigo mesmo, através de suas próprias regras *a priori*: é “a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão” e, por conseguinte, “condição negativa de toda a verdade” (KANT, CRP, A59-60/B84)⁴⁹, isto é, não é possível pensar um objeto se são desconsideradas essas regras. Entretanto, quanto ao conteúdo desse pensamento, ou seja, quanto à matéria dessas formas, que é dada através da sensibilidade pelos objetos que afetam o sujeito, a lógica nada pode dizer, pois ela se limita unicamente às formas do pensamento, não a sua matéria. Um juízo, a saber, uma representação que une forma e matéria, pode, portanto, ser falso. A Analítica é, então, um esforço de “decomposição de todo o nosso conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento” (KANT, CRP, A64/B89)⁵⁰.

Para expor, então, quais são esses elementos do conhecimento puro do entendimento, Kant apresenta duas novas divisões na Analítica: a “Analítica dos Conceitos” e a “Analítica dos Princípios”. A primeira trata não da

análise dos mesmos [dos conceitos] ou o processo corrente em investigações filosóficas, de decompor, segundo o seu conteúdo, os conceitos que se oferecem e clarificá-los, mas a **decomposição**, ainda pouco tentada, **da própria faculdade do entendimento**, para examinar a possibilidade dos conceitos *a priori* (KANT, CRP, A65-6/B90 – grifos do autor)⁵¹.

48 No original: “Der Teil der transzendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transzendente Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit”. (KrV, p.104)

49 No original: “die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft”; “die negative Bedingung aller Wahrheit” (KrV, p.101).

50 No original: “Zergliederung unseres gesammten Erkenntnisses *a priori* in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis” (KrV, p. 105).

51 No original: “die Analysis derselbe, oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte **Zergliederung des Verstandesvermögens selbst**, um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* dadurch zu erforschen” (KrV, p.106).

Na “Analítica dos Conceitos”, Kant procura tratar, portanto, dos juízos e das categorias ou conceitos, formas do entendimento presentes no sujeito *a priori*, isto é, toda a possibilidade de pensar objetos da experiência, antes mesmo de qualquer experiência. Essa investigação passa, para Kant, também por uma análise do que é a autoconsciência, ou da possibilidade de pensar e representar, *a priori*, o próprio pensamento, ou seja, a unidade da relação entre intuição e conceitos: é na unidade objetiva da autoconsciência ou unidade transcendental da apercepção em que “todo o diverso dado numa intuição é reunido num conceito do objeto” (KANT, CRP, B139)⁵².

Já na segunda parte da “Analítica Transcendental”, a “Analítica dos Princípios”, Kant pretende estabelecer um “cânone para a **faculdade de julgar**, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento, que contém as condições das regras *a priori*” (KANT, CRP, A132/B171 – grifos do autor)⁵³. Ou seja, as condições de possibilidade dos próprios conceitos do entendimento ou ainda, as condições de possibilidade da aplicação das leis do entendimento aos objetos: as condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Kant investiga, assim, a possibilidade do uso formal das categorias e a possibilidade formal dos juízos sem considerar a experiência, embora ele reforce que sua posição não é a de um idealismo dogmático, como o de Berkeley, que “considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço” nem o que considera ser o idealismo problemático de Descartes, “que só admite como indubitável uma única afirmação empírica, a saber, **eu sou**”; a posição kantiana é a de que

temos também experiência, não apenas a **imaginação** das coisas exteriores. O que decerto só pode fazer-se, demonstrando que, mesmo a nossa experiência **interna**, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência **externa** (KANT, CRP, B274/5 – grifos do autor)⁵⁴.

2.1.2. A Dialética Transcendental

⁵² No original: “alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einer Begriff von Objekt vereinigt wird” (KrV, p. 151).

⁵³ No original: “ein Kanon für die **Urteilkraft** sein, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln *a priori* enthalten” (KrV, p.193)

⁵⁴ No original: “der nur Eine empirische Behauptung (asseptio), nämlich: **Ich bin**”; “daß wir von äußeren Dinge auch Erfahrung und nicht bloß **Einbildung** haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere **innere**, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung **äußerer** Erfahrung möglich sei” (KrV, p.273).

Na segunda grande divisão da Lógica Transcendental, a saber, a “Dialética Transcendental”, Kant investiga propriamente os limites do conhecimento e de sua possibilidade, estabelecidos na “Analítica”, dirigindo o tratamento à razão e as condições de possibilidade do entendimento, dos conceitos e dos juízos, e da faculdade de julgar, isto é, dirigindo o tratamento aos raciocínios e às ideias.

Um primeiro passo, para tanto, é definir o conceito geral da razão:

se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos dessa faculdade uma unidade a priori, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade da razão e é de espécie totalmente diferente da que se pode ser realizada pelo entendimento (KANT, CRP, A302/B359)⁵⁵.

A razão unifica os conceitos e princípios do entendimento puro (vistos detalhadamente na “Analítica Transcendental”) em novos princípios. Esses princípios não podem ser, então, do mesmo tipo dos tratados na parte da “Analítica dos Princípios”, isto é, devem ser essencialmente diferentes dos princípios do entendimento. Ora, naquele momento se tinham as condições das regras *a priori* do entendimento e sua aplicabilidade aos fenômenos: o entendimento era a faculdade das regras; neste momento, o que se tem são regras que são originadas unicamente na razão, isto é, “as regras das regras”:

A expressão **princípio** é ambígua e significa, vulgarmente, apenas um conhecimento, que pode ser usado como princípio, embora em si e quanto à sua origem não seja um *principium*. Qualquer proposição universal, mesmo extraída da experiência (por indução), pode servir de premissa maior num raciocínio; mas nem por isso é um *principium*. Os axiomas matemáticos (por exemplo, entre dois pontos só pode haver uma linha reta) são conhecimentos *universais a priori* pelo que, justificadamente, se denominaram princípios, em relação aos casos que lhes podem ser subsumidos. Não posso contudo dizer que conheço esta propriedade da linha reta em geral e em si, a partir de princípios, mas somente na intuição pura. Eis porque darei o nome de conhecimento por princípios àquele em que conheço o particular no universal mediante conceitos. [...] Como porém todo o conhecimento universal pode servir de premissa maior num raciocínio e o entendimento fornece tais proposições universais *a priori*, estas podem também

⁵⁵ No original: “Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. So geht als niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgendeinen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann” (KrV, p.341).

denominar-se princípios, tendo em conta o seu uso possível. (KANT, CRP, A300/ B356-7 – grifo do autor)⁵⁶.

Os princípios do entendimento não são, *stricto sensu*, *principium*, mas conhecimentos universais *a priori* que são **tomados como princípios** em relação a sua aplicabilidade ou uso possível, tal como os axiomas matemáticos. Para Kant, há outro nível de conhecimentos mais puros e universais que esses e, pelos primeiros não serem princípios em si mesmos, os últimos os condicionam; esses conhecimentos, por serem princípios em si mesmos são, por sua vez, incondicionados. O que Kant se propõe na “Dialética Transcendental” é encontrar princípios em si mesmos, regras incondicionadas que possibilitam esses conhecimentos universais *a priori* e seu uso possível: “o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado, pelo qual se lhe completa a unidade”. Este é, pois, o princípio da razão pura: “dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada” (KANT, CRP, A307-8/B364)⁵⁷.

Eis então, nas palavras de Kant, a tarefa da Dialética Transcendental:

investigar se esse princípio [da razão pura] segundo o qual a série das condições (na síntese dos fenômenos ou também do pensamento das coisas em geral) se estende até o incondicionado, tem ou não valor objetivo, e quais são as consequências daí recorrentes para o uso empírico do entendimento; ou se não há absolutamente nenhum princípio racional deste gênero, dotado de valor objetivo mas, pelo contrário, uma prescrição simplesmente lógica que nos leva, na ascensão para condições sempre mais elevadas, a aproximarmo-nos da integridade dessas condições e a trazer assim para o nosso conhecimento a mais elevada unidade da razão que nos é possível; investigar, pois, se esta necessidade da razão, devido a um mal-entendido, foi considerada um princípio transcendental da razão pura, postulando com excessiva precipitação, essa integridade absoluta da série das condições nos próprios objetos e, nesse caso, perguntar quais são os mal-entendidos e as

⁵⁶ No original: “Der Ausdruck eines **Prinzips** ist zweideutig, und bedeutet gemeinlich nur ein Erkenntnis, das als Prinzip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge, nach kein Prinzipium ist. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induktion) hergenommen sein, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Prinzipium. Die mathematische Axiome (z.B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein.) sind sogar allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und werden daher mit Recht, relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumiert werden können, Prinzipien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen, daß ich diese Eigenschaft der geraden Linien überhaupt und an sich, aus Prinzipien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung. Ich würde daher Erkenntnis aus Prinzipien diejenige nennen, da ich das Besondere im allgemeinen durch Begriffe erkenne. [...] Da nun jede allgemeine Erkenntnis zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze *a priori* darbietet, so können diese denn auch, in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs, Prinzipien genannt werden. (KrV, p.339-340).

⁵⁷ No original: “der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird”; “wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten)” (KrV, p. 345).

ilusões que podem insinuar-nos nos raciocínios cuja premissa maior é extraída da razão pura (premissa que talvez seja mais uma petição que um postulado) e que se elevam da experiência a essas condições (KANT, CRP, A308-9/B365-6)⁵⁸.

Kant chama a Dialética Transcendental de “lógica da aparência” (*Logik des Scheins*) – em contraposição à lógica da verdade (*Logik der Wahrheit*), estabelecida na Analítica Transcendental –, cujos objetos são **transcendentes** e são, portanto, impossíveis de serem conhecidos, podendo apenas ser pensados: “as proposições fundamentais que derivam deste princípio supremo da razão pura serão **transcendentes** em relação a todos os fenômenos” e que se distinguirão, portanto, dos princípios do entendimento que têm como “único tema a possibilidade da experiência” (KANT, CRP, A308/B365 – grifos do autor)⁵⁹. É preciso ressaltar que **transcendente**, para Kant, não tem o mesmo significado de **transcendental**: transcendente se refere aos princípios que ultrapassam todo e qualquer limite empírico, em contraposição com princípios imanentes, que pertencem a esses limites:

Daremos o nome de **imanentes** aos princípios cuja aplicação se mantém inteiramente dentro dos limites da experiência possível e **transcendentes** àqueles que transpõem essas fronteiras. [...] Eis porque **transcendental** e **transcendente** não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, que anteriormente apresentamos, deverão ter apenas uso empírico, e não transcendental, isto é, não devem transpor a fronteira da experiência. Mas um princípio, que suprima esses limites ou até nos imponha a sua ultrapassagem, denomina-se **transcendente**” (KANT, CRP, A295-6/B352-3 – grifos do autor)⁶⁰.

⁵⁸ No original: “Ob nun jener Grundsatz: daß sich die Reihe der Bedingungen (in der Syntesis der Erscheinungen, oder auch des Denkes der Dinge überhaupt,) bis zum Unbedingten erstrecke, seine objective Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objektivgültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine bloß logische Vorschrift, sic ihm Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns möglich Vernunftseinheit in unsere Erkenntnis zu bringen; ob, sage ich, dieses Bedürfniss der Vernunft durch einen Mißverstand für einen transzendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche überschränkte Vollständigkeit übereilterweise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postuliert; was aber auch in diesem Falle für Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reinen Vernunft genommen worden, (und der vielleicht mehr als Petition als Postulat ist,) und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen steigen, einschleichen mögen” (KrV, p. 346).

⁵⁹ No original: “Die aus diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinung **transzendent** sein”; “nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema” (KrV, p. 345-6).

⁶⁰ No original: “Wir wollen den Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung halt, **immanente**, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, **transzendent** Grundsätze nennen. [...] Daher sind **transzendental** und **transzendent** nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloß von empirischem und nicht von transzendentalen, d. i., über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche sein. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, já gar sie überschreiten gebietet, heißt **transzendent**” (KrV, p. 336). Assim, o termo **transcendente** é contraposto a imanente, referindo-se a **princípios** do entendimento e seu uso relativo à experiência (no caso, transcendente são os que ultrapassam esses limites, pretendendo o uso em objetos para além da experiência); e o termo **transcendental** é referente ao tipo de **conhecimento** ou do **modo de conhecer a priori**.

Transcendental, por outro lado, como já vimos acima, refere-se sempre ao **tipo de conhecimento** ou **do modo de conhecer** os objetos da experiência a partir de intuições e conceitos puros *a priori*. Assim, os objetos possíveis de serem conhecidos pela filosofia transcendental se limitam a intuições, conceitos, juízos, raciocínios e princípios, ou seja, condições de possibilidade da experiência e condições de possibilidade dessas condições, e não objetos e princípios **para além** dessa experiência, como as condições ontológicas das coisas nelas mesmas e o conhecimento dessas coisas sob essas condições – isso é transcendente ao conhecimento humano. As proposições derivadas do princípio da razão pura são transcendentais, já que o seu conteúdo – aquilo que dá matéria à sua forma – está fora de toda e qualquer experiência possível; o conteúdo dessas proposições são aparências (*Scheinen*). Por sua vez, o conteúdo do entendimento, os fenômenos (*Erscheinungen*), são imanentes, isto é, está dentro do campo de toda a experiência possível.

Os objetos da “Dialética Transcendental” são transcendentais à experiência humana, e são, por isso, impossíveis de serem **conhecidos**, podendo, entretanto, serem **pensados**, uma vez que a razão em si mesma teria condições para pensar os objetos antes mesmo de eles poderem ser dados à experiência – no caso de objetos transcendentais, eles **nunca seriam dados** à experiência, mas isso não impede a razão de **pensa-los**. Daí Kant chamar essa lógica de lógica da aparência (*Logik des Scheins*), pois seus juízos nunca poderão, segundo ele, ser verificados, embora **não seja impossível** a existência dos objetos que dariam conteúdo a essas formas. Porque não se pode saber se eles existem, não se pode excluir *a priori* a possibilidade da existência desses objetos. Todavia, Kant pretende delimitar até onde podemos nos enganar a respeito dessas ideias, até onde podemos saber se as aparências são apenas ilusões. Para ele, é preciso distinguir o que é uma aparência artificial do que poderia vir a ser um fenômeno, isto é, a possibilidade lógica de um objeto poder ser apresentado aos sentidos:

A dialética transcendental deverá pois contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como aparência lógica) e deixe de ser aparência” (KANT, CRP, A297/B354)⁶¹.

Assim, o que está em jogo na Dialética Transcendental são conceitos transcendentais e raciocínios transcendentais e dialéticos na medida em que, ao longo de sua investigação, eles

⁶¹ No original: “Die transzendente Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transzendenter Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht zu betrüge; daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen” (KrV, p.337).

possam eliminar tudo o que for considerado como aparência enquanto ilusão (*Illusion*)⁶², restando apenas a **possibilidade** de aparências enquanto fenômeno, sem, no entanto, poder conhecer esses objetos enquanto tal, isto é, na experiência possível. Conceitos da razão, então, servem apenas para conceber (*begreifen*), e não para entender (*verstehen*), como os do entendimento.

A dialética é retomada dos Antigos por Kant com a tarefa importante de determinar precisamente esses limites, e, assim, os limites próprios da metafísica: ela apresenta contradições nas formas de pensar acerca dos objetos da metafísica, tais como Deus, a liberdade e a imortalidade, mantendo essas contradições como forma de possibilidade da existência desses objetos, não apresentando provas nem para sua existência, nem para a negação de sua existência. No entanto, **unicamente a partir da razão pura** a possibilidade do **conhecimento** desses objetos é negada. Assim, esses objetos são possíveis de serem pensados, mas não conhecidos, e através do esforço da razão pura de se autodeterminar em suas categorias do pensamento puro é possível detectar e esclarecer esses limites.

Ao mudar o método da metafísica, isto é, colocando o sujeito como aquele que determina os objetos tais como eles aparecem para ele na experiência, isto é, que dá forma à matéria disforme recebida pelos sentidos de acordo com a estrutura do seu modo de conhecer os objetos – as suas condições epistêmicas – e, através disso, determinar os objetos possíveis de serem conhecidos através dessas condições, os fenômenos, e os limites desse tipo de conhecimento, tarefas da Lógica Transcendental, Kant pretendeu ter colocado a metafísica – e com ela, a filosofia – no caminho seguro da ciência. Só é possível, para Kant, fazer ciência dos fenômenos, não das coisas nelas mesmas.

2.2. HEGEL E A LÓGICA ESPECULATIVA

Hegel, na *Ciência da Lógica*, aponta o mérito kantiano de tentar mudar o método da filosofia e, com isso, tentar determinar os limites do conhecimento unicamente pela razão. Entretanto, Hegel aponta alguns problemas fundamentais na empreitada kantiana que impossibilita a realização plena de uma revolução na maneira de considerar a filosofia e de coloca-la no caminho da ciência. Vamos, no primeiro momento, fazer algumas considerações

62 Kant também usa, além de *Illusion*, o termo *Verblendungen*, traduzido na edição portuguesa como ilusão, também tendo o significado de desilusão ou cegueira: “perguntar quais são os mal-entendidos e **ilusões** que podem insinuar-nos nos raciocínios cuja premissa maior é extraída da razão pura” (KANT, CRP, A309/B366 – grifo meu). No original: “was aber auch in diesem Falle für Mißdeutungen und **Verblendungen** in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden” (KrV, p. 346).

críticas hegelianas para, em seguida, elucidar como Hegel pretende reformular a questão a sua própria maneira, desenvolvendo seu próprio método e, a partir dele, repensando o objeto da filosofia como ciência.

2.2.1. Algumas considerações hegelianas à lógica kantiana

A ideia de Kant de pensar a razão a partir dela mesma é um dos pontos louvados por Hegel. No entanto, Kant não teria conseguido executar de maneira satisfatória essa tarefa, pois confundiria algumas tarefas da razão com as do entendimento, isto é, a razão ora se comportaria como razão, ora como entendimento reflexionante:

é preciso saber exatamente o que essa expressão quer dizer, a qual é muito e de modo variado empregada como um bordão; é preciso compreender com isso o entendimento que abstrai e, assim, separa, persistindo em suas separações. Voltado contra a razão, ele se comporta como **entendimento humano comum** e faz valer sua opinião que a verdade repousa sobre a realidade sensível, que os pensamentos são **apenas** pensamentos, no sentido de que primeiramente a percepção sensível lhes dá conteúdo e realidade, que a razão, ao permanecer em si e para si, apenas produz quimeras. Nessa renúncia da razão a si mesma perde-se o conceito de verdade; a razão fica restrita a reconhecer somente a verdade subjetiva, apenas o fenômeno, apenas aquilo que não corresponde à natureza da questão mesma; o **saber** recaiu ao nível da **opinião** (HEGEL, CL, p. 24 – grifos do autor)⁶³.

Poderia se dizer que a *Crítica da Razão Pura* seria, para Hegel, na sua essência, uma **crítica das formas do entendimento**. Se só podemos conhecer a partir das categorias do entendimento, isto é, se são elas que dão forma à matéria recebida pela sensibilidade e que possibilitam, assim, o conhecimento dos fenômenos, então “essas formas não possuem nenhuma **aplicação sobre as coisas em si**. – Isso não pode ter outro sentido senão que essas formas são nelas mesmas algo de não verdadeiro” (HEGEL, CL, p. 25 – grifos do autor)⁶⁴. Se, para Hegel, como vimos no capítulo anterior, a verdade depende do objeto – ela está na essência do objeto nele mesmo – e se não temos acesso a essa essência através das formas do

63 No original: “Es ist genau zu wissen, was dieser Ausdruck sagen will, der sonst vielfach als Schlagwort gebraucht wird; es ist überhaupt darunter der abstrahierende und damit trennende Verstand zu verstehen, der in seinen Trennungen beharrt. Gegen die Vernunft gekehrt, betrügt er sich als **gemeiner Menschenverstand** und macht seine Ansicht geltend, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken **nur** Gedanken seien, in dem Sinne, daß erst die sinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe, daß die Vernunft, insofern sie an und für sich bleibe, nur Hirngespinnste erzeuge. In diesem Verzichtun der Vernunft auf sich selbst geht der Begriff der Wahrheit verloren; sie ist darauf eingeschränkt, nur subjektive Wahrheit, nur die Erscheinung zu erkennen, nur etwas, dem die Natur der Sache selbst nicht entspreche; das **Wissen** ist zur **Meinung** zurückgefallen.“ (WL, I, p. 38)

64 No original: “diese Formen keine **Anwendung auf die Dinge an sich** haben. - Dies kann keinen anderen Sinn haben, als daß diese Formen an ihnen selbst etwas Unwahres sind.” (WL, I, p. 40)

entendimento kantiano, então as formas são nelas mesmas algo de não verdadeiro. No máximo, o que conseguimos é saber como as coisas são para nós, mas nunca como elas são nelas mesmas – perde-se a objetividade do conhecimento, no sentido do conhecimento do objeto. Permanece-se apenas em um idealismo subjetivo: conhecemos as nossas condições de conhecer as coisas como elas aparecem para nós, mas não podemos conhecer as coisas como elas são – o que, para Kant, são coisas necessariamente diferentes, pois as nossas condições epistêmicas diferem em essência das condições ontológicas das coisas nelas mesmas. Assim, não podemos saber se o que conhecemos das coisas como elas aparecem tem algo de verdadeiro. A verdade se torna relativa ao objeto fenomênico, não ao objeto ele mesmo, onde, para Hegel, reside a verdade última. Essa verdade **apenas** relativa ao fenômeno é, para Hegel, apenas opinião, não saber efetivo. É preciso romper com esse dualismo; é preciso dissolver o objeto como fenômeno para poder chegar ao objeto nele mesmo e, assim, chegar ao saber efetivo [voltaremos a falar da distinção entre fenômeno e coisa em si no próximo capítulo].

Todavia, a razão, na *Crítica*, também apresenta um lado negativo, isto é, o lado da dialética. O resgate do papel do negativo, da dialética, é apontado por Hegel como um dos acertos kantianos, essencial para a metafísica. Entretanto, a Dialética kantiana, ou a “lógica da aparência”, em contraposição à Analítica, ou a “lógica da verdade”, como Kant as chama, apenas apresenta e mantém contradições, não imprimindo nenhum movimento ao processo do conhecimento, não dando continuidade alguma ao processo, permanecendo nos impasses criados pela razão pura. A razão propriamente dita, para Kant, permanece apenas na negatividade. Para Hegel, a negatividade é essencial para o desenvolvimento da filosofia como ciência, mas não se pode nela permanecer – como Kant teria feito, na Dialética Transcendental. O verdadeiro papel da dialética, para Hegel, é imprimir movimento ao sistema a partir de contraposições – contraposições estas que, como veremos mais adiante, o entendimento determina e fixa. O processo pelo qual Kant optou e o modo como ele o desenvolveu não permitem o saber efetivo, permanecendo na dicotomia insuperável entre fenômeno e coisa em si mesma, limitando o conhecimento aos primeiros objetos e usando a razão apenas no modo negativo, como ferramenta para estabelecer o limite específico do conhecimento, isto é, determinar o que pode ser um fenômeno e o que não pode, o que podemos conhecer e o que não podemos (embora possamos nesses objetos pensar). Um resultado limitado como o kantiano se dá em decorrência do método também limitado.

Além de Kant permanecer preso à faculdade do entendimento e usar a razão apenas como uma ferramenta da negatividade, colocando o problema de seu sistema já no seu método, segundo Hegel, ele submete os conteúdos do entendimento ao sensível. Ao assumir

que “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, CRP, A51/B75)⁶⁵, ou seja, que a sensibilidade é que dá conteúdo ao entendimento, a tentativa de executar uma crítica da razão pura a partir dela mesma falha, pois seria impossível que a razão se desse seus próprios conteúdos *a priori* se ela depende de algo fora dela para poder preenchê-los, “para que coloque em movimento sua atividade conhecedora” (BORGES, 2009, p. 20). O conteúdo da crítica da razão pura não seria, então, a própria razão pura, mas algo fora dela. Em outras palavras, é impossível realizar uma crítica autônoma da razão se ela mesma não é autônoma, se ela precisa de conteúdos externos.

Hegel, como dito anteriormente, considera o esforço de Kant como fundamental para a guinada filosófica da modernidade, embora, concretamente, não tenha sido suficiente para cumprir seu objetivo de colocar a metafísica no caminho seguro da ciência. O problema fundamental é que o idealismo transcendental pretende ser uma ciência, mas seu próprio método impossibilita o conhecimento dos objetos neles mesmos, ficando apenas com o conhecimento dos objetos como aparecem. Uma ciência efetiva precisa considerar esse ponto de vista subjetivo, a atividade do sujeito com relação ao objeto, mas não deve deixar de lado os objetos considerados neles mesmos, construindo, assim, uma união da certeza e da verdade, isto é, dos pontos de vista subjetivos e objetivos do conhecimento. A partir dessas considerações, é preciso rever a própria lógica e fundamentá-la, para poder repensar seu conteúdo de forma a resgatar o conhecimento dos objetos em si mesmos, sem perder de vista o modo como o sujeito os conhece.

2.2.2. Método e conteúdo da ciência hegeliana

Para Hegel, Kant teria tido o *insight* correto ao apontar a mudança de método da metafísica – e da filosofia como um todo – como ponto central para elevar a mesma à condição de ciência, mas teria apenas dado início a essa mudança ou apenas fornecido material para que essa mudança se desse. Porém, era preciso ainda dar cabo dessa mudança que Kant apenas começou. Importar métodos de outras ciências não elevaria a metafísica – e com ela, a filosofia – à condição de ciência, porque, assim como a matemática tem seu próprio método que serve muito bem a seus propósitos, seria necessário encontrar um método propriamente filosófico, que servisse bem aos propósitos da filosofia, e não meramente seguir

65 No original: “Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind” (KrV, p. 95).

um método de outra ciência (como se dá hoje em alguns modelos de apresentações acadêmicas em salões científicos, por exemplo, nos quais a filosofia precisa se encaixar no modelo de discussão das ciências exatas). É preciso de fato romper com os pressupostos da metafísica tradicional, não necessariamente no que diz respeito a seus objetos, mas no sentido em que tenta transpor para a filosofia métodos de outras ciências, como a matemática – como Descartes, por exemplo, tentou fazer, muito antes de Kant –, determinando, então, um método especificamente filosófico para a filosofia.

Hegel julga ter exposto esse método já na *Fenomenologia do Espírito*, embora com um objeto mais concreto, isto é, a consciência: através das figuras que parecem se encontrar em contradição umas com as outras, a consciência as **suprassume**, isto é, dissolve-as e engendra-as em novas figuras, cada vez mais elevadas. Para chegar a uma consciência científica, é preciso o

conhecimento do enunciado lógico de que o negativo é igualmente positivo, ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo **particular** ou que uma tal negação não é toda negação, e sim **a negação da questão determinada** que se dissolve, com o que é negação determinada; que, portanto, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta – o que é propriamente uma tautologia, pois de outro modo seria um imediato, não um resultado, Na medida em que o que resulta, a negação, é negação **determinada**, ela possui um **conteúdo**. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou oposição; ela, portanto, contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu oposto. (HEGEL, CL, p. 34, grifos do autor)⁶⁶.

A *Fenomenologia* é o constante suprassumir das figuras, que aparecem, à primeira vista, como opostas, mas, ao final do processo de amadurecimento da consciência, ela própria percebe que aquelas faziam parte desse processo, que leva a um conceito mais profundo e complexo de ciência – o saber absoluto. O conceito de ciência hegeliano, resultado da *Fenomenologia*, é resultado essencialmente do método da mesma, ou seja, é uma unidade entre o negativo e o positivo, que não está dissolvida num nulo, que não se desconstruiu

66 No original: “die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensowohl positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines **besonderen** Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern **die Negation der bestimmten Sache**, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert, - was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultierende, die Negation, **bestimmte** Negation ist, hat sie einen **Inhalt**. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten” (WL, I, p. 49).

meramente sem nada dela sobrar, tornando impossível a ciência ou levando a um ceticismo. A partir das constantes **negações** dos conteúdos particulares ou das suas questões ao longo do caminho da experiência da consciência, chega-se a uma unidade mais rica do conceito de ciência, por conter todas as figuras anteriores em si mesmas suprassumidas.

A suprassunção (*Aufhebung*) é uma meta-categoria hegeliana: é diferente das outras categorias porque está sempre presente em cada um dos momentos, perpassando-os e ampliando-os em direção ao real; uma determinação operando sobre outras determinações (cf. PERTILLE, 2011, p.58; 61). A suprassunção é uma categoria essencial no método hegeliano: ela faz a passagem de um ponto a outro, ou ainda, de uma determinação a outra. “O que é suprassumido nega o que lhe antecede, conservando-o de um ponto de vista mais elevado” (PERTILLE, 2001, p. 63), ou seja, a consciência, na *Fenomenologia*, movimenta-se pelas experiências ao longo do caminho, negando-as, isto é, deixando-as para trás, mas levando consigo algo dessas experiências, conservando-as, considerando-as de um ponto de vista mais elevado, mais complexo. Nesse sentido, a consciência não substitui as experiências – e como visto no capítulo anterior, o saber absoluto também não substitui as figuras anteriores – mas as conserva de um ponto de vista mais completo, pois guarda em si o que aprendeu com as experiências passadas. Esse movimento meta-categorial está intrinsecamente ligado às faculdades do conhecimento.

Para Hegel, entendimento, razão negativa ou dialética e razão positiva ou especulativa precisam operar juntas para que haja conhecimento. O entendimento, para Hegel, consiste na faculdade de opor ou separar os conceitos, de fixar o significado do conceito para que possa ser corretamente usado (cf. BURBIDGE, 2006, p. 91), nada além disso. Mas conhecimento envolve mais duas operações: a razão dialética ou negativa e a razão especulativa ou positiva. A primeira desconstrói; dissolve (*auflösen*) as oposições feitas pelo entendimento, confrontando essas oposições “entendidas”, enquanto que a segunda, a partir desse confronto, engendra (*hervorbringen*) essas distinções novamente no processo, sob um novo aspecto, estabelecendo um fundamento que explica como dois conceitos opostos se unem num só pensamento mais complexo (cf. HEGEL, ECF, §79-82; BURBIDGE, 2006, p. 91). A razão suprassume (*aufheben*) as distinções do entendimento, isto é, as nega, as conserva, sob certo aspecto, e as eleva a um novo patamar de compreensão. Para Hegel, o método kantiano, por exemplo, permaneceu apenas nas distinções do entendimento, sem superá-las, sem, com isso, chegar ao saber efetivo, abandonando toda a possibilidade racional do saber. O saber racional propriamente dito, para Hegel, depende do constante movimento dessas três operações: uma

vez completo o processo, isto é, de posse de uma unidade de pensamento mais complexo, o processo deve ser refeito:

a complexidade colapsa num termo singular que o entendimento precisa novamente determinar a fixar. [...] Razão é o processo do pensar que move de uma de suas operações distintas à outra. Ela requer tanto as variedades de suas diferenças quanto a integração da sua relação para estar totalmente completa. Ela une suas diferenças com suas identidades num padrão complexo, mas compreensível (BURBIDGE, 2006, p.92, tradução nossa)⁶⁷.

Para Hegel, esse é o método propriamente filosófico e único veraz (*wahrhafte*):

isso já fica claro pelo fato de que ele não é nada distinto de seu objeto e conteúdo; - pois é o conteúdo em si, **a dialética que ele tem nele mesmo que o move para frente**. É claro que nenhuma exposição pode valer como científica se ela não percorre o caminho desse método e se não é adequada ao seu ritmo simples, pois é o percurso da questão mesma (HEGEL, CL, p. 34, grifos do autor)⁶⁸.

O método dialético-especulativo hegeliano é essencialmente um processo de supressão, guiado essencialmente pelo trabalho do negativo, que é responsável pelo movimento do processo, não permanecendo nas contraposições fixadas pelo entendimento.

Esse método de Hegel precisa, então, não priorizar somente a subjetividade, isto é, nossa forma de conhecer as coisas, mas dar espaço também para as coisas nelas mesmas. Como vimos no primeiro capítulo, o verdadeiro objeto da filosofia é a realidade conceitual, o Conceito mesmo. Logo, é preciso que o método esteja apto para dar conta desse conteúdo. Na *Fenomenologia*, esse método foi capaz de deduzir das experiências da consciência o objeto da filosofia, embora ainda não o tenha fundamentado, isto é, foi capaz de fazer a consciência compreender que, se se quer elevar a filosofia à condição de ciência, é preciso supressão as oposições e compreender os objetos como em uma unidade: é preciso reformular a própria noção de objeto, isto é, é necessário recolocar o problema do conhecimento dos objetos redefinindo o que é objeto e desenvolvendo um novo conjunto de definições, juntamente com um novo método. O objeto fundamental da investigação filosófica como científica, como

67 No original: “the complexity collapses into a singular term that understanding must again determine and fix. [...] Reason is the process of thinking that moves on from one of its distinct operations to the next. It requires both the variety of their differences and the integrity of their relation to be fully complete. It unites their differences with their identity in a complex, but comprehensive, pattern.”

68 No original: “Dies erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; - denn es ist der Inhalt in sich, **die Dialektik, die er an ihm selbst hat**, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst.” (WL, I, p. 50).

Hegel pretende ter redefinido a questão, é a realidade, e ela é quem dá unidade aos objetos múltiplos, pois eles são diferentes formas de aparecimento dessa realidade, da realidade conceitual. Assim, enquanto investigamos a realidade, investigamos também esses objetos. Essa realidade, no entanto, em sua essência, como aparece para a consciência de posse do saber absoluto, é conceitual. O objeto da ciência filosófica é então a realidade conceitual. O método hegeliano precisa agora fundamentar a realidade conceitual. Para Hegel, é preciso fundamentar essa realidade a partir das categorias lógicas, isto é, a partir do próprio pensar. Esse é o objetivo da *Ciência da Lógica*.

Assim, o método que a *Ciência da Lógica* propõe para fundamentar a lógica é o mesmo da *Fenomenologia*: o método dialético-especulativo. Entretanto, diferentemente da *Fenomenologia*, o seu conteúdo é o conceito, ou seja, a *Ciência da Lógica* é o pensar pensando sobre si mesmo. As categorias do pensamento são trabalhadas a partir da dialética que as move de um ponto ao outro, negando-as e conservando-as, em um elemento mais complexo e elevado, que por sua vez é oposto a outro elemento, também mais complexo e elevado, fazendo a operação ser repetida, até que se alcance o conteúdo essencial da lógica, ou o “verdadeiro-absoluto” (*das Absolut-Wahre*) (cf. HEGEL, CL, p. 39/ WL, I, p. 56).

A partir disso, faz-se urgente repensar as categorias da lógica, não mais sob o aspecto do entendimento, de permanentes oposições que, via de regra, acaba concluindo a impossibilidade do conhecimento de algumas coisas, visto que não há superação dessas oposições, como a dicotomia fenômeno e coisa em si mesma. É preciso repensar a lógica agora do ponto de vista da razão pura propriamente dita, da razão que conserva essas oposições, mas que as suprassume no processo lógico. No entanto, também é preciso que seja a própria razão que se dê esse conteúdo, não vindo ele de nada externo a ela. A lógica precisa ser conteúdo unicamente da razão pura. É preciso uma lógica não mais transcendental, visto que uma lógica assim é produto do entendimento, mas de uma lógica especulativa, produto, sim, do entendimento, mas também da faculdade da razão negativa e positiva. Para tanto, ele precisa partir do ponto de vista que compreende esse movimento de suprassunção da oposição entre sujeito e objeto, que compreende o movimento dialético-especulativo: o saber absoluto.

É nesse sentido que a *Ciência da Lógica* precisa ter como ponto de partida o resultado da *Fenomenologia do Espírito*, isto é, o saber absoluto. É a partir de esse saber, deduzido pela *Fenomenologia* ao longo da apresentação das figuras do espírito, que essa ciência será fundamentada. É a partir da “libertação da oposição da consciência” (HEGEL, CL, p. 29)⁶⁹

⁶⁹ No original: “die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins” (WL, I, p 43).

que podemos pensar adequadamente a lógica e fundamentá-la. Hegel precisa partir do ponto de vista que compreende que sujeito e objeto fazem parte da mesma unidade. É importante, contudo, frisar que, através dessa unidade,

Hegel não pretendia negar a existência de coisas materiais que existem no mundo independentemente da percepção humana, mas afirmar que o conhecimento filosófico não deve ancorar-se na separação entre o lógico e o real. A filosofia que almeja denominar-se ciência não pode separar o movimento do mundo do movimento lógico (BORGES, 2009, p. 15-6).

O saber absoluto compreende a unidade entre sujeito e objeto, como dissemos anteriormente, compreende que o objeto da filosofia é a realidade conceitual e que o método dialético é o que possibilita o conhecimento – e a fundamentação – dessa realidade porque compreende que o movimento do real e o movimento lógico são, **do ponto de vista filosófico**, para Hegel, **o mesmo movimento**. A lógica se dá o seu próprio conteúdo, pois ela compartilha do elemento conceitual que está na realidade.

Isso significa que o projeto lógico hegeliano é também um projeto metafísico, ou melhor, um projeto lógico-ontológico: é impossível pensar as categorias da razão, ou as condições epistêmicas, sem pensar as condições ontológicas dos objetos, pois elas são uma e a mesma coisa, filosoficamente falando.

A filosofia deve tratar do ser enquanto constituído pelo pensamento, no sentido de que toda a razão contida potencialmente no ser é por ele revelada. Tomados **isoladamente**, homem e mundo são para Hegel abstrações. (BORGES, 2009, p. 16 – grifo nosso).

A razão pura consegue dar-se a si mesma os seus conteúdos, falando de suas próprias categorias sem depender de nada alheio a ela e, ainda assim, essas categorias dizem respeito também aos objetos fora dela, porque eles têm, filosoficamente falando, a mesma constituição. Mundo e homem só têm algum sentido filosófico se analisados sob a mesma perspectiva, caso contrário, a filosofia se limitaria apenas a um projeto formal. É neste sentido que podemos compreender que “**o que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional**” (HEGEL, FD, p.41 – grifo do tradutor)⁷⁰: a realidade, como efetividade (*Wirklichkeit*), não é constituída de outra coisa que não a razão, suas categorias e seus movimentos próprios. Isso não significa que não haja, na realidade (*Realität*), dimensões não racionais, apenas que essas dimensões não são propriamente filosóficas.

⁷⁰ No original: “Was vernünftig ist, das ist wirklich, - und was wirklich ist, das ist vernünftig” (PhR, p.24)

Tanto as regras da natureza como as regras do mundo espiritual são racionais, podendo, portanto, ser conhecidas. Isto não significa que toda realidade natural, ética, política e social, seja racional, mas que deve buscar o elemento de racionalidade existente na realidade, tanto natural, quanto social (BORGES, 2009. P.24-5).

O projeto hegeliano é, assim, através da filosofia como ciência, ressaltar, pela própria razão, a razão intrínseca tanto no sujeito quanto no objeto – o que seria impossível para os filósofos anteriores a Hegel, visto que não concebiam a realidade como uma unidade conceitual. É preciso, então, buscar os fundamentos dessa ciência da unidade racional da realidade a partir da própria racionalidade; esse é o objetivo da *Ciência da Lógica*.

3. FENÔMENOS E COISAS EM SI MESMAS: HEGEL SOBRE O APARECER

Para Hegel, a revolução que Kant se empenhou em realizar – ainda que, segundo Hegel, ele não a tenha realizado de maneira satisfatória – teve, ao menos, dois ganhos significativos para a filosofia como ciência (Cf. HEGEL, CL, p. 36). Em primeiro lugar, Kant mostrou a necessidade da contradição, explicitada pela Dialética Transcendental, embora, para Hegel, seu erro tenha sido justamente usá-la como limitadora de sua filosofia e do campo do conhecimento da razão pura. Em segundo lugar, Kant mostrou que o aparecer é parte fundamental do processo do conhecimento, ainda que, para ele, apenas possamos conhecer as aparências que ele chama de fenômeno, isto é, objetos que aparecem para nós sob o nosso ponto de vista – como veremos mais adiante. Para Hegel, esses ganhos são de extrema importância, e devem ser incorporados ao pensamento filosófico, se este pretende ser considerado científico, como vimos anteriormente; não devem ser, no entanto, considerados da maneira como Kant os considerou. Assim como a Dialética toma um novo sentido em Hegel, fazendo das contradições e do trabalho do negativo motores fundamentais do sistema filosófico, as aparências (e os fenômenos) também ganham um novo significado na filosofia hegeliana, ainda que as diferenças entre os conceitos kantianos e hegelianos sejam, em um primeiro momento, sutis. Para vermos mais de perto como Hegel pretende dar um novo significado às aparências e incorporá-las ao seu sistema, vamos retomar brevemente a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, já tratada ao longo dos capítulos anteriores, a fim de mantê-las presentes ao considerar a ressignificação hegeliana desses conceitos.

3.1. CONSIDERAÇÕES KANTIANAS ACERCA DOS CONCEITOS DE FENÔMENO E COISA EM SI MESMA

Como vimos na seção 1.1. deste trabalho, Kant pretende fazer da *Crítica da Razão Pura* uma revolução filosófica como a revolução científica que fez Copérnico em relação ao movimento celeste, mudando o ponto de vista do observador: Copérnico considera não mais que as estrelas giram ao redor do observador, mas o observador é que se movimenta ao redor das estrelas; Kant, a sua semelhança, pretende fazer girar o sujeito ao redor dos objetos, isto é, considerar não os objetos como reguladores do conhecimento do sujeito, mas o sujeito como regulador dos objetos. Assim, Kant pretende investigar a possibilidade de um conhecimento *a*

priori, de alguma coisa que já tenhamos em nós antes dos objetos nos serem dados na experiência e que, unicamente através da razão pura, isto é, desconsiderados esses objetos na experiência, possamos chegar ao seu conhecimento. No entanto, esse algo já em nós é justamente o que possibilita o conhecimento de coisas fora de nós, dos objetos; ele se refere a esses objetos da experiência e à própria experiência. Assim, esse conhecimento é de um tipo específico, não apenas *a priori*, mas sinteticamente *a priori*. Kant investiga, na *Crítica*, quais as condições que temos para poder conhecer o que quer que possa ser conhecido por nós, ou seja, qual a possibilidade de produzirmos juízos sintéticos *a priori*, um tipo de conhecimento que já esteja em nós antes dos objetos nos serem dados na experiência, mas que se refira a esses objetos e a possibilidade de podermos experimentá-los.

Dado que, para Kant, temos uma série de condições epistêmicas⁷¹ que possibilitam a experiência de objetos fora de nós – a saber, a sensibilidade e o entendimento, responsáveis pelas intuições e pelos conceitos, pela matéria e pela forma do conhecimento; e a razão, responsável por delimitar o conjunto dos objetos que podem ser colocados sob essas condições de experimentá-los, e que, portanto, podemos conhecer, e o conjunto de objetos que ficam de fora desse conjunto, portanto, aqueles nos quais só podemos pensar –, os objetos, então, que se adequam a essas condições, aparecem de certa maneira para nós. O objeto, considerado do modo sob o qual ele nos aparece, Kant denomina fenômeno (*Erscheinung*), e o mesmo objeto, considerado no modo pelo qual ele é nele mesmo, isto é, desconsideradas essas condições de experimentá-lo, Kant denomina coisa em si mesma (*Ding an sich selbst*).

Segundo Kant, o objeto afeta nossa sensibilidade, fornecendo, com isso, a matéria do fenômeno. A sensibilidade, através das intuições, fornece essa matéria ao entendimento, que através dos conceitos dá forma a esse material. Assim, segundo Kant, a forma dos fenômenos já está em nós, e apenas recebemos um material desordenado dos objetos; o entendimento organiza segundo suas relações esse material recebido. Dessa forma, quem determina o que é o fenômeno é o sujeito: o sujeito coloca propriedades no objeto, de acordo com a estrutura do entendimento que possui, das suas condições epistêmicas. No entanto, essas condições são compartilhadas por todos os sujeitos cognoscentes, o que permite que haja, para Kant, alguma objetividade nessa organização do material em fenômeno. Kant defende que pode haver ciência dos fenômenos – e só dos fenômenos – devido a essas condições epistêmicas que todo sujeito racional humano possui, e não pode haver ciência das coisas em si mesmas, justamente

71 Seguimos aqui a leitura de Henry Allison em *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*, e seus usos acerca das noções de condições epistêmicas e condições ontológicas, como expresso na nota 14 deste estudo.

porque seria preciso sair do ponto de vista humano para considerar as coisas nelas mesmas, ou seja, seria preciso desconsiderar nossas condições epistêmicas e considerar apenas as condições de possibilidade da coisa ser como ela é nela mesma – para nós, segundo Kant, algo impossível.

Assim, para Kant, como vimos nas seções 1.1. e 2.1. deste trabalho, se a metafísica quiser seguir no caminho seguro da ciência, é preciso que nos detenhamos à investigação da possibilidade de conhecer os objetos da experiência, os fenômenos, pois isso é tudo o que podemos fazer somente com a razão pura, e que não procuremos ultrapassar os limites desse conhecimento, isto é, tentar, sob nosso ponto de vista, conhecer algo, através da razão pura, das coisas nelas mesmas, pois seria uma empresa vã, visto que não conseguiríamos superar as contradições que a razão pura apresentaria, como a Dialética Transcendental procura demonstrar. Dessa forma, só podemos conhecer os fenômenos, e não as coisas nelas mesmas, e, para ser ciência, os objetos da filosofia devem ser os fenômenos, o modo como as coisas nos aparecem, e a forma sob a qual é possível que elas nos apareçam, e não as coisas nelas mesmas nem as suas condições ontológicas, pois isso foge a nossa alçada.

É importante manter presente aqui as distinções kantianas apresentadas em 1.1. e 2.1. a respeito dos conceitos de **fenômeno** (*Erscheinung*) e de **aparência** (*Schein*): aparência é utilizado em um sentido negativo – ele caracteriza a “Dialética Transcendental” como a Lógica da Aparência (*Logik des Scheins*), com a tarefa de descobrir possíveis erros nas aplicações dos princípios e conceitos por ele apresentados a certos objetos, isto é, de ressaltar que alguns objetos aparecem como possíveis de serem submetidos a esses princípios e conceitos, mas não o são –, enquanto que fenômeno é utilizado em sentido positivo – as aparências devem ser distintas dos fenômenos, dos objetos que são submetidos a esses princípios e conceitos sem prejuízo lógico (ainda que haja algum prejuízo epistemológico, como o engano). Podemos dizer que aparência, neste sentido, é o objeto que aparece como possível de ser submetido às condições epistêmicas (e, assim, possível de ser conhecido), mas não o é – como, segundo Kant, os objetos da metafísica tradicional –, enquanto que fenômeno é o objeto que aparece de certa maneira sob as condições epistêmicas e, por isso, pode ser, dessa maneira, por nós conhecido. Assim, exclusivamente pela razão pura, para Kant, podemos dizer, a nosso ver, algo positivo acerca dos fenômenos, a saber, acerca do **modo como podemos conhecê-los**, e podemos apenas dizer, a nosso ver, algo negativo acerca das aparências, isto é, que esses objetos estão para além dos limites do nosso conhecimento através da razão pura, e que **não podemos**, assim, **conhecê-los**. Embora, como podemos ver, as noções sejam distintas, há um elemento comum a ambas – o aparecer. É esse aparecer que

Kant inclui na sua filosofia como fundamental, tanto de forma positiva, quanto negativa; tanto determinando o que podemos conhecer quanto determinando o que não podemos conhecer. Hegel também considera essa inclusão do elemento do aparecer fundamental para a filosofia. Entretanto, ele se apropria de maneira sutil, mas essencialmente diferente desses conceitos de Kant. Vejamos mais de perto como ele faz isso.

3.2. HEGEL E A RESSIGNIFICAÇÃO DO APARECER

Uma das críticas hegelianas à filosofia de Kant, como visto nos capítulos anteriores, refere-se ao limite que Kant coloca daquilo que podemos conhecer, isto é, à tese de que só poderíamos conhecer as coisas como elas nos aparecem – os fenômenos – e não poderíamos conhecer as coisas como são nelas mesmas, devido às nossas condições de experimentar os objetos e de vir a conhecê-los a partir disso. O que Kant faz, segundo Hegel, é priorizar a subjetividade, a verdade subjetiva (cf. HEGEL, CL, p. 24/WL, I, p.38), é esclarecer somente o modo como podemos conhecer as coisas, mas não esclarece nada sobre o modo como as coisas são – pela própria limitação do sistema kantiano –, o que, em última instância, exclui a possibilidade de fazer ciência propriamente dita, visto que, como esclarecemos anteriormente, é preciso dizer algo sobre os objetos para que se possa fazer ciência. Hegel precisa, então, unir o ganho kantiano, o dizer algo sobre como podemos conhecer as coisas – o aspecto subjetivo – a um aspecto objetivo, ou seja, precisa dizer algo sobre os objetos. Para isso, Hegel precisa superar as abstrações kantianas e tornar concretas as ideias lançadas pelo seu sistema.

3.2.1. Um novo significado de lógica: as noções de concreto e abstrato para Hegel

Se quisermos fazer filosofia como ciência, é preciso que repensemos a própria filosofia, que a consideremos de novos pontos de vista, e que repensemos também alguns conceitos que vinham sendo tratados ordinariamente pela lógica – como seu método, seus objetos e, inclusive, a própria lógica. É preciso dar novos significados às noções, como Hegel já se esforçou em fazer com relação, por exemplo, ao entendimento, à razão positiva e à razão negativa, isto é, conferir sentidos mais estritos a elas – não apenas explicitar o pensamento comum. As noções de “abstrato” e de “concreto”, em particular, também precisam de um novo significado para essa empresa:

Para o pensamento popular, o mundo sensível é concreto; o mundo intelectual é abstrato. É assim é na lógica comum. Para Hegel, ao contrário, a interpretação intelectual do mundo da realidade e da experiência é uma descrição mais verdadeira e, então, mais concreta disso que aquela contida numa série de termos sensíveis. Agora, a diferença entre os dois usos do termo não é uma mera mudança arbitrária de nomes (WALLACE, 1894, p. 302 – tradução nossa)⁷².

É preciso frisar que abstrações são necessárias ao processo do conhecimento; para Hegel, são condições do conhecimento: “Mas é igualmente necessário insistir no perigo de agarrar-se, como a uma verdade última, à pseudo-simplicidade da abstração, que esquece completamente o que é, em certas situações, desejável de se contemplar” (WALLACE, 1894, p.304 – tradução nossa)⁷³. É preciso, no decorrer do processo, separar as partes do todo, considerar algo no detalhe, ou ainda desconsiderar momentaneamente os aspectos sensíveis e deter-se ao pensamento. Em geral, para Hegel, “a apreensão de uma coisa a partir de um lado ou de um aspecto – a apreensão de uma coisa separada de suas conexões – a retenção de um termo ou formula separada de seu contexto – é o que Hegel chama de ‘abstrato’” (WALLACE, 1984, p. 303 – tradução nossa)⁷⁴. No entanto, podemos fazer uma distinção entre um mero abstrato – ou um “falso” abstrato – e um abstrato “verdadeiro”, como faz Baillie: no primeiro sentido, apenas um aspecto é considerado, **eliminando** a sua conexão com o todo, como se esse não alterasse as determinações desse aspecto; no segundo sentido, apesar de enfatizar o detalhe, de deixar algumas conexões de lado, não se perde do horizonte o contexto, isto é, não se perde de vista as conexões da parte com o todo, das relações desse detalhe e do que faz dele um detalhe num todo. Ainda é uma abstração, mas não uma mera abstração, que não se preocupa em não anular as relações e o contexto (cf. BAILLIE, 1901, p.158-159). Para seguir no caminho do verdadeiro, neste sentido, é preciso manter as relações entre sujeito e objetos com o todo no horizonte, ainda que em certos momentos essas relações sejam deixadas de lado. Elas não devem é ser eliminadas em definitivo, como o método dialético já explicita em si: é preciso negar, mas conservar algo dessa negação, elevando-a a um momento mais complexo.

72 No original: “To popular thought, the sense world is concrete; the intellectual world is abstract. And so it is in ordinary logic. To Hegel, on the contrary, the intellectual interpretation of the world of reality and experience is a truer and thus a more concrete description of it than that contained in a series of sense-terms. Now the difference between the two uses of the term is not a mere arbitrary change of names”.

73 No original: “But it is equally necessary to insist on the danger of clinging, as to an ultimate truth, to the pseudo-simplicity of abstraction, which forgets altogether what it is in certain situations desirable for a time to overlook”.

74 No original: “the apprehension of a thing from one side or aspect – the apprehension of one thing apart from its connections, – the retention of a term or formula apart from its context, – is what Hegel terms ‘abstract’”.

Se “abstrato” é um modo de considerar algo – sem as suas conexões e relações –, “concreto” é, por sua vez, o modo de considerar algo na sua totalidade, “conectado indissolivelmente com outras coisas: uma unidade de elementos, um ponto de encontro de opostos” (WALLACE, 1894, p. 304 – tradução nossa)⁷⁵. Pensar concretamente é considerar a relação daquela parte com o todo; suas conexões e determinações.

Para a filosofia se elevar ao status de ciência, as abstrações que precisam ser feitas são as do segundo sentido. A nosso ver, o que Hegel defende é que Kant faz abstrações no primeiro sentido. Coisas em si mesmas, por exemplo, tomadas no sentido kantiano, isto é, coisas consideradas como são nelas mesmas, independentes de qualquer relação com outras coisas ou sujeitos, são meras abstrações. Se Kant suprime as relações, necessárias para a filosofia científica, Kant não faz ciência. Coisas nelas mesmas, neste sentido, não colaboram em nada para o conhecimento científico. Poderíamos pensar ainda, por outro lado, que o conceito de fenômeno seria uma abstração no segundo sentido: fenômenos seriam as relações das coisas com o modo como as experimentamos. No entanto, segundo Hegel, a filosofia de Kant não permite dizer nada sobre os fenômenos: não sabemos nada a respeito desses objetos que experimentamos, apenas sabemos algo sobre o modo como podemos experimentá-los. Não tem nenhuma informação do objeto mesmo nessa relação, apenas as determinações que nós colocamos neles. Ficamos presos apenas à subjetividade, justamente porque o aspecto objetivo que poderia constar na relação é suprimido pelo conceito meramente abstrato de coisa em si mesma – não podemos saber nada acerca dos objetos como são neles mesmos, portanto só podemos saber algo dos objetos que já está em nós, as formas da **nossa** sensibilidade e do **nosso** entendimento, ou seja, em última instância, para Hegel, não sabemos nada acerca dos objetos; não há objetividade. O que poderíamos saber do elemento objetivo nos é negado pelo modo de apresentação do conceito de coisa em si, a saber, um modo meramente abstrato, ainda que, para Kant, esse objeto nos afete: não sabemos como ele nos afeta e de onde exatamente vêm as nossas afecções. Dessa forma, privilegiando apenas a subjetividade, nos mantemos ainda nas meras abstrações: não há abstrações relevantes e, assim, não há concretude possível, pois o elemento da objetividade é eliminado e, com isso, uma possível unidade entre ambos os aspectos.

Hegel precisa então resgatar essa objetividade perdida, a fim de tornar concreta a unidade dela com a subjetividade, isto é, precisa resgatar a relação entre ser – o objeto – e pensar – o sujeito. Se os objetos da realidade são múltiplas manifestações de um único objeto

⁷⁵ No original: “connected indissolubly with others: a unity of elements, a meeting-point of opposities”.

– como vimos anteriormente –, a saber, a própria realidade; se, ao quisermos falar em concretude, for preciso falar dessa unidade fundamental; e se essa unidade fundamental é conceitual, ou seja, é conceitualmente que se unem as abstrações, como sujeito e objeto, então conceitos são **reais**. Não são reais no sentido de uma realidade sensível, como se pudéssemos sentir os conceitos ou vê-los eles mesmos por aí, nem individualmente reais, para cada indivíduo nas suas mentes individuais, um conceito particular que não necessariamente significa o mesmo para outra mente individual; mas no sentido de uma realidade ideal, como as leis da natureza ou do Estado – a realidade da constituição do Estado, por exemplo, no sentido de tais leis nela presentes serem universais e darem forma àquele Estado, determinam que tipo de Estado é e determinam o modo como as pessoas naquele Estado vivem; fazem parte da experiência das pessoas naquele Estado, pois elas se relacionam de determinada maneira com ele, e assim por diante. Conceitos

não estão fora da experiência, eles são imanentes a ela, são constitutivos dela. [...] Eles precisam, de fato, ser assim considerados porque são o plano fundamental da experiência ela mesma, eles são conteúdo essencial da experiência concreta. E somente nesse sentido os conceitos são reais (BAILLIE, 1901, p.158 – tradução nossa)⁷⁶.

Para Hegel, se se pretende que a filosofia seja considerada uma ciência, é preciso que ela reformule seu objeto: o objeto propriamente filosófico não é mais a multiplicidade das coisas que aparecem na realidade, mas é a própria realidade; é o conjunto que confere unidade aos diferentes objetos – objetos esses, que, como visto anteriormente, são manifestações dessa unidade –, isto é, a realidade conceitual, concreta. São os conceitos – ou ainda, a realidade como conceito – que são “o fundamento da unidade do sujeito e do objeto em qualquer forma da experiência. Conceitos são simplesmente as condições últimas da possibilidade dessa unidade, e então da experiência” (BAILLIE, 1901, p. 156 – tradução nossa)⁷⁷, ou seja, são a estrutura dessa unidade mais fundamental, desse tipo de relação. Nós podemos analisar sujeito e objeto separadamente, fazer alguns recortes para análises mais detalhadas, mas se pretendemos cientificidade, não devemos perder o ponto de vista da unidade última:

o sujeito como tal ou o objeto como tal somente tem significado real por referência ao outro; nele mesmo é “abstrato”. Mas a experiência é a unidade

76 No original: “they do not lie outside experience, they are immanent in it, are constitutive of it [...]. They have, indeed, more claim to be so considered, for they form the ground-plan of experience itself, they are essential content of concrete experience. And only in this sense are the notions real”.

77 No original: “the ground of the unity of subject and object in any given form of experience. Notions are simply the ultimate conditions of the possibility of this unity, and so of experience”.

de ambos, é toda a realidade; em contraste com eles é “concreta”. Os conceitos são também a unidade de ambos; eles são, portanto, essencialmente “concretos”, não abstratos. Ser uma unidade última é, de fato, ser concreto (BAILLIE, 1901, p. 157 – tradução nossa)⁷⁸.

É esse, para Hegel, o objeto legítimo da filosofia como uma ciência: a investigação dessa unidade última. E nesse sentido, a filosofia não estaria limitada a abstrações – como é compreendida muitas vezes pelo senso comum. As abstrações são parte essencial do fazer filosófico, do percurso das investigações filosóficas, mas não se devem nelas permanecer; é preciso conferir concretude às suas teorias, sob o risco de não estar fazendo filosofia de fato, ou filosofia no sentido científico. É preciso abstrair, analisar e produzir conceitos (no sentido amplo da palavra), mas sem descolar esses conceitos da nossa experiência, da nossa vida, pois é, no fundo, disso que a filosofia versa: filosofia, falando sobre conceitos, fala sobre nós e sobre nossa relação com a realidade, através da nossa experiência.

Uma vez que a experiência é uma realidade viva, um processo ativo, a condição pela qual a experiência ela mesma é realizada precisa certamente possuir a vitalidade da própria experiência. Neles mesmos, sem dúvida, [os conceitos] não são experiência, nem um substituto para isso; na verdade, nós nunca os encontraremos neles mesmos. Mas uma vez que esses conceitos constituem o significado essencial da experiência, e uma vez que o processo da experiência (como apresentado na *Fenomenologia*) é, como vimos, ‘no fundo um processo lógico’, a experiência nela mesma existe em e através dessas concepções (BAILLIE, 1901, p.159 – tradução nossa)⁷⁹.

Filosofia, nesse sentido, para Hegel, é um fazer que visa à concretude.

Conceitos são, assim, para Hegel, concretos: unem na experiência as abstrações subjetivas e objetivas; não são, como no sentido kantiano, formas do entendimento pertencentes somente aos sujeitos racionais, que determinam objetos. Conceitos são reais, neste sentido: eles estão nos objetos, são constituintes deles, pois são eles que os relacionam ao todo, são eles que conferem sentido aos seres que, tomados separadamente, são meras abstrações. Conceitos, nesse sentido, são o que a *Fenomenologia* apresentou como objeto da filosofia como ciência, a realidade como conceitual, como uma unidade de relações

78 No original: “the subject as such or the object as such has only real significance by reference to the other; by itself it is ‘abstract’. But the experience is the unity of both, it is the whole reality; in contrast with them it is ‘concrete’. The notions are also the unity of both; they therefore are essentially ‘concrete’, not abstract. To be an ultimate unity is, in fact, to be concrete”.

79 No original: “since experience is a living reality, an active process, the conditions by which experience itself carried out must surely possess the vitality of experience itself. By themselves, no doubt, they are not experience, not a substitute for it; as a matter of fact, we never find them by themselves. But since these notions constitutes the essential meaning of experience, and since the process of experience (as presented in the Phenomenology) is, we saw, ‘at bottom a logical process’, experience in itself exists in an through these conceptions”.

conceituais; mas a *Fenomenologia* não fundamentou essa realidade como conceitual. Isto é o que a *Ciência da Lógica* se propõe: apresentar os fundamentos da realidade como conceitual e analisar que conceitos são esses que a constituem.

É importante frisar que a *Ciência da Lógica* parte do objeto que a *Fenomenologia*, através do **percurso da consciência na experiência**, definiu como o objeto da filosofia. No entanto, **a experiência é abstraída** – aqui, não no sentido que determinamos anteriormente como falso, mas no sentido verdadeiro: “na Lógica, não precisamos apelar para a experiência, **porque já estamos nela**” (BAILLIE, 1901, p. 161 – tradução e grifo nosso)⁸⁰. A experiência não é o objeto da lógica, porque é preciso agora deter-se aos conceitos, aos elementos que conferem unidade a essa experiência, mas justamente por isso, ela o é, em certo sentido. A experiência está no plano de fundo de toda a *Ciência da Lógica*: ela é o horizonte para o qual a investigação acerca dos conceitos deverá se voltar, embora a atenção agora seja para os conceitos. Tal investigação “não ficará ‘no ar’ se simplesmente garantirmos de início que os conceitos não são meros pensamentos, mas a essência da experiência – uma posição que foi estabelecida na *Fenomenologia*” (BAILLIE, 1901, p. 161 – tradução nossa)⁸¹. O que a *Ciência da Lógica* investiga é justamente a essência da experiência. Assim como ultrapassamos uma definição mais rasa dos conceitos de concreto e abstrato, é preciso também ultrapassar uma definição mais simples e incompleta do aparecer, e é na *Doutrina da Essência* que essa definição ganha um novo significado. O aparecer tem um papel fundamental, pois, segundo Hegel, a essência aparenta (*scheint*), aparece (*erscheint*) e se manifesta (*offenbart*)⁸².

3.2.2. Visão geral da estrutura da *Ciência da Lógica*

Vimos, no capítulo anterior, que o método adotado para o desenvolvimento de um novo significado da lógica é o mesmo método que já aparece na *Fenomenologia do Espírito*: o dialético, ou dialético-especulativo, no qual o negativo tem papel fundamental, pois é o que

80 No original: “in Logic we do not need to appeal to experience, because we are already in it”.

81 No original: “will not be ‘in the air’ if we simply grant at the outset that the notions are not mere thoughts, but the essence of experience – a position which was established in the Phenomenology”.

82 No original: “Das Wesen **scheint** zuerst [...], zweitens **erscheint** es; drittens **offenbart** es sich” (WL, II, p. 16). Optamos por traduzir aqui os verbos *scheinen* como **aparentar** e *erscheinen* como **aparecer** para ressaltar a diferença presente na grafia dos verbos alemães; embora ambos, num sentido amplo, signifiquem **aparecer**, *scheinen* e *erscheinen*, como termos técnicos hegelianos, são termos de difícil tradução, no que toca a manter a diferença de significado entre eles, que serão tratadas detalhadamente mais adiante neste capítulo.

move todo o processo, dissolvendo as oposições e contradições encontradas. No entanto, não se deve parar no ponto negativo, mas sim, através da especulação, engendrar novamente essas oposições e contradições em pontos de vista cada vez mais complexos, como é explicitado o método dialético em 2.2.2.. Também vimos que o objeto da *Ciência da Lógica* é a essência da experiência, que essa essência é conceitual, e que os conceitos que a constituem são reais, isto é, estão na realidade – ou seja, a realidade conceitual, objeto da filosofia. Para conhecer essa realidade, é preciso certo tipo de saber. O resultado da *Fenomenologia* é o início da *Ciência da Lógica*, isto é, o saber puro, o saber conceitual. “A lógica é a **ciência pura**, isto é, o saber puro em toda a amplitude de seu desenvolvimento” (HEGEL, CL, p. 51 – grifo do autor)⁸³ e ela “descreve a constituição do reino intelectual, pelo e no qual nós damos corpo, coerência, unidade e sistema à realidade” (WALLACE, 1894, p. 394 – tradução nossa)⁸⁴.

Determinados o método e o conteúdo da *Ciência da Lógica*, Hegel pretende colocar em prática a ressignificação da própria lógica, desenvolvendo uma estrutura que permite a passagem de um conceito ao outro de dentro deles mesmos. Não é preciso um elemento externo à lógica para que ela se desenvolva e apresente seus conceitos e suas determinações; é a lógica mesma que se desenvolve através desses conceitos. Hegel pretende, assim, que a lógica se autodetermine, que seja autônoma, uma vez que, assim, ela produz seu próprio conteúdo. Não há nada de externo à lógica ao longo da *Ciência da Lógica*: a lógica – seu método e seu conteúdo – é a essência da realidade conceitual, o pensamento puro, o conceito.

Para isso, e a fim de unir os elementos objetivos e subjetivos, como dito anteriormente, Hegel divide a obra em duas grandes partes: a *Lógica Objetiva* e a *Lógica Subjetiva*. À primeira, pertencem os livros sobre a *Doutrina do Ser* e sobre a *Doutrina da Essência*; e à segunda, o livro sobre a *Doutrina do Conceito*. À primeira vista, pode parecer que Hegel meramente divide alguns conceitos em alguns conjuntos – os concernentes à objetividade e à subjetividade – e que, por isso, eles não estariam ligados uns aos outros como ele pretende. No entanto, é preciso reforçar que o método permeia todo o processo: os conceitos surgem uns dos outros, e as partes da obra também. A *Doutrina da Essência* é resultado da dissolução e do engendramento dos conceitos da *Doutrina do Ser*, e a *Doutrina do Conceito*, da *Essência*. Não há uma divisão no sentido de que alguns elementos de alguma parte simplesmente não constam em outra; eles são negados, são dissolvidos e engendrados novamente em todo o processo. O que muda em cada parte é de que ponto de vista nós

83 No original: “Die **Logik ist die reine Wissenschaft**, d. i. das reine Wissen in dem ganzen Umfange seiner Entwicklung”. (WL, I, p.67).

84 No original: “It describes the constitution of the intellectual realm, by and in which we give body, coherence, unity, and system to reality”.

estamos analisando os conceitos, de que ponto de vista nós pensamos. O método da *Ciência da Lógica* “amarra” todos os conceitos num processo orgânico, como, por exemplo, o que faz nosso corpo quando nos alimentamos: os alimentos que ingerimos são metabolizados pelos órgãos, que os dissolvem, selecionam seus nutrientes, distribuem-nos pela corrente sanguínea que os leva a outros órgãos e células, que engendram esses nutrientes em novos processos, e assim por diante. Algumas partes dos alimentos nosso corpo nega, mas algumas ele transforma em energia. Alguns conceitos da *Ciência da Lógica* são superados porque são transformados em conceitos mais complexos através de todo o processo. Assim, é importante manter presente, ao longo de toda a obra, essa constante dissolução e engendramento – tarefa nem sempre fácil – a fim de manter presente que, apesar das divisões, o pano de fundo da *Ciência da Lógica* é a unidade fundamental.

Hegel parte, então, daquilo que ele julga mais imediato e mais simples: o ser. Na *Doutrina do Ser*, Hegel explora todas as relações que o ser tem consigo mesmo, seu referencial é o ser ele mesmo, e ele segue um fluxo constante, o fluxo do vir-a-ser. O vir-a-ser é, segundo Rosenfield (1985, p. 130), o movimento próprio do ser. Por ter unicamente como referência ele mesmo, cada vez que esse ser se determina, ele muda: a cada nova categoria, ele nega a anterior e incorpora a nova. É

uma modificação incessante, instável onde nada subsistente por si logra afirma-se. Sendo, ele deixa de ser, e o seu não-ser dissipa-se imediatamente, criando um fluxo contínuo, cuja determinação principal é a de uma negatividade imediata, não diretamente produtora de uma nova unidade (ROSENFELD, 1985, p. 131).

As características deste ser vão mudando ao longo do desenvolvimento dos conceitos que usamos para nos referir a ele, o ser está em constante mudança, é constante impermanência: “no ser imediato uma categoria, uma especificação, ou dimensão do pensamento passa de uma a outra, e então desaparece” (WALLACE, 1894, p. 398 – tradução nossa)⁸⁵. O ser que era, agora não é mais, e o que não é mais, passa a vir-a-ser, e assim por diante. Referindo-se sempre unicamente a si mesmo, o ser é mudança constante, sem permanência. No entanto, o que está, nesse momento, em questão não é tanto o ser e sua constante mudança, mas justamente o vir-a-ser, precisamente as passagens de uma categoria à outra.

⁸⁵ No original: “In immediate being one category, or specificate, or dimension of thought passes over into another, and then disappears”.

O **ser** é assim **posição**, ou seja, posto pelo movimento que o gerou, e cuja consistência provém de articulação do desenvolvimento reflexivo de suas determinações. Ou melhor, não se pode saber o que é o ser sem uma prévia consideração daquilo que o fez ser, ou seja, **isto** através do qual ele veio a ser (ROSENFELD, 1985, p. 132 – grifos do autor).

O ser se determina constantemente vindo a ser outra coisa, dissolvendo a categoria anterior e engendrando-a numa nova, tornando-se, então, algo outro. É, nesse momento, uma lógica da transitividade, como nomeia Costa: “as significações constitutivas do ser **transitam** na medida em que mostram nelas mesmas a sua relação negativa a Si” (COSTA, 2012, p.125 – grifo do autor). Nessa transitividade, nesse constante vir-a-ser, o ser se torna algo permanente, um “isto”, no qual pode fixar e aprofundar suas categorias: o ser se desdobra em essência.

Essa impermanência dá lugar a algo permanente, a um núcleo, dissolvendo as categorias anteriores e engendrando-as em um novo modo mais profundo de se relacionar consigo mesmo. Esse núcleo tanto permite mudanças, quanto fixar determinações: o ser “imediatamente” dá lugar a um ser mediado, à essência. “O fato, anteriormente singular, se torna agora duplo: o mero evento é agora um fenômeno, uma manifestação temporária e externa de algo interno” (WALLACE, 1894, p. 397 – tradução nossa)⁸⁶. Na *Doutrina da Essência*, a referência não é mais a si mesmo, mas a algo outro; há aqui sempre uma relação com alguma outra coisa: “uma categoria tem um significado somente por sua relação à outra – somente pelo seu reflexo em outro, – somente pela luz que outra coisa coloca nela” (WALLACE, 1894, p. 398 – tradução nossa)⁸⁷. Aqui há agora uma constante reflexão: “este movimento reflexivo caracteriza-se por ser uma negação que perpassa tudo o que é, dissolvendo o num processo que [...] só subsiste pelo constante desenrolar de sua negatividade, sendo ele próprio criador de uma reunificação consigo” (ROSENFELD, 1985, p. 132-3). A lógica agora não é mais transitiva, mas é reflexiva, ou uma **lógica da alteridade relacional ou reflexiva**, como nomeia Costa:

a *Lógica da Essência* permite a estruturação do discurso relacional do outro nos limites de uma lógica da alteridade reflexiva, movimento que não era possível ao nível do *Ser*, posto que, a esse estágio o outro apenas se punha como limite, como **indiferente**” (COSTA, 2012, p. 129 – grifos do autor).

86 No original: “The fact, previously single, is now become double: the mere event is now a phenomenon, a temporary and outward manifestation of something inner”.

87 No original: “one category has a meaning only by its relation to another, – only by its reflection on another, – only by the light which another casts upon it”.

Referindo-se a alguma coisa outra, que é, no entanto, ela mesma, “o progresso nessa segunda esfera [...] consiste em gradualmente superar a antítese e discrepância entre seus dois lados – o Permanente e o Fenomênico” (WALLACE, 1894, p.399)⁸⁸.

Na *Lógica Objetiva*, temos, portanto, a ênfase nos objetos, isto é, Hegel diz algo dos objetos através dos conceitos que estão neles: ora dos objetos quando relacionados somente consigo mesmos, ora dos objetos relacionados a alguma outra coisa (ao menos, algo outro como aparente, como veremos). “A lógica objetiva é, por conseguinte, a crítica veraz das mesmas [das categorias] – uma crítica que não as considera segundo a forma abstrata da aprioridade contra a aposterioridade, mas elas mesmas em seu conteúdo particular” (HEGEL, CL, p.44-5)⁸⁹. Ou seja, como dissemos na introdução a este trabalho a respeito do termo crítica, a lógica objetiva não é uma investigação acerca dos limites da razão pura, mas uma reconsideração das categorias, reordenando-as e encontrando nelas mesmas seu próprio lugar no sistema. A partir disso, o que temos na última parte e no último livro, a *Doutrina do Conceito*, é uma totalização desses momentos anteriores:

a lógica subjetiva é a lógica do **conceito** – da essência que suprassumiu sua relação com um ser ou sua aparência e não é mais exterior em sua determinação, e sim o subjetivo autônomo e livre, que se determina a si mesmo, ou melhor, o **sujeito** mesmo” (HEGEL, CL, p.45 – grifos do autor – tradução modificada)⁹⁰.

Esse é o aspecto subjetivo: a partir das categorias que os objetos nos fornecem ao longo do processo, processo esse que é o pensamento que pensa suas próprias categorias, o sujeito une os momentos anteriores em um único conceito, o Conceito.

Podemos entender sujeito aqui de duas maneiras: o sujeito da relação sujeito e objeto, nós em relação ao mundo, mas também o Conceito como sujeito mesmo, como aquele que se autodefine ao longo do processo e é, por isso, autodeterminado, autônomo. O Conceito é o sujeito último da *Lógica*, pois nele é expressa a relação entre nós e o mundo. Não é que a última parte trate de como nós entendemos o mundo apenas do nosso ponto de vista (como um retorno à teoria kantiana), mas como se dá a relação lógica mais fundamental entre nós e o

88 No original: “The progress in this second sphere [...] consists in gradually overcoming the antithesis and discrepancy between the two sides in it – the Permanent and the Phenomenal”.

89 No original: “Die objektive Logik ist daher die wahrhafte Kritik derselben - eine Kritik, die sie nicht nach der abstrakten Form der Apriorität gegen das Aposteriorische, sondern sie selbst in ihrem besonderen Inhalte betrachtet” (WL, I, p. 62)

90 No original: “**Die subjektive Logik** ist die Logik des **Begriffs**, - des Wesens, das seine Beziehung auf ein Sein oder seinen Schein aufgehoben hat und in seiner Bestimmung nicht äußerlich mehr, sondern das freie selbständige, sich in sich bestimmende Subjektive oder vielmehr das **Subjekt** selbst ist” (WL, I. p. 62). Modificamos a tradução de “aufgehoben hat” de “superou” por “suprassumiu”, a fim de manter a coerência no uso dos termos ao longo desse trabalho.

mundo, a união entre a dicotomia sujeito-objeto, como vinha sendo tratada ao longo da história da filosofia. A *Doutrina do Conceito*, assim, não é uma investigação acerca das categorias que pertencem às consciências particulares, mas uma suprassunção da própria relação entre subjetividade e objetividade, expressa na Ideia, e uma investigação das categorias lógicas dessa totalização.

É como no jogo do quebra-cabeça: as peças e a imagem que elas formam unidas fazem parte do jogo, mas quem monta o jogo somos nós. Nós conferimos unidade à multiplicidade das peças montando-as da maneira adequada, todavia, só montamos da maneira adequada, porque tem algo nas peças que nos guia a montá-las de uma maneira e não de outra. A *Lógica Objetiva* – a *Doutrina do Ser* e a *Doutrina da Essência* – nos fornecem as peças do quebra-cabeça, e as consideramos ora separadas, cada peça individualmente – como o tipo de relação do primeiro livro, apenas do ser consigo mesmo –, ora em relação com outras peças, analisando seus encaixes – como o tipo de relação do segundo livro, com algo outro. A *Lógica Subjetiva* fornece a imagem a ser montada: só pode aparecer essa imagem como uma unidade à medida que **nós** vamos encaixando as peças, e, por outro lado, a imagem só aparece se nós encaixarmos as peças nos guiando por essa mesma imagem. Nós só conhecemos a realidade conceitual se nos guiarmos pela unidade fundamental dessa realidade, o Conceito. Por outro lado, nós só conhecemos essa realidade se nós analisarmos os conceitos de acordo com a multiplicidade que aparece para nós na experiência. Essa é a união entre a subjetividade e a objetividade que Hegel julga ser capaz de dar conta da possibilidade do conhecimento, da filosofia como ciência: a realidade aparece em fragmentos e o sujeito confere unidade a esses fragmentos, mas não apenas do ponto de vista dele, mas do ponto de vista dessa unidade, visto que essa unidade é conceitual e tanto o sujeito quanto o objeto compartilham desse elemento. Objetividade e subjetividade compartilham desse mesmo elemento, o Conceito, e se relacionam por meio dele; a filosofia, se ela pretende ser ciência, depende dessa relação. Na *Doutrina do Conceito*, percebemos a unidade orgânica ou o sistema “o qual contém nele mesmo as premissas da sua conclusão ou os meios para a sua realização – o qual é um processo dentro de si mesmo, e quando completo e autossustentável necessariamente confere a si mesmo realidade” (WALLACE, 1894, p.401 – tradução nossa)⁹¹. A realidade é conceitual, isto é, sua essência é Conceito e, assim, deve aparecer.

91 No original: “which contains in itself the premises of its conclusion or the means to its realization, – which is a process within itself, and when complete and self-supporting perforce gives itself reality”.

O que Hegel quer dizer, então, quando afirma que “a essência aparece” (HEGEL, WL, II, p. 16)⁹²? Para compreendermos melhor a ressignificação que Hegel dá ao aparecer, vamos ver mais de perto o segundo livro, *A Doutrina da Essência*, no qual o aparecer toma diversos significados ao longo do processo.

3.2.3. A Doutrina da Essência: um novo significado ao aparecer

Como vimos acima, a *Doutrina da Essência* é o segundo livro da *Ciência da Lógica*, e faz parte da *Lógica Objetiva*, antecedida pela *Doutrina do Ser*. É importante frisar que, em alemão, “essência” (*Wesen*) tem sua raiz no verbo “ser”, (*Sein*), mais especificamente no particípio desse verbo, “sido” (*gewesen*). Particípios são também utilizados, na língua alemã, para formar o tempo “passado perfeito” (*Perfekt*), na sua conjugação de um verbo auxiliar; em especial, o verbo “ser” forma seu passado perfeito consigo mesmo: o perfeito da terceira pessoa do singular, por exemplo, é formado, em alemão, *sein* mais *gewesen*, ou seja, *ist gewesen*, “foi”. Assim, podemos dizer que a essência é uma forma posterior ao ser, mas, filosoficamente, é atemporal; ela não é o passado do ser presente, mas seu elemento mais fundamental: sem ela, o ser não seria. Esse é o objeto da *Doutrina da Essência*: o que é mais fundamental ao ser – e, assim, o ser ainda é o objeto aqui, mas de uma perspectiva diferente. Na *Doutrina da Essência*, então, como nós vimos acima, o ser não se relaciona mais apenas consigo mesmo, mas com outro; sua referência é a alguma outra coisa. Essa é a passagem do ser para o conceito, sua mediação, e nela, “a **essência**”, diz Hegel, “é a **verdade** do ser” (CL, p.103 – grifos do autor)⁹³, isto é, a partir dessa nova maneira de se relacionar, com o outro, o ser descobre-se a si mesmo cada vez mais completamente, de maneiras cada vez mais completas; ele se desdobra a partir da sua interioridade (cf. ROSENFELD, 1985, p. 134). Assim como na *Fenomenologia*, a verdade era construída ao longo das figuras, tornando cada vez mais complexo o objeto do saber filosófico, unindo o objeto à consciência, mostrando que essa união era a forma necessária para que a realidade se manifestasse na sua forma mais essencial – como explicitado no primeiro capítulo deste trabalho –, na *Ciência da Lógica*, ela também é assim construída, mostrando, aqui – ainda no meio do percurso –, que é na relação com outro que a essência se manifesta, ou seja, que o ser torna manifesta a sua verdade⁹⁴. Ela

92 Conferir nota n. 80.

93 No original: “Die **Wahrheit** des Seins ist das **Wesen**” (WL, II, p.13); Werle não grifa essa passagem.

94 Nossa ordem de leitura pressupõe, aqui, o Conceito; todavia, não o Conceito que vem a ser desenvolvido na *Ciência da Lógica*, mas o que é apresentado ao final da *Fenomenologia do Espírito*. Hegel parte dos resultados da *Fenomenologia* (como ele mesmo diz na *Doutrina do Ser*, no capítulo “Com o quê deve ser feito

é para um outro e por meio de outro determinada, e o movimento de determinação é suprassumir – negar, conservar e elevar – esse outro a fim de dar-se a si mesma. “É somente quando o saber se **interioriza** desde o imediato, que ele, por meio dessa mediação, encontra a essência” (HEGEL, CL, p. 103)⁹⁵.

A *Doutrina da Essência* é dividida em três seções: a primeira, intitulada “A Essência como Reflexão nela mesma” (*Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*); a segunda, “O Fenômeno” (*Die Erscheinung*); e a terceira, “A Efetividade” (*Die Wirklichkeit*). Num primeiro momento, logo a seguir, vamos expor, **grosso modo**, como Hegel apresenta o processo que passa de uma seção à outra, a fim de manter presente o desenvolvimento desse processo, sem nos determos em nenhum momento em particular. Em seguida, ater-nos-emos à importância do aparecer, chamando atenção a alguns pontos específicos, como algumas observações de Hegel aos conceitos kantianos e aos diferentes modos do aparecer da essência e como isso a determina.

3.2.3.1. Sobre a Seção I: A Essência como Reflexão nela mesma

A primeira seção é constituída de três capítulos, a saber, “A Aparência” (*Der Schein*), “As essencialidades ou as determinações de Reflexão” (*Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen*), e “O Fundamento” (*Der Grund*). Inicialmente, a essência é uma oposição: é um ser que se opõe a outro. O movimento lógico revela que esse ser que estava oposto à essência é apenas uma **aparência** (*Schein*). A essência se põe, primeiramente, apenas como uma aparência, e é nessa relação que ela se determina cada vez mais; é preciso que ela se determine através dessa aparente oposição, para tornar-se fundamento e, assim, vir-a-ser fenômeno (*Erscheinung*). A essência, através do movimento de se opor a si mesma, para, dessa forma, relacionar-se com algo outro – ainda que um outro aparente – vai cada vez mais penetrando em si mesma, e, ao chegar a sua forma mais interna, ela aparece (*erscheint*).

o início da ciência?”), ou seja, o saber conceitual e o objeto próprio da filosofia, a realidade conceitual, e os fundamenta na *Ciência da Lógica*, visto que a *Fenomenologia* apenas os apresenta (como vimos no primeiro capítulo). Já estamos aqui no nível conceitual desde o início, mas é preciso fundamentá-lo. (conferir página 68 deste trabalho acerca da experiência e do projeto da *Ciência da Lógica* a partir dela).

95 No original: “Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein **erinnert**, durch diese Vermittlung findet es das Wesen.” (WL, II, p.13). *Erinnern* tem o sentido de recordar, relembrar; é retomar os momentos passados, mantendo-os conservados no processo, embora nele suprassumido-os. O conhecimento precisa manter presente o progresso da *Doutrina do Ser* e, a partir disso ele encontra a essência. Mas esse recordar é, na *Doutrina da Essência*, um entrar em si mesma, um aprofundar-se nela mesma cada vez mais. Por isso, mantemos aqui a tradução de Werle.

Num primeiro momento, temos uma essência imediata, o resultado imediato do movimento do ser. Como resultado desse movimento, ela parece não fazer parte desse movimento, isto é, “a essência proveniente do ser **aparentemente** se opõe a ele” (HEGEL, CL, p. 113 – grifo meu, tradução modificada)⁹⁶. Como oposta, ela está em relação a esse ser, que agora aparece como um ser outro. Uma vez que ela é essência, esse ser é, por oposição à essência, uma não-essência (*Unwesen*), algo inessencial – como ele já vinha sendo definido em toda a *Doutrina do Ser*, visto que suas determinações não se fixavam, não havia algo de permanente nesse ser. O que permanece é a essência, que é, nessa relação, aparentemente oposta ao ser, um inessencial. “Todavia, na medida em que o ser se relaciona com a essência apenas em geral como sendo um outro, a essência não é propriamente essência, mas apenas uma existência determinada de outra maneira, o **essencial**” (HEGEL, CL, p.114 – grifo do autor)⁹⁷. Não sabemos nada ainda acerca do que é a essência, a não ser que é essência, por oposição ao que não é essência, o inessencial – o que faz dela ainda uma essência no sentido abstrato, sem determinações e sem considerar as suas relações.

Nessa oposição, coloca-se algo que é uma coisa – a essência – em oposição a algo que não o é – o inessencial. No entanto, como nos esclarece Hegel já no início do segundo livro, “a essência provém do ser”; ela é, assim, “**resultado** daquele movimento” (HEGEL, CL, p. 109 – grifo do autor)⁹⁸. Assim, o ser não é mais o objeto, mas veio a ser essência: foi suprassumido. Dessa forma, “a essência é apenas tomada como ser suprassumido ou existência” (HEGEL, CL, p. 114 – tradução modificada)⁹⁹. O que determina o que é essencial e o que não é, imediatamente, é, aqui, a categoria da existência (*Dasein*), ela é que media o que é e o que não é essencial. Essa perspectiva da categoria da existência surge dessa relação; não é mais exatamente como era na *Doutrina do Ser*, visto que não havia no que fixar a existência, pois o ser era impermanência. Agora que há uma permanência, há uma existência, que é, neste sentido, ainda imediata. Para a existência determinar, então, o que é essencial, ainda que imediatamente, precisa haver um oposto, o que não é essencial. Mas esse oposto é algo nulo: uma aparência (*Schein*).

96 No original: “Das Wesen aus der Sein herkommend **scheint** demselbem gegenüberzustehen” (WL, II, p. 17 – grifo meu). Modificamos a tradução do verbo *scheinen* de Werle aqui (“parece”) para manter a uniformidade deste com o proposto anteriormente, conforme a nota 80.

97 No original: “Insofern es sich jedoch zum Wesen nur überhaupt als ein Anderes verhält, so ist das Wesen nicht eigentlich Wesen, sondern nur ein anders bestimmtes Dasein, das **Wesentliche**” (WL, II, p. 18)

98 No original: “Das Wesen kommt aus dem Sein her; es ist [...] ein Resultat jener Bewegung” (WL, II, p. 17).

99 No original: “das Wesen nur genommen ist als aufgehobenes Sein oder Dasein.” (WL, II, p. 19). A alteração aqui incide sobre o termo técnico *aufgehobenes*, de *aufheben*, traduzido por Werle aqui por “superado”, mas cuja tradução temos usado como **suprassumir/suprassumido**, seguindo a tradução do Pe. Paulo Meneses, a fim de manter a coerência do texto.

Essa aparência nada mais é do que o ser – a aparência é aquilo que se opõe à essência, num segundo, mas ainda imediato, momento. Imediatamente, o que é aparência não é o que é essencial: ela é apenas negatividade, a não-essência. A aparência é, assim, o negativo posto como negativo. Não é mais meramente o ser do movimento anterior, mas esse ser suprassumido; é esse ser considerado sob outra perspectiva, um pouco mais complexa do que a anterior. Esse ser, como aparência, é apenas na relação com a essência. Essa determinação de nulidade, esse “vazio”, é apenas dada na relação com a essência, por contraposição, visto que a essência é algo.

Assim, a essência determina a aparência; essa não pode determinar-se a si mesma, visto que é somente nulidade: precisa de outro para ser determinada, precisa que outro coloque determinações nela. A essência, que tem alguma determinação – como essencialidade –, põe a determinação que possui na aparência e essa, dessa forma, “é o negativo que tem um ser, mas em um outro” (HEGEL, CL. p. 117)¹⁰⁰. No entanto, a única determinação que a essência possui imediatamente é a de ser essência, e assim, ela põe essa determinação na aparência, tornando essa um reflexo da própria essência. Esse é um primeiro sentido, ainda imediato, contido em “a essência aparece”: a essência aparece porque é ela quem determina a aparência; “a essência é o autônomo, ela é como se mediando a si mesma por meio de sua negação, a qual ela mesma é” (HEGEL, CL, p. 117)¹⁰¹. A aparência imediata é, então, a essência imediata; é uma imediatez simplesmente mediada ou refletida – o que media ambas agora não é mais a existência, mas a reflexão (*Reflexion*), e a aparência é a essência oposta a si mesma. A reflexão aqui, assim, como a existência no movimento anterior, surge de dentro da relação, como produto da relação entre essência e aparência. Só há reflexão **na** relação com algo outro ou, ao menos, algo que se põe como outro, mesmo que aparentemente. A essência se põe como oposta a algo inessencial, uma aparência, e suprassume essa dualidade, através da reflexão, percebendo que é ela quem determina o outro, que a aparência não é nada mais do que ela mesma é. A aparência é a essência oposta a si mesma, como quando nos olhamos em um espelho: apesar da dualidade que ele expõe, entre nós e a imagem refletida, sabemos que a imagem nele não é nada mais do que nós mesmos. É por meio dessa reflexão que a essência pode se determinar cada vez mais – como quando queremos nos arrumar para uma festa, colocar uma roupa bonita, usar um bom penteado ou uma maquiagem, nos olhamos no

100 No original: “das Negative, das ein Sein hat, aber in einem Anderen” (WL, II, p. 22).

101 No original: “das Wesen ist das Selbständige, das ist als durch seine Negation, welche es selbst ist, sich mit sich vermittelnd” (WL, II, p. 22)

espelho para conferir se o zíper fechou direito, se nenhum fio de cabelo está fora do lugar ou se não erramos o traço do delineador.

A reflexão é, assim, um momento de mediação da essência consigo mesma por outro, que a torna cada vez mais concreta; ela é, primeiramente, reflexão que põe – põe a essência como uma oposição à não-essência; depois, é reflexão exterior – porque a essência se reflete na aparência **como algo externo** a ela, para que ela mesma possa se determinar; e é, por último, reflexão determinante – é a “negação da negação”, isto é, a negação da aparência como algo externo, e, a partir disso, a união da essência com a aparência, o retorno da aparência para a essência, e, assim, a determinação da essência por meio dessa negação. Há um olhar de fora para si mesmo do ponto de vista da essência, ou seja, ela não apenas se opõe e, depois, se une à aparência, mas faz isso refletindo também a relação, a própria reflexão. “Na medida em que é, portanto, o ser posto, que ao mesmo tempo é reflexão-em-si-mesma, a determinidade da reflexão é a relação sobre seu ser outro nela mesma” (HEGEL, CL, p. 128)¹⁰². É um esforço de saída de si mesma para um ponto de vista externo, e, a partir disso, uma determinação por meio desse ponto de vista, que, no entanto, é de si mesma. “Ela é, portanto, ser posto, negação, mas como reflexão em si ela é ao mesmo tempo o ser suprasumido desse ser posto, relação infinita consigo mesma” (HEGEL, CL, p.128 – tradução modifica)¹⁰³.

A partir dessa relação consigo mesma a partir de um outro – ou de algo posto como outro –, a essência pode se determinar na sua essencialidade (*Wesenheit*). Num primeiro momento, a essência se encontra idêntica a si mesma, sendo identidade simples e imediata com a aparência; é, portanto, nesse primeiro momento, ausente de determinação. É uma identidade (*Identität*) que inclui em si o momento da negação anterior, uma identidade, portanto, não abstrata – no sentido “falso”, como determinamos acima –, mas concreta, que inclui em si as relações e conexões anteriores.

Quando, então, surge uma contraposição com algo exterior, surge nisso uma diferença (*Unterschied*). A identidade contém em si a diferenciação que a essência mesma fez entre ela e a aparência. A diferença, assim, também está relacionada consigo mesma, pois não é uma mera diferença, uma mera contraposição, mas uma diferença dada na identidade, que também considera as conexões anteriores. É uma diferença “**da reflexão**, não o **ser outro da**

102 No original: “Insofern es nun also das Gesetzsein ist, das zugleich Reflexion in sich selbst ist, so ist die Reflexionsbestimmtheit **die Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst.**” (WL, II, p. 35).

103 No original: “Sie ist also Gesetzsein, Negation, aber als Reflexion-in-sich ist sie zugleich das Aufgehobensein dieses Gesetzseins, unendliche Beziehung auf sich.” (WL, II, p. 35). Werle traduz *Aufgehobensein* como “ser superado”; optamos por traduzir por “ser suprasumido”, em coerência com o nosso texto.

existência” (HEGEL, CL, p. 140 – grifos do autor)¹⁰⁴, ou seja, é uma diferença relacionada à identidade: a aparência é essência refletida, não é outra coisa essencialmente distinta, mas a mesma coisa, diferenciada em si mesma, refletida e, portanto, em si mesma determinada.

Dessa diferença, surge a diversidade (*Verschiedenheit*), que é posta como diferença exterior, como um diferente externo, como se a aparência fosse outra que não a essência, embora nessa diversidade se encontre, novamente, a igualdade; a essência se põe como desigual, mas não é desigual. Essa diversidade, “cujos lados **indiferentes** são do mesmo modo pura e simplesmente **momentos** como uma unidade negativa” (HEGEL, CL, p. 146 – grifos do autor)¹⁰⁵, é uma oposição (*Gegensatz*).

A oposição é uma união que inclui a identidade e a diversidade, “seus momentos são diversos em **uma única** identidade” (HEGEL, CL, p. 148 – grifos do autor)¹⁰⁶. É uma única relação que inclui o positivo e o negativo, primeiramente como “**momentos** absolutos da oposição” (HEGEL, CL, p. 150 – grifo do autor)¹⁰⁷, em contraposição extrema um com o outro; em segundo lugar, positivo e negativo são, cada um, “**na medida em que o outro não é**; ele é o que é por meio do não ser do outro” (HEGEL, CL, p. 150 – grifos do autor)¹⁰⁸, refletido no outro; e, por último, “cada um é nele mesmo positivo e negativo” (HEGEL, CL, p. 151)¹⁰⁹, a partir da reflexão no outro, cada um determina-se a si mesmo, e, por ser refletido em outro, contém o outro em si mesmo. Quando essa oposição é uma oposição extrema, surge, então, uma contradição (*Widerspruch*).

A contradição, para Hegel, é um movimento no qual positivo e negativo se colocam como opostos e, nessa oposição, determinam-se a si mesmos na exclusão do outro, isto é, uma vez opostos, eles, ao invés de mediar-se pelo outro, voltam-se a si mesmos, na sua unidade simples – positivo ou negativo neles mesmos – e, com isso, pretendem determinarem-se a si mesmos. No entanto, ao realizar esse movimento, ao excluir o outro da relação, eles excluem-se a si mesmos, visto que só se determinam como positivo ou como negativo **em relação** ao outro, não simplesmente em si mesmos: se não há relação, não há reflexão e, portanto, não há determinação essencial, apenas uma determinação simples, de identidade consigo mesmo e, através disso, de diferença absoluta. Todavia, a exclusão do outro é uma relação negativa com esse outro: há uma supressão da exclusão e, portanto, uma dissolução da contradição, uma

104 No original: “**der Reflexion**, nicht das **Anderssein des Daseins**” (WL, II, p. 46).

105 No original: “deren **gleichgültige** Seiten ebensowohl schlechthin nur **Momente** als einer negativen Einheit sind” (WL, II, p.52).

106 No original: “seine Momente sind in **einer** Identität verschiedene” (WL, II, p.55).

107 No original: “absolute **Momente** des Gegensatzes” (WL, II, p. 57).

108 No original: “**insofern das Andere nicht ist**; es ist durch das Nichtsein des Anderen das, was es ist” (WL, II, p. 55).

109 No original: “Jedes ist an ihm selbst positiv und negativ” (WL, II, p. 58).

vez que, ao excluir o outro e excluir-se a si mesmo da relação, a própria relação muda; é agora relação de negatividade. Em consequente, a relação não é excluída, mas qualitativamente modificada, tornando-se mais complexa e, portanto, suprassumida. A dissolução da contradição faz a essência retornar para o seu fundamento (Grund), pois suprassume a oposição que foi posta, suprassume as determinações que se contradizem, e se voltam a sua unidade mais fundamental:

a contradição dissolvida é, portanto, o fundamento, a essência como unidade do positivo e do negativo. [...] A oposição e sua contradição é, por conseguinte, tanto superada quanto conservada no fundamento. O fundamento é a essência como identidade positiva consigo; mas identidade que ao mesmo tempo se relaciona consigo como a negatividade, se determina, portanto, se torna o ser posto excluído [...]. A oposição autônoma que se contradiz já era, portanto, ela mesma o fundamento; apenas se acrescentou a determinação da unidade consigo mesma, a qual surgiu desse modo, o fato de que os opostos autônomos se suprassumem e se tornam o outro de si e, assim, sucumbem, mas nisso ao mesmo tempo apenas se unem consigo mesmo (HEGEL, CL. p160-1 – tradução modificada)¹¹⁰.

A contradição, para Hegel, assim como as outras determinações da essência, não são, como podemos observar, relações lógicas estáticas. Ainda que possamos colocar essas determinações em enunciados – como, segundo Hegel, elas aparecem –, elas não são meras categorias lógicas, mas carregam em si todo esse movimento apresentado aqui. Assim, a relação de contradição, por exemplo, para Hegel, não é uma admissão do terceiro excluído simplesmente; não é um mero dizer que ou algo é A ou é não-A, e não há uma terceira possibilidade. Hegel não pretende negar o enunciado do terceiro excluído, mas aprofundar a relação que ele expressa, isto é, mostrar que as coisas não são meramente oposições, mas que a própria oposição que elas aparentam inclui em si mesma as noções que elas procuram excluir. Ser A é não ser não-A, e vice-versa, não é meramente ser A, em absoluto. A contradição, como relação lógica, nesse novo sentido lógico que Hegel tenta apresentar, é uma relação fundamental para determinar a essência e, por isso, não pode ser meramente descartada. Nesse sentido, a contradição faz parte da essência das coisas, e é, portanto, fundamental para o conhecimento delas, visto que seu movimento de constituição e de

110 No original: “Der aufgelöste Widerspruch ist also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen. [...] Der Gegensatz und sein Widerspruch ist daher im Grunde sosehr aufgehoben als erhalten. Der Grund ist das Wesen als die positive Identität mit sich; aber die sich zugleich als die Negativität auf sich bezieht, sich also bestimmt und zum ausgeschlossenen Gesetzsein macht; [...] Der sich widersprechende selbständige Gegensatz war also bereits selbst der Grund; es kam nur die Bestimmung der Einheit mit sich selbst hinzu, welche dadurch hervortritt, daß die selbständigen Entgegengesetzten jedes sich selbst aufhebt und sich zu dem Anderen seiner macht, somit zugrunde geht, aber darin zugleich nur mit sich selbst zusammengeht” (WL, II, p. 69-70). Modificamos novamente a tradução com relação ao termo *aufheben*: de “superar” para “suprassumir”.

dissolução de si mesma nos impele necessariamente ao fundamento da essência, à unidade da essência consigo mesma, que possui, nela mesma, todas essas diferenças e que só se sabe como possuidora dessas diferenças porque o movimento de reflexão da essência e, conseqüentemente, de determinação da essência é feito por meio de contraposições e contradições.

O fundamento, então, é a determinação que suprassume todo o processo anterior, ou seja, é a determinação última da essência como reflexão nela mesma através da contraposição aparente que a reflexão fornece. “**A essência se determina como fundamento**” (HEGEL, WL, II, p.80 – grifo do autor; tradução nossa)¹¹¹, isto é, ela se põe a si mesma como essência, não mais imediatamente, como no início do movimento todo, mas mediada consigo mesma, mediada pelo seu reflexo na sua aparência, na contraposição consigo mesma. No entanto, a essência põe de volta o imediato na relação, ou seja, recoloca o ser em contraposição a si mesma, embora agora essa relação já esteja mediada pelo movimento lógico que vimos acima, visto que fundamento é uma relação lógica com algo outro – ainda que esse algo outro seja aparentemente outro – e, assim, a essência precisa ser fundamento de algo: a essência é fundamento do ser. O ser, que no primeiro movimento da essência foi negado – já que era não-essência (*Unwesen*), oposto à essência (*Wesen*) –, é retomado aqui pela própria essência, ainda como não-essência, como era no início imediatamente colocado, mas em relação agora a uma essência mais determinada, ao fundamento. Essa relação entre o ser e a essência é, pelo fundamento, suprassumida, mas ainda imediata, pois a essência se põe agora como fundamento do que não é essência.

Num primeiro momento, o fundamento é absoluto, é a relação fundamental na essência, e, nessa relação, a essência determina sua forma (*Form*); ao determinar sua forma, ela determina a sua Matéria (*Materie*); a forma que a essência se dá determina o sem forma (*formlos*) material que ela possuía, a matéria indeterminada que a constituía, antes da relação. Forma e matéria, assim como essência e aparência, aparentam primeiramente uma oposição, mas na mútua determinação da relação, elas se determinam como uma unidade. A matéria da essência é pressuposta à forma, mas era disforme; na relação da essência com o fundamento, ela determina tanto sua forma quanto sua matéria, pois a forma e a matéria determinam-se reciprocamente nessa relação. A partir dessas determinações, a essência dá a si mesma conteúdo (*Inhalt*); o conteúdo surge da relação de determinação entre forma e matéria, que

111 No original: “**Das Wesen bestimmt sich selbst als Grund**”.

aparecem como opostas, mas que são uma unidade só no conteúdo: o conteúdo suprassume a forma e a matéria. O conteúdo, nesse movimento, dá ao fundamento a forma essencial.

Dessa maneira, o fundamento torna-se um fundamento determinado. Primeiramente, o fundamento opõe-se ao que já está fundamentado (*Begründete*), como dois lados de uma moeda, mas somente através da forma, pois o conteúdo é o mesmo: ele é fundamento formal. Em segundo lugar, o fundamento formal dá lugar ao fundamento real através da suprassunção da diferença da forma numa identidade: o fundamento e o fundamentado estão em relação com o todo, são uma unidade, mas nessa unidade, possuem diferenças em seus conteúdos; estão, no todo, diferenciados como parte dele: são sua base (*Grundlage*). O fundamento real, essa base, por sua vez, faz surgir no movimento lógico o fundamento completo (*vollständig*): o fundamento real se opõe ao fundamento formal, e nessa relação, um completa o conteúdo do outro; por determinarem-se reciprocamente na relação de oposição aparente, eles externalizam-se (*äußern*) como um só, completo.

“O imediato, ao qual o fundamento se refere por sua pressuposição essencial, é a **condição**; o fundamento real é, por isso, essencialmente condicionado” (HEGEL, WL, II, p.113 – grifo do autor; tradução nossa)¹¹². O último momento do fundamento é mediado por uma condição, algo que legitima a sua existência mais imediata (*Dasein*). Esse momento é a suprassunção dos momentos anteriores, ou seja, a condição da existência é o resultado do movimento de determinação da essência como fundamento nela mesma, uma mediação condicionante, sem a qual seu conteúdo não se externaliza (*äußerlich wird*). A partir da externalização (*Äußerung*) de seu conteúdo, o fundamento pressupõe (*setzt voraus, voraussetzen*) sua condição, e a condição pressupõe o fundamento: o conteúdo fundamental se torna existência (*Existenz*), tornando-se uma coisa em si (*Ding an sich*)¹¹³.

Podemos ver que, ao longo dessa primeira seção, há vários processos lógicos acontecendo, que movimentam a essência cada vez mais pra dentro de si mesma, a fim de determina-la cada vez mais, de torna-la mais concreta. Ao mesmo tempo em que a essência se internaliza progressivamente, no movimento de autodeterminação mediado por oposições, determinando-se cada vez mais de dentro dela mesma, ela também se externaliza, fazendo aparecer por esse movimento o que ela é nas suas determinações mais profundas. Entretanto, nessa externalização, um novo processo surge e novas categorias e relações lógicas são

112 No original: “Das Unmittelbare, auf das der Grund sich als auf seine wesentliche Voraussetzung bezieht, ist die **Bedingung**; der reale Grund ist daher wesentlich bedingt”.

113 No final desse capítulo, Hegel utiliza a expressão *Sache an sich*, mas não a utiliza novamente, usando apenas *Ding* e *Ding an sich* para se referir aos objetos da existência (*Existenz*).

necessárias para determinar de que modo se dá essa externalização. Assim, passamos à consideração das relações do fenômeno (*Erscheinung*).

3.2.3.2. Sobre a Seção II: O Fenômeno

A segunda seção da *Doutrina da Essência* é constituída de três capítulos: “A existência” (*Die Existenz*), “O fenômeno” (*Die Erscheinung*) e “A relação essencial” (*Das wesentliche Verhältnis*). O **fenômeno** (*Erscheinung*), como movimento que dá nome a toda a seção, é a mediação entre a relação da essência consigo mesma através do aparecer como outro e da efetividade ou realidade efetiva, ou seja, é a mediação entre o que está mais interior com o que é efetivamente real. O fenômeno, aqui, também é uma parte desse movimento, a saber, o que media a existência e a relação essencial. Vejamos mais de perto essas mediações.

“**A essência precisa aparecer**” (HEGEL, WL, II, p. 124 – tradução nossa)¹¹⁴. O fenômeno, para Hegel, é o processo de trazer a essência para a superfície, é a externalização (*Äußerung*) da essência; é, portanto, a suprassunção do primeiro movimento lógico, a saber, da reflexão da essência em si mesma, de determinação da essência em si mesma. Essas determinações precisam, agora, aparecer, precisam ser mostradas. A mera aparência é, então, transformada em fenômeno pelo processo lógico, e a essencialidade, que antes era imediata, transforma-se numa existência (*Existenz*) e em coisa (*Ding*), uma coisa existente, a qual mostra as suas determinações no mundo. O fenômeno, então, é a suprassunção da oposição entre aparência e essência, uma unidade desses dois elementos; é um aparecer mais concreto, pois agora esse aparecer não é mais mera oposição à essência, um reflexo dela, mas é o aparecer e a essência, juntos: fenômeno é o aparecer da essência.

A essência passa, após esse movimento de determinação nela mesma, à existência (*Existenz*). Existência, nesse caso, não é um predicado ou uma determinação da essência, mas a essência passa a existir, ela se torna existente, quando ela tem determinações a serem mostradas. A essência não é logicamente separada de sua existência, como um sujeito de um predicado, ela é existência, ela passa a existir. Mas ela passa a existir, num primeiro momento, como uma coisa (*Ding*): a coisa é a existência mais imediata da essência.

Essa coisa, imediatamente, não tem determinações como coisa; é apenas um negativo. Todavia, por ser negativo ainda, é por ele determinada; é um algo (*Etwas*), mas não um algo como aparecia na *Doutrina do Ser*, uma vez que, agora, é um momento do processo de

114 No original: “**Das Wesen muß erscheinen**”.

aparecimento da essência, e não um modo do ser, que ainda não é permanente, que ainda não se fixou. Esse algo é uma coisa em si (*Ding an sich*).

À maneira do movimento da primeira seção, para a coisa em si se determinar, ela precisa se duplicar, ela precisa refletir, ela precisa se tornar outro. Ela é em si porque se relaciona consigo mesma, é, assim, uma existência essencial, porque é a essência se relacionando consigo mesma, só que agora de uma maneira ainda mais complexa. A coisa em si é uma simples identidade consigo mesma, que agora se reflete, para completar o movimento de existência. Assim, a coisa em si passa a determinar as suas propriedades (*Eigenschaften*), visto que propriedade, para Hegel, é um modo de se relacionar com algo outro (cf. HEGEL, WL. II, p. 133), e nessa relação é que elas são conservadas. As coisas em si, fora dessas relações, não são nada, porque elas só são na relação, só têm propriedades na relação, consigo mesmas ou com outras coisas. Para que possamos dizer “essa mesa é verde”, por exemplo, essa própria mesa passa por um processo lógico de autodeterminação **nela mesma**, e então podemos vê-la como verde. Ter a propriedade de ser verde, nesse caso, seria, para Hegel, um modo de a mesa se relacionar consigo mesma tal que ela vem a aparecer para nós como sendo verde.

Uma única coisa em si, no entanto, pode ser dividida em várias outras coisas – como um livro e suas páginas. Uma coisa pode ser considerada única ou, pelo conjunto de seus elementos, muitas coisas. O que faz o livro ser **um** livro, que dá unidade ao livro, é suas propriedades. Essas propriedades conferem à coisa uma existência consistente (*das Bestehen, bestehen aus*), mas porque as coisas são feitas de matéria (*Materie/Stoff*), o material de que é feita a coisa fornece propriedades a ela. Essa matéria, entretanto, não é uma coisa nela mesma (*Ding an sich*); coisa é um termo técnico referente a essa forma de aparecer da essência, a essa existência, ao conjunto de propriedades que a matéria dá a algo.

O processo da *Doutrina da Essência* é um aprofundamento de algo em si mesmo: vamos conhecendo a essência de modos cada vez mais profundos, por meio da constante duplicação da essência, uma aparente separação entre ela e algo outro. A referência é sempre a algo outro, mas não é um algo outro real – é um reflexo, uma aparência de algo outro, é como se fosse algo outro. Assim, a reflexão faz das propriedades **como se fossem** algo separado da coisa, uma coisa outra que não a coisa mesma, mas é preciso lembrar que a reflexão é esse trabalho de duplicação aparente da essência: é **como se fosse separado**, mas é só um reflexo; em última instância, é uma unidade só. É só uma separação aparente. Portanto, as propriedades são a coisa em si, mas no processo lógico de determinação da essência, elas aparecem num momento como separadas dessa coisa. Nas palavras de Hegel,

Como **coisa em si** ela é identidade **abstrata**, a **simples** existência **negativa**, ou ela se **determina** como o **indeterminado**; então ela é determinada através das suas propriedades, através das quais ela deve se diferenciar de outras; mas quando ela é, mais exatamente, através das propriedades, em continuidade com outros, então ela suprassume essa diferença incompleta; a coisa, por isso, voltou-se a si mesmo e agora se determina **como determinada**; ela é **em si determinada** ou **esta** coisa. (HEGEL, WL, II, p. 140 – grifos do autor – tradução nossa)¹¹⁵.

É na relação com o outro, como partes de uma unidade, que a coisa em si se determina não apenas negativamente, como algo indeterminado, mas como algo determinado, com propriedades. Esse outro é um reflexo dela mesma; ela, conseqüentemente, determinou-se a si mesma, como **esta** coisa, e não outra. Se retomarmos nosso exemplo do quebra-cabeça, podemos dizer que as coisas eram ligadas umas às outras por meio de suas formas, o que permitia um encaixe de umas com as outras, mas era como se tentássemos montar o quebra-cabeça com as peças viradas para baixo: poderíamos encaixá-las, mas dificilmente formaríamos uma imagem coerente assim. As propriedades ajudam-nos a montar o quebra-cabeça com as peças viradas para cima; podemos enxergar o que está aparecendo ao ligar uma peça à outra. É na ligação de uma peça na outra, entretanto, que determinamos mais exatamente que imagem aquela peça sozinha continha.

Propriedades, então, são determinadas na relação da coisa com a sua matéria, e, embora várias coisas possam ter propriedades similares, elas não têm a mesma propriedade, visto que ela determina o que uma coisa é, determina que a coisa é **esta** coisa. Se as coisas têm materiais comuns, então elas compartilham das mesmas qualidades. “Mas as matérias devem ser determinadas independentemente das coisas as quais elas constituem, uma vez que é a matéria, não a coisa, que é estável” (McTAGGART, 1964, p. 137 – tradução nossa)¹¹⁶. Essa tensão entre matéria e propriedades de um lado, e a coisa em si do outro, como aparentemente separadas, mas se determinando mutuamente, faz a coisa se dissolver e ser novamente engendrada no processo como fenômeno.

O fenômeno, como momento entre a coisa e a relação essencial, é existência essencial (cf. HEGEL, WL, II, p. 148). A essência se duplica, não mais como mera aparência – não mais apenas aparenta (*scheint*) –, mas como fenômeno – ela aparece (*erscheint*). Considerar

115 No original: “Als **Ding-an-sich** ist es die **abstrakte** Identität, die **einfach negative** Existenz oder sie **bestimmt** als das **Unbestimmte**; alsdann ist es bestimmt durch seine Eigenschaften, durch welche es sich von anderen unterscheiden soll; aber indem es durch die Eigenschaft vielmehr kontinuierlich mit anderen ist, so hebt sich dieser unvollkommene Unterschied auf; das Ding ist dadurch in sich zurückgegangen und nun bestimmt **als bestimmt**; es ist **an sich bestimmt** oder **dieses** Ding.”

116 No original: “But Matters have to be determined independently of the Things which they constitute, for it is the Matters, not the Things, which are stable”.

apenas o fenômeno, como sem essencialidade ou não essencial, é considera-lo apenas na negatividade, como se ele estivesse oposto à positividade. Mas a existência se transforma em fenômeno, porque é verdade essencial. O fenômeno é unidade da aparência (*Schein*) e da existência (*Existenz*):

A essência **aparenta** primeiro nela mesma; na sua simples identidade, assim é ela reflexão abstrata, o puro movimento do nada através do nada de volta a si mesma. A essência **aparece**, então é, mais precisamente, aparência **real**, quando o momento da aparência tem existência. (HEGEL, WL, II, p. 148-9 – grifos do autor; tradução nossa)¹¹⁷.

O fenômeno media a existência através da negatividade, mas ele também é positividade, pois é existência. Nessa mediação, o positivo do fenômeno é uma aparência que não é mais **mera** aparência, mera negação da essência, como era no primeiro movimento da essência; esse aparecer é agora uma positividade dessa essência. O processo lógico é o mesmo: há um lado negativo, “não essencial”, e um lado positivo, essencial, no próprio fenômeno. Na relação entre os dois, quando a oposição é suprassumida e ambos os lados se unem novamente, agora com mais determinações que antes, é que o fenômeno se põe. Na diferença dos lados da essência, ela mesma se dá seu conteúdo, e esse conteúdo aparece como fenômeno.

Esse conteúdo, no entanto, é o que forma a base (*Grundlage*) do fenômeno, que é esse conteúdo mesmo, mas também é o conteúdo não essencial. É a unidade de ambos que transforma a existência em fenômeno, e que faz o mundo existente se pôr. O fenômeno não é apenas ser posto, mas engloba esse ser posto com todo o processo anterior. O fenômeno é, agora, totalidade, ele se relaciona com outros fenômenos, como as coisas se relacionavam com outras coisas. Ele aparece como mundo fenomênico.

O que antes era dado apenas internamente, agora é relacionado a outras coisas que também se determinam internamente, determinando-se, assim, também externamente. O conteúdo que antes era dado apenas pela coisa em si, agora é dado pelas outras coisas em si, na relação. Não é mais uma duplicação aparente, mas uma duplicação real; todas as outras coisas têm o mesmo processo, o mesmo movimento lógico, e, unidas na mesma totalidade, elas se determinam reciprocamente, diferenciando-se numa totalidade. Num primeiro momento, o mundo fenomênico parece ser o oposto do mundo que é em si mesmo.

Mundo, aqui, é uma totalidade de coisas, é o conjunto das coisas, que se relacionam entre elas no mundo real, e suas relações mesmas. O mundo que é (*seiende Welt*) é o

¹¹⁷ No original: “Das Wesen **scheint** zunächst in ihm selbst, in seiner einfachen Identität; so ist es die abstrakte Reflexion, die reine Bewegung von nichts durch nichts zu sich selbst zurück. Das Wesen **erscheint**, so ist es nunmehr **realer** Schein, indem die Momente des Scheins Existenz haben”.

suprassensível (*übersinnliche Welt*) e aparece, agora, como contraposto ao mundo sensível (*sinnliche Welt*), que parece ser o fenomênico. O mundo sensível é o que existe imediatamente, embora já haja alguma mediação nessa existência; não é um mero mundo dado. O mundo que é, todavia, é ainda mais mediado: é existência, mas é uma existência refletida, uma existência essencial. Ambos os mundos aparecem como opostos: o mundo fenomênico e o suprassensível, pois a forma do mundo fenomênico ainda é dada por um outro, a sua identidade é determinada por outro, por uma oposição; ainda aparecem como se fossem mundos inversos. É preciso que o fenômeno seja dissolvido e engendrado no processo, para que ele se una com o mundo suprassensível, com o mundo que é. O que acontece, nesse movimento lógico, é que ao se oporem, eles se determinam, e, assim, unem-se: o mundo essencial, assim como o mundo sensível, são partes do todo, do mundo suprassensível. “O mundo em si e para si é a totalidade da existência; não é uma coisa outra fora dela” (HEGEL, WL, II, p. 159 – tradução nossa)¹¹⁸.

Ambos os mundos se relacionam entre si, pois o que é posto em um mundo também é posto em outro, embora sejam postos de maneiras diferentes. Essa relação entre eles é suprassumida, colocando-os em uma unidade mais complexa. Essa unidade mais complexa é a relação essencial. “**Mundo** expressa principalmente a totalidade sem forma da pluralidade” (HEGEL, WL, II, p. 163 – grifo do autor; tradução nossa)¹¹⁹; esse mundo se volta a si mesmo, como a essência, que se duplica e retorna a si cada vez mais determinada e complexa; ganha significados cada vez mais profundos. Esse retorno a si do mundo que aparece como duplicado é através da relação essencial entre ambos, que ainda é uma relação essencial da própria essência.

O que está em jogo ao longo dessa seção é uma relação entre algo que **parece** estar escondido, “dentro”, um substrato, e algo que aparece, “fora”, uma superfície. Fenômenos, segundo Hibben, “são o que são em virtude do trabalho interno das leis fundamentais do seu ser” (2000, p. 91 – tradução nossa)¹²⁰. O que aparece, nesse sentido mais estrito do aparecer, como *Erscheinung*, como fenômeno, não pode ser separado do que está no substrato, do que **parece** estar velado. “O que faz a planta o que ela é, a soma dos seus elementos e de suas propriedades, seu conteúdo de fato, não pode ser separado do princípio arquitetônico

118 No original: “Die an und für sich seiende Welt ist die Totalität der Existenz; es ist nichts anderes außer ihr”.

119 No original: “**Welt** drückt überhaupt die formlose Totalität der Mannigfaltigkeit aus”.

120 Apesar de Hibben se concentrar na Lógica de Hegel como ela aparece na *Enciclopédia*, que não é nosso objeto de estudo aqui e que tem uma estrutura diferente da *Ciência da Lógica*, consideramos que **essencialmente** o que é dito em ambas não muda, e por isso alguns comentários acerca de uma podem ser considerados para outra. No original: “Phenomena are what they are by virtue of the inner working of the fundamental laws of their being”.

imane o qual forma e coordena esses elementos em um todo completo” (HIBBEN, 2000, p. 91 – tradução nossa)¹²¹. Segundo McTaggart,

a Superfície foi sempre uma multiplicidade ao longo de toda a Essência. Por outro lado, o Substrato sempre se apresentou como uma unidade, nem sempre como uma unidade indivisível, mas sempre como algo que unia a multiplicidade da Superfície. [...] Agora que vimos que os dois lados da relação essencial têm o mesmo conteúdo, e somente diferem na forma, o que precisamos é uma diferença da forma tal que um lado seja uma unidade e outro uma multiplicidade, enquanto o conteúdo de cada um seja o mesmo. E isso nos dá a concepção do Substrato como um Todo, e da Superfície como suas Partes. Tudo o que é existente forma um único Todo que consiste em Partes (1967, p. 143 – tradução nossa)¹²².

Cada um desses lados tem uma força (*Kraft*); na relação entre eles, essa força faz o que está dentro se manifestar, um impulsiona o outro, e nesse impulso (*Trieb*), a essência, que parecia estar dentro, ser interna a algo, manifesta-se: ela passa à externalização (*Äußerung*) dela mesma. Esse último movimento é a relação entre o interno (*Inneren*) e o externo (*Äußeren*), e, através da força, o interno manifesta-se externamente, ou seja, eles se identificam, são uma unidade. A partir dessa identidade, na qual a essência suprassume todos os seus momentos anteriores e manifesta-se, nós podemos conhecer a realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

3.2.3.3. Sobre a Seção III: A Efetividade

A última seção da *Doutrina da Essência* é constituída de três capítulos, a saber, “O Absoluto” (*Das Absolute*), “A Efetividade” (*Die Wirklichkeit*) e “A relação absoluta” (*Das absolute Verhältnis*). Esse último momento da *Essência* é a suprassunção dos momentos anteriores e também a transição da *Lógica Objetiva* para a *Lógica Subjetiva*, isto é, do *Ser* e da *Essência* ao *Conceito*.

Os dois mundos que se formam no momento do fenômeno são mundos aparentemente distintos, mas, como vimos, são o mesmo mundo, um refletido um no outro. O mundo

121 No original: “that which makes the plant what it is, the sum of its elements and its properties, its content in fact, cannot be separated from the immanent architectonic principle which forms and coordinates these elements into one complex whole”.

122 No original: “The Surface has always been a multiplicity throughout Essence. On the other hand, the Substratum has always presented itself as a unity, not always as an undivided unity, but always as something which did unity the multiplicity of the Surface. [...] Now that we have seen that the two sides of the Essence-relation have the same content, and only differ in form, what we require is a difference of form such that the one side is a unity and the other a multiplicity, while the content of each is the same. And this just gives us the conception of the Substratum as a Whole, and of the Surface as its Parts. All that is existent forms a single Whole consisting of Parts”.

fenomênico é o mundo essencial; um é como o outro se mostra; ambos formam uma totalidade, mas um é o aparecer do outro. Esse aparecer não é um aparecer de um elemento apenas, mas de uma multiplicidade, ou seja, são várias maneiras da mesma essência se manifestar. Essa unidade entre a externalização (*Äußerung*) do que é interno e a sua interioridade, ou ainda, a relação entre esses “dois mundos” é a efetividade ou realidade efetiva (*Wirklichkeit*): “a efetividade é a **unidade da essência e da existência**” (HEGEL, WL, II, p. 186 – grifos do autor; tradução nossa)¹²³. Ou seja, “a efetividade (*Wirklichkeit*) é a unidade posta da reflexão e da imediação, reflexão real – o que a existência (*Existenz*) só é em potência, pois nela o movimento do fundamento não chegou ainda a ser uno na multiplicidade empírica do mundo” (ROSENFELD, 1995, p. 23).

A realidade efetiva é a manifestação da essência, sua externalização. É o modo mais completo e concreto de aparecimento do que é essencial. Daí a tese hegeliana, que vimos brevemente no capítulo primeiro, de que “o que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional” (HEGEL, FD, p.41)¹²⁴. É a esta categoria que Hegel se refere, a este tipo de realidade, ou melhor, a esta manifestação da essência na realidade – por isso, nem tudo, para Hegel, pode ser considerado efetivamente real; alguns momentos históricos, por exemplo, não fazem parte da história do Conceito, porque não são efetivos, isto é, não passaram por todo esse processo de determinação essencial que a *Lógica* apresenta na *Doutrina da Essência*, e, portanto, nem todos os momentos históricos são manifestações da essência. Vejamos, **em linhas gerais**, como se dá essa manifestação.

A primeira unidade do interior com o exterior Hegel chama de efetividade absoluta (*absolute Wirklichkeit*). Primeiramente, ela é até aí posta como uma unidade; a reflexão trabalha nela como se fosse externa, opondo-se a ela, e operando nela um retorno negativo. Então ela se torna efetividade real (*eigentliche Wirklichkeit*) no seu momento formal, na sua oposição com a reflexão: a combinação da efetividade com a possibilidade e a necessidade. Quando a reflexão e a efetividade se unem numa coisa só, temos a apresentação da mais determinada, completa e complexa categoria da realidade, a **Substância** (*Substanz*) ou o absoluto como relação; a relação absoluta (*das absolute Verhältnis*).

O Absoluto, para Hegel, é “não somente o **Ser, mas também a Essência**” (HEGEL, WL, II, p.187)¹²⁵. O absoluto é o ser que se mostra, que faz aparecer sua essência de dentro para fora, através do processo de exteriorização apresentado ao longo deste capítulo. O

123 No original ““Die Wirklichkeit ist die **Einheit des Wesens und der Existenz**”

124 No original: “Was vernünftig ist, das ist wirklich, - und was wirklich ist, das ist vernünftig” (PhR, p.24)

125 No original: “Das Absolute ist nicht nur das **Sein, noch auch das Wesen**”.

Absoluto é a **totalidade** (*Totalität*) dos momentos anteriores, a união das diferenciações e das identificações que foram possíveis ao longo do processo, através das constantes oposições e apareceres. Mas ele não é meramente o conjunto dessas relações, é também uma categoria lógica objetiva e precisa poder ser determinado pelo mesmo processo: o Absoluto é real, ou melhor, é efetivamente real. O Absoluto precisa, portanto, da reflexão, do trabalho do negativo para poder se expor; ele precisa se submeter à dialética para mostrar-se como ele é; precisa passar pelos momentos de negação exterior, e de determinação, pois, apesar de ser já efetividade, ainda é, no primeiro momento, uma efetividade indefinida, imediata.

O Absoluto se apresenta, nesse primeiro momento, como oposto ao que já foi até aqui construído como realidade: ele é como uma aparência (*Schein*), no primeiro sentido, de oposição à essência, que vimos anteriormente, na primeira seção da *Doutrina da Essência*; aparece, num primeiro momento, como algo vazio, uma negatividade do que parece ser o positivo. No entanto, por ser determinado por essa positividade ao longo do processo, ele é, num segundo momento, uma coisa só com essa positividade; ele é a união do que aparece imediatamente como múltiplo no mundo “real”; ele se torna um fenômeno, mas não mais como mera mediação da essência nela mesma com o mundo, mas como uma totalidade fundamental entre essência e realidade. O Absoluto, podemos dizer, é o modo mais complexo de retorno à essência nela mesma: ele é o movimento da essência de voltar para dentro de si ao mesmo tempo em que a externaliza, a partir do mundo fenomênico e de sua relação com o mundo em si e para si, isto é, uma relação da essência e do mundo que aparece a partir dessa essência como uma multiplicidade de coisas em relação umas com as outras. O Absoluto é, por último, uma totalização do aparecer e do ser, ou ainda, do ser e da essência: ele é a **Substância**.

O Absoluto como Substância, defende Hegel, corresponde, em certo sentido, ao conceito de Substância de Spinoza: **uma** unidade inseparável, que une em si todas as determinações, formando uma totalidade que fundamenta a realidade (Cf. HEGEL, WL, II, p. 195). No entanto, segundo Hegel, seu conceito de Substância difere daquele no que diz respeito ao que está sendo compreendido por totalidade: a Substância hegeliana é uma unidade de múltiplos, uma identidade de diferenças e de não-diferenças, na qual está contida tanto a necessidade quanto a contingência, que é **imanente** à realidade e a todo o processo lógico; é construída, portanto, a partir da relação da essência consigo mesma, com o aparecer dessa essência no mundo e da relação entre ser e pensar, e não algo diferente disso, como uma unidade apenas do pensar. Para Hegel, Spinoza se manteria apenas na negatividade desse conceito, sem chegar a completar o processo próprio de manifestação da Substância como

Absoluto; a Substância não é apenas uma unidade do pensar, mas uma ampliação disso, uma unidade do pensar e do ser. A Substância não encerra em si apenas a essência ou o que é essencial, mas também une a essência ao ser – e toda a *Doutrina da Essência*, como nós vimos no início da seção 3.2.3.1, é uma investigação do que há de mais profundo do Ser, do ponto de vista de sua interioridade. Todavia, ser e essência aparecem imediatamente como opostos, como coisas distintas, e vão se manifestando e se determinando como unidade do ser e da essência, da forma e do conteúdo, ao longo do processo lógico.

Assim, pelo processo de reflexão, através do trabalho do negativo e justamente por isso, o Absoluto se determina como efetividade. Porque ele é em si e para si através do processo lógico, ele se manifesta na realidade, ele é efetivo. A efetividade, como momento de mediação do Absoluto com a realidade, é o Absoluto refletido, mas ainda imediato, ainda não realizado. A realidade efetiva, para ser unidade com o Absoluto, depende dos conceitos de possibilidade (*Möglichkeit*) e de necessidade (*Notwendigkeit*); para se realizar, a efetividade precisa fazer surgir, de dentro dela, a possibilidade, e tornar-se, assim, necessidade, deixando espaço para as contingências. A efetividade não é mais uma mera existência, mas uma unidade da interioridade com a exterioridade em si mesma, uma Substância; a este primeiro modo de aparecer da Substância, imediato, Hegel chama de possibilidade, uma possibilidade de aparecer como unidade.

Primeiramente, a efetividade é formalmente diferente da possibilidade; elas aparecem como distintas; na sua oposição posta, por meio da reflexão, ambas se determinam: “**o que é efetivo, é possível**” (HEGEL, WL, II, p. 202 – grifos do autor; tradução nossa)¹²⁶. A efetividade se torna, por esse processo, efetividade real (*reale Wirklichkeit*) e dela surgem a possibilidade real (*reale Möglichkeit*) e a necessidade relativa (*relative Notwendigkeit*). No processo lógico de reflexão, esta última se volta a si mesma e dá lugar à necessidade absoluta (*absolute Notwendigkeit*), “a qual é **possibilidade e efetividade** absolutas” (HEGEL, WL, II, p. 202)¹²⁷.

Assim como as determinações da essência são mediadas pela contradição – isto é, que as determinações precisam do seu contrário posto na relação para que haja uma reflexão determinada, como, por exemplo, a identidade precisa da diferença e vice-versa –, a determinação da efetividade precisa também, para Hegel, ser mediada pela contradição: a possibilidade precisa da impossibilidade (*Unmöglichkeit*), e é nessa tensão, nessa oposição, que surge a necessidade. A necessidade, para Hegel, surge como categoria lógica da

126 No original: “**Was wirklich ist, ist möglich**”.

127 No original: “welche absolute **Möglichkeit** und **Wirklichkeit** ist”.

contradição entre possibilidade e impossibilidade, e é, seguindo o método dialético, portanto, sua suprassunção, ou uma identidade que surge de dentro dessa contradição. A essência como identidade dessa contradição é, aqui, necessária.

A necessidade determina, assim, a efetividade real; a relação da essência com outro, portanto, da efetividade com outro, como o movimento anterior, é a sua própria manifestação (*Manifestation*). A efetividade necessariamente se mostra no desenvolvimento do processo que relaciona fenômenos e coisas nelas mesmas, elementos que constituem essa mesma efetividade; ela se manifesta necessariamente na relação do mundo fenomênico e do mundo essencial, porque ela é o elemento que **unifica** ambos os elementos da relação, ela é a relação mesma desses elementos. Assim como a possibilidade precisa da contradição com a impossibilidade para dar movimento ao processo e fazer surgir novas categorias, a necessidade precisa da contingência ou do acidental (*Akzidenz*). É dessa contradição que surge o Necessário (*Notwendige*) e, assim, a partir do momento em que o Absoluto se coloca como uma relação que suprassume e totaliza os elementos da efetividade, surge, disso, a relação absoluta.

A relação absoluta é, grosso modo, a relação do ser consigo mesmo, mediado pela essência que foi determinada ao longo de todo esse processo, isto é, é um retorno ao ser, ao imediato, mas não de forma imediata, e sim, como suprassunção de todo o processo da *Lógica Objetiva*. O Ser se torna unidade efetiva com a essência e se mostra, agora, como resultado de todo o processo do vir-a-ser e de reflexão e determinação presentes na *Doutrina do Ser* e na *Doutrina da Essência*. Nessa relação absoluta, que totaliza os momentos anteriores, a essência aparece no ser que se mostra na realidade – não uma mera realidade imediata, meramente empírica, mas uma realidade trabalhada pelo desenvolvimento das categorias lógicas. Essa união real e fundamental é a mais alta determinação da Substância, do Absoluto enquanto determinação lógica da realidade; o que aparece na efetividade não é apenas o ser ou a essência, mas a Substância, o próprio Absoluto que se dá a conhecer.

A Substância, então, nesse último estágio da objetividade, se é uma unidade no sentido de ser uma suprassunção dos momentos anteriores, isto é, de conservá-los em si sob, nesse caso, o ponto de vista mais completo e complexo, então a Substância contém nela mesma tanto a possibilidade, quanto a impossibilidade, a contingência e a necessidade. A Substância, como Hegel a define, rompe com o dualismo kantiano entre aparência e realidade, entre fenômeno e coisa em si. Esse rompimento, no entanto, não implica em um monismo estático ou substancial; não é apenas a afirmação de uma identidade em oposição a uma diferença, mas de uma identidade da identidade e da diferença, uma totalização dos momentos

anteriores. A Substância não é, assim, apenas um átomo no qual se concentra a necessidade, mas uma “massa” de necessidades que pode ser moldada de maneiras diferentes. É como seguir uma receita: para fazer um pão precisamos ter necessariamente alguns ingredientes como farinha, água, fermento, e precisamos sová-lo de uma determinada maneira. Todavia, podemos abrir essa massa da maneira que quisermos; adicionar um ou outro ingrediente para fazer um pão diferente; que não vai deixar de ser pão por causa dessa diferença. Para ser pão, precisa ter alguns ingredientes, mas a própria massa permite que possamos fazer pães diferentes a partir de uma unidade mais básica. A Substância hegeliana é essa massa necessária, que permite que ajamos nela de maneiras diferentes e demos sentidos diferentes à realidade efetiva. A Substância permite uma liberdade nossa para agir na realidade – essa é a passagem para a *Lógica Subjetiva* e para um estudo lógico de como **nós** determinamos essa realidade, a partir de como ela é nela mesma e como aparece para nós através do processo que vimos. O Conceito, matéria da *Lógica Subjetiva*, é o que nos permite ser livres através do conhecimento da Substância, do Absoluto, pois, uma vez que sabemos o que é efetivamente real (*wirklich*), temos condições de agir melhor no mundo que aparece para nós – mas isso é matéria para um estudo ulterior.

Se retomarmos o que vimos no primeiro capítulo deste trabalho, perceberemos que a efetividade se refere à realidade conceitual que foi determinada na *Fenomenologia do Espírito* como o objeto próprio da filosofia como ciência. Se na *Fenomenologia* descobrimos isso através da experiência e faltava fundamentar essa descoberta, na *Doutrina da Essência*, por sua vez, descobrimos isso através do pensamento puro e a fundamentamos através dele. É nisso que consiste a redefinição completa do que é o objeto propriamente filosófico a que Hegel se refere. Nesse momento da *Ciência da Lógica*, podemos dizer que sabemos no que se constitui esse objeto e como ele se apresenta para nós, conhecemos objetivamente as suas determinações necessárias e suas relações lógicas intrínsecas e podemos, a partir disso, retornar ao elemento subjetivo, isto é, colocarmo-nos em relação a esse objeto, ter um novo ponto de vista acerca da experiência e, a partir dela, agir livremente na realidade. O objeto de investigação filosófica por excelência é, então, a realidade como efetividade, a Substância que a forma, ou ainda, e mais precisamente, o Absoluto. Para Hegel, portanto, podemos conhecer o Absoluto porque ele se mostra na realidade, mas é preciso definir o que isso significa – o que tentamos, grosso modo, fazer aqui –, conhecer o Absoluto significa conhecer a totalização das determinações da realidade.

3.2.4. Um novo significado ao aparecer

Segundo Bonaccini (2003), Hegel teria se ocupado de problemas kantianos desde o seminário de Tübingen, mas o problema acerca das aparências – ou da dicotomia kantiana entre coisa em si e fenômeno – surge nos escritos de Iena, principalmente na *Diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e Schelling* (1801) e em *Fé e Saber* (1802), e também aparecem mais tardiamente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817-30). Uma investigação acerca das posições de Hegel nesses escritos seria material para outra pesquisa por si só, mas, embora aqui pretendamos nos deter somente a sua posição sobre o aparecer na *Ciência da Lógica*, mais especificamente na Doutrina da Essência, podemos dizer que o ponto central das críticas de Hegel a Kant, que aparecem desde esses escritos mais antigos, seja a tese do dualismo ontológico – sob a qual Kant pretende determinar o caminho seguro da metafísica como ciência. Para Kant, como vimos ao longo deste trabalho, só podemos conhecer representações, ou seja, fenômenos: nós damos forma ao material que nos afeta pela sensibilidade, aplicamos as categorias do entendimento que possuímos *a priori* em nós sob esse material que recebemos; entretanto, não podemos saber como é esse material sem essa forma.

Kant considerou que o fato de só podermos apreender os objetos do conhecimento a partir dos nossos limites, das categorias do nosso entendimento e das intuições de nossa sensibilidade era razão para deixar as coisas em si para lá de nossos limites, como se as nossas faculdades deformassem a realidade ao fazê-la passar por nosso crivo (BONACCINI, 2003, p. 142).

Há uma diferença entre as coisas como elas são e as coisas como aparecem para nós, ou seja, o mundo como ele é nele mesmo é essencialmente diferente do que experimentamos, visto que este está submetido à nossa subjetividade, às categorias do nosso pensamento. A coisa em si mesma é uma abstração da nossa capacidade de conhecer as coisas como aparecem, e é somente acerca dos objetos tais quais nos aparecem e das condições em que eles aparecem como aparecem que podemos fazer ciência. O fenômeno, então, para Kant, é a coisa aparecendo de um modo específico, a saber, para nós, sob nossas condições epistêmicas, mas, apesar disso, não podemos conhecer a coisa nela mesma, somente como ela nos aparece. Para Kant, portanto, as coisas são diferentes de como as pensamos; ele parte da separação entre o ser e o pensar. Para Hegel, grosso modo, se as coisas são nelas mesmas diferentes de como as pensamos, então nós não as conhecemos; produzimos apenas um saber subjetivo, mas não apreendemos a realidade. Como explicitamos no capítulo segundo, a verdade, para Hegel, está

no objeto. Quanto mais a essência do objeto aparece para o sujeito, mais completa é a verdade desse conhecimento, mais se sabe. Assim, é preciso que o objeto se manifeste cada vez mais para que tenhamos conhecimento.

Como se pode dizer que há conhecimento, quando se confessa que não se conhece o que deve ser conhecido? [...] O ponto de vista formal parte da dicotomia entre uma matéria e uma forma, reduzindo o conhecimento a uma representação. Com isso, a verdade perde-se na representação porque esta permanece algo inteiramente subjetivo. Um conhecimento subjetivo, um conhecimento que não conhece a realidade nela mesma, que se confessa incapaz de sair das representações (todo conhecimento se reduz a fenômenos, que são representações), não é a rigor um conhecimento (BONACCINI, 2003, p. 138).

É preciso conhecer as coisas nelas mesmas, e, para isso, é preciso, ao invés de pressupor uma dicotomia entre sujeito e objeto, estabelecer uma unidade entre ambos, não uma “mera identidade formal oposta à multiplicidade empírica” (BONACCINI, 2003, p. 134), mas investigar a identidade da razão:

O fundamento inteligível dos fenômenos, as coisas em si mesmas em geral, estão no próprio pensamento. É o pensamento, enquanto unidade originária do ser e pensar, que constitui a coisa em si, o fundamento supra-sensível do real. A verdade é a objetividade do pensar, e esta é a mais profunda realidade” (BONACCINI, 2003, p. 142).

Na *Doutrina da Essência*, como vimos mais acima, fica claro que o aparecer é um conceito central, o que Hegel herda da filosofia kantiana como um ganho dela, mas a essência não é algo incognoscível; ela aparece, embora não imediatamente. O aparecer é, para Hegel, não uma ilusão, algo que “se esconde através de uma superfície enganadora, mais ou menos artilosa, que se divertiria com um jogo de espelhos, reflexão de uma imagem na outra, simulando (e dissimulando) assim o que não se deixa ver” (ROSENFELD, 1985, p. 129). Aparecer, como Rosenfield ressalta, no sentido hegeliano, é um novo modo de considerar as aparências, ressaltando o lado positivo de algo que aparece – afinal, a essência não se esconde atrás de algo, mas ela aparece.

A essência se manifesta através de um longo processo de constante duplicação, de constante oposição de dentro dela mesma, de dissolução dessas oposições que surgem, e de engendramento das categorias que surgiram em novas categorias, sempre tornando o processo em geral e cada momento novo um pouco mais completo do que o anterior – como a *Fenomenologia* faz no desenvolvimento de suas figuras, o que vimos no primeiro capítulo deste trabalho. Dessa forma, a essência aparece porque é cada vez mais determinada nessa constante saída e retorno a si mesma. O aparecimento da essência é um processo complexo de

mediação do aparecer com a essência, com o que a realidade é; ela aparece num processo que enfrenta nela mesma, não como resultado de nossas determinações subjetivas sobre ela. Nesse sentido, o aparecer hegeliano é um aparecer objetivo, não meramente subjetivo; não é um aparecer da coisa para nós, mas um aparecer no mundo real, em si mesma: “o mundo é pelo movimento que o ‘põe’ como unidade da diferença e da não-diferença. O que é, é o movimento de exposição da essência, é a auto-apresentação do conceito” (ROSENFELD, 1995, p.22 – grifo do autor).

Por outro lado, para Hegel, fenômeno também é um modo específico do aparecer da coisa. Não obstante, fenômeno é a própria coisa, não apenas um modo de ser da coisa, a saber, para nós, como Kant pretendia, mas um momento da coisa mesma, como a semente e a flor são momentos de uma planta. A coisa em si mesma vem a ser fenômeno porque ambos são momentos do processo de aparecimento da essência, como podemos observar nas considerações acerca da *Doutrina da Essência*. Fenômeno, como vimos aqui, não é uma determinação subjetiva, de acordo com categorias do nosso entendimento, e que colocamos na coisa, dando forma a um material, mas é um modo de aparecer da coisa mesma; o que define a forma desse material é a própria essência, na suas relação com seu fundamento, como apontamos acima.

A coisa em si é o modo imediato da existência da essência. É um primeiro movimento de externalização da essência, isto é, do ir para fora dela e de mostrar-se. Mas esse mostrar-se é mediado pelo aparecer; o aparecer e seu movimento completo são, aqui, uma crítica desse imediato: primeiramente, ele é inessencial, uma mera oposição à essência, um nada – ele é aparência (*Schein*); depois ele é a suprassunção dessa oposição, uma existência imediata que já tem alguma determinação nela mesma; aí ele traz de dentro das coisas a essência para o mundo, como fenômeno (*Erscheinung*), e se relaciona com as outras coisas, pelas suas determinações, pelo seu modo de aparecer no mundo; e, por fim, ele é a constituição da realidade efetiva (*Wirklichkeit*), ou seja, o que é mais essencial se manifesta no mundo, depois de todo esse processo lógico de determinação da essência nela mesma e com relação às outras coisas. Assim, a coisa em si hegeliana é possível de ser conhecida, pois é a essência existindo no mundo, ainda que num primeiro momento, seja em si indeterminada, como a kantiana – sua determinação se dá ao longo do processo do aparecimento, que, embora determine completamente sua essência, deixa espaço para incluir no todo o que há de contingente e accidental. A coisa em si não permanece, portanto, indeterminada, como requer o idealismo transcendental; ela não é uma abstração das nossas condições epistêmicas, mas é algo

determinada nela mesma, através de suas próprias categorias, de categorias, assim, objetivas (cf. HEGEL, WL, II, p.135-6).

Para Hegel, o conceito de fenômeno kantiano é ainda uma aparência no primeiro sentido, um mero *Schein* (cf. HEGEL, CL, p.116/WL, II, p. 20-1): ele é oposto ao que é essencial – para Kant, a coisa em si – e permanece nessa oposição; ele é dado imediatamente, e não mediado por si mesmo, isto é, não é refletido nele mesmo, embora seja mediado por nós – mas o que fazemos é apenas montar o quebra-cabeça de acordo com o que achamos que deva ser, e não de acordo com as peças como elas são, como elas deveriam ser montadas, ignorando os desenhos de cada peça. Como não podemos chegar à coisa nela mesma, o fenômeno depende exclusivamente das determinações que temos em nós; o fenômeno só é enquanto é para nós, só é enquanto nós determinamos – como o primeiro sentido de aparência, a que só é enquanto a essência a determina, senão ela não é nada. Para ser conhecimento efetivo, não basta que a determinação venha de algo externo a ela – da relação sujeito e objeto, por exemplo – é preciso que a coisa tenha determinação nela mesma, e que essas determinações sejam manifestadas por ela mesma, não que a coisa em si seja uma abstração de determinações.

É preciso uma série de mediações para que o aparecer não seja mera aparência, mas seja fenômeno. Fenômeno, então, para Hegel, é um aparecer mediado, essencialmente determinado: é um momento do ser da essência, a saber, um aparecer. É uma relação mais profunda e complexa da essência consigo mesma, que determina a própria essência e, ao mesmo tempo, é uma externalização dessas determinações, um mostrar-se ao mundo na relação consigo mesma e com as outras coisas. Fenômeno leva em si a marca da essência, e todo o processo lógico de determinação da essência por ela mesma – e, nisso, faz a essência aparecer, não apenas para nós, segundo as nossas condições de experimentá-las, mas porque ela é assim determinada nela mesma.

Acontece que, para Hegel, essas categorias objetivas não pertencem apenas ao objeto, mas também a nós. Nós podemos conhecer as coisas como são nelas mesmas, pois partilhamos do mesmo elemento que move as determinações das coisas nelas mesmas: a lógica. O movimento lógico presente nas coisas é, segundo Hegel, o mesmo movimento lógico que nos permite conhecê-las – e, dessa forma, podemos conhecê-las como são. A dialética é, assim, o melhor método filosófico, uma vez que ressalta o movimento intrínseco dos objetos eles mesmos, do mundo efetivamente real, porque está presente no ser das coisas, na sua constituição. As coisas, assim, são, nelas mesmas, lógicas, e o melhor modo de pensá-las é este; esta é a união entre a subjetividade e a objetividade que Hegel pretende sustentar ao

longo de sua filosofia. Nós conhecemos as coisas – e as conhecemos como são – porque podemos pensar nelas de uma maneira específica, a saber, da maneira dialética. As coisas aparecem no mundo, imediatamente, como múltiplas, como opostas, como separadas umas das outras – e nós podemos pensar dessa maneira. No entanto, se quisermos conhecer as coisas, devemos compreender que a maneira como as coisas aparecem no mundo **são** modos diferentes da manifestação de uma única coisa – a realidade conceitual, o ganho da *Fenomenologia* –, e podemos assim pensar: podemos suprasumir as oposições que aparecem imediatamente e transformá-las em objetos cada vez mais complexos, como eles de fato são, para Hegel. A realidade efetiva não é o mundo que aparece imediatamente, mas aquele que expressa suas próprias determinações de acordo com o movimento lógico e sobre o qual pensamos e determinamos de modos cada vez mais profundos, fazendo aparecer essas determinações em nossas investigações acerca da realidade. “Não se trata de legitimar o existente, mas de elevá-lo à sua determinação lógica” (ROSENFELD, 1995, p. 25); é um esforço de mostrar a vivacidade da nossa experiência no mundo real: “no seu movimento de autoapresentação, o conceito é uma crítica do que está aí, do que está coisificado, do que está morto” (ROSENFELD, 1995, p. 23). É nesse sentido que Hegel afirma, como já citamos no capítulo anterior, que o método do conhecimento do objeto não é nada distinto do objeto ele mesmo e de seu conteúdo,

pois é o conteúdo em si, **a dialética que ele tem nele mesmo que o move para frente**. É claro que nenhuma exposição pode valer como científica se ela não percorre o caminho desse método e se não é adequada ao seu ritmo simples, pois é o percurso da questão mesma (HEGEL, CL, p. 34, grifos do autor)¹²⁸.

A filosofia, então, se pretende ser ciência, precisa investigar a realidade – a realidade efetiva – a partir do mesmo movimento pelo qual a realidade é. Isso significa dizer que ser e pensar são, filosoficamente falando, uma unidade, não no sentido de um bloco maciço e fechado, mas no sentido de uma totalização de momentos lógicos, que incluem em si contradições, possibilidades e impossibilidades, identidades e diferenças, necessidades e contingências, que os definem e os fazem aparecer na realidade efetiva. Por isso, podemos pensar e conhecer as coisas como elas são nelas mesmas, não apenas como elas se apresentam para nós imediatamente, de maneira meramente empírica, mas como elas são mais

128 No original: “denn es ist der Inhalt in sich, **die Dialektik, die er an ihm selbst hat**, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst.” (WL, II, p. 50).

profundamente nelas mesmas; o ser das coisas é o modo como elas aparecem para nós, se determinarmos mais detalhadamente o que significa esse aparecer – isto é, o aparecer das coisas para nós não é algo **essencialmente diferente** do ser das coisas nelas mesmas, mas o resultado de um processo de aparecimento do que a coisa é nela mesma.

À GUIA DE CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou reconstituir o significado do aparecer na filosofia hegeliana, em especial, na *Ciência da Lógica*, visando delimitar as principais distinções entre os conceitos de fenômeno, de aparência e de coisas em si mesmas, tais como Hegel os compreende do modo como Kant os coloca no seu idealismo transcendental, apontando as principais críticas daquele a este no que concerne ao que podemos conhecer. Com isso, buscamos apresentar a filosofia hegeliana como algo essencialmente distinto da filosofia kantiana; apensar da utilização de alguns termos em comum, as significações são completamente diferentes, uma vez que as correspondentes categorias de ambos são determinadas por métodos essencialmente distintos e partem de pressupostos também essencialmente distintos. Kant, por exemplo, parte do pressuposto de uma separação essencial entre o ser e o pensar, e, portanto, entre o ser e o aparecer. Hegel, por sua vez, julga necessário, se a filosofia quiser ser mesmo vista como uma ciência, que se parta do pressuposto de uma unidade fundamental entre ser e pensar, e, assim, entre ser e aparecer: se quisermos conhecer algo da realidade, é preciso que ela apareça para nós como ela é nela mesma, caso contrário, estaremos apenas submetidos a meras opiniões.

O conhecimento científico – e a filosofia, se se quer coloca-la nesse caminho – não pode depender unicamente do que nós pensamos acerca dos objetos, uma vez que, do que pensamos que um objeto seja, não se segue que ele seja daquela maneira. Assim, é preciso que haja alguma objetividade para que haja algum conhecimento; é preciso que possamos saber como o objeto é nele mesmo. Do modo como Kant formula o problema, segundo Hegel, já estaríamos enredados na impossibilidade de saber como os objetos são desde o início, uma vez que as coisas aparecem para nós, submetidas às nossas condições de experimentá-las e conhecê-las, de maneira diferente do que o que elas são, abstraídas essas condições, e se se pretende alguma objetividade, nesse sentido, do conhecimento, estaríamos presos nos limites do nosso conhecimento apenas a nossa subjetividade, isto é, a nossa opinião. Ainda como Kant o formula, reservando o papel da dialética unicamente à determinação daquilo que não podemos conhecer, mas apenas pensar, os objetos próprios da metafísica não seriam, através dela, cognoscíveis, mas apenas pensáveis, visto que, ao se tratar destes objetos, permanecer-se-ia em contradições que a razão dialética mesma apresenta, não fornecendo nenhum conhecimento puro acerca desses objetos. Objetos como Deus e a liberdade seriam, assim, jogados para além do nosso alcance do conhecimento através da razão pura. Hegel reformula

o problema a fim de que possamos compreender como nós podemos conhecer filosoficamente as coisas e, de fato, conhecê-las: o modo como as coisas aparecem para nós, devido a sua própria lógica interna de existir e de mostrar sua existência, é o modo como elas são nelas mesmas, isto é, podemos pensar como as coisas são e podemos conhecer como elas são porque ser e pensar são uma unidade fundamental, possuem ao menos um elemento essencial que os une: o Absoluto.

Sendo o Absoluto o elemento essencial que une ser e essência no objeto, e faz a essência aparecer na realidade – numa realidade efetiva, determinada através de um longo processo lógico – e que, por fazer a essência aparecer, também se manifesta nessa realidade, como totalização dos momentos lógicos anteriores, nós podemos, através da razão pura, conhecer o Absoluto, a Substância fundamental da realidade. Este é, em última instância, para Hegel, o objeto próprio da Filosofia, como uma prática científica: o Absoluto, que teria ficado de fora da possibilidade do conhecimento através unicamente da razão pura pelo idealismo transcendental – como podemos nos referir à ideia de Deus naquele sistema – agora se torna cognoscível, pois é o elemento constitutivo da realidade efetiva¹²⁹ e nela aparece para nós. Com essas definições, Hegel pretenderia trazer de volta para o campo do conhecimento puro os objetos metafísicos que Kant teria sido obrigado pelo seu sistema a deixar de lado; o Absoluto se manifesta para nós como ele é na realidade mais determinada possível, e conhecê-lo dessa maneira é, ao mesmo tempo, possibilitar a ação livre das consciências no mundo, pois a liberdade, *strictu sensu*, só é possível a uma consciência formada que conhece essas determinações e pode a partir delas agir, alterando os elementos contingentes e particulares a fim de se aproximar cada vez mais do espírito.

A Lógica hegeliana é, então, não apenas um estudo sobre as formas abstratas do pensamento, ou uma determinação das categorias do pensar formal, mas um estudo concreto das formas e do conteúdo do pensamento, de categorias que se dão seus próprios conteúdos, pois não são essencialmente separadas do processo e do todo, mas estão constantemente se colocando em relação a ele – uma vez que é somente nessas relações que o pensamento acerca da realidade é possível. O método que Hegel adota, o dialético ou dialético-especulativo, como apresentado aqui, visa a ressaltar essas relações, unindo assim as multiplicidades que aparecem, imediatamente, desconexas, em um sentido mais fundamental: o lógico.

¹²⁹ Não vamos aqui determinar precisamente o conceito de Deus em ambos os sistemas. Queremos apenas chamar atenção para o resgate dos objetos propriamente metafísicos de volta ao âmbito do conhecimento filosófico através da razão pura que Hegel opera, e que Kant, segundo Hegel, teria que abandonar, dados os pressupostos e teses principais do sistema do idealismo transcendental. Uma investigação acerca do Absoluto, como Deus, seria, por si só, tema de outra pesquisa ulterior.

É nesse sentido que podemos dizer que a *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, é assim chamada: é um aparecer do espírito à consciência, um aparecer que, imediatamente, é múltiplo e aparentemente desconexo, visto que o espírito se apresenta em diversos momentos históricos através de diversos costumes (*Sitten*), mas que há algo mais fundamental que une esses momentos diversos, nas relações uns com os outros, e na relação deles com a consciência que se encontra no presente de sua época. A *Fenomenologia* é a “ciência da experiência da consciência”, como seu subtítulo original expressa, pois é, desde o início, a explicitação do movimento interno e lógico do aparecer do espírito à consciência que se forma na experiência, no (re)viver dessas figuras aparentemente dispersas, em direção ao saber científico, filosófico, absoluto. É através da experiência desses modos de aparecer do espírito que a consciência se forma; e também o saber se forma (*sich bilden*), através da consciência. A consciência formada se insere no espírito através do seu presente e faz esse espírito aparecer novamente, dando a ele uma nova figura, uma nova forma de se mostrar, através da ciência, ou da filosofia como ciência. O espírito aparece (*erscheint*) e é produzido pela consciência através da ciência (*Wissenschaft*) (cf. HEGEL, FE, §798/PhG, p.583), e é isso que constitui uma realidade efetiva ou uma efetividade (*Wirklichkeit*).

Mas é preciso que a consciência conheça esses modos de aparecer do espírito e o seu movimento de aparecimento; é preciso que ela conheça o fundamento da filosofia como ciência. A *Ciência da Lógica* é o desenvolvimento das categorias que permitem compreender a realidade conceitual, objeto de investigação da Filosofia, como ela é. E, para termos algum sucesso na empresa de conhecer a realidade conceitual, ela precisa aparecer para nós como ela é: ao longo de toda a sua lógica interna, de como algo se determina, refletindo-se nela mesma ou em outro. A *Ciência da Lógica* procura explicitar, como tratado nesta pesquisa, como essa realidade aparece, e como podemos fazê-la aparecer para nós, isto é, como nos relacionamos conceitualmente com essa realidade, através da nossa experiência – embora aqui, ela não seja tomada no seu elemento empírico. **É o elemento conceitual que une ser e pensar**, e é precisamente isso que Hegel procura mostrar na *Ciência da Lógica*.

Hegel, assim, difere-se essencialmente de Kant, apesar de lidar com um problema formulado por ele – embora o problema do conhecimento das coisas seja fundamentalmente filosófico e, portanto, muito anterior a Kant. Se Kant procura formular o problema do conhecimento e de seus supostos limites, Hegel o reformula, criticando Kant – no sentido de questionar não apenas o conteúdo da filosofia kantiana, mas, principalmente, sua própria forma de expor o problema – e, assim, assumidos os seus ganhos, reconstrói as categorias do pensamento com pressupostos diferentes dele. Hegel busca, também, ganhos de filósofos ao

longo de toda a história da filosofia, uma vez que ignorá-los iria contra seu próprio sistema. No entanto, não apenas é preciso conservar os ganhos de toda história da filosofia, mas dissolvê-los e engendra-los de acordo com o tempo presente de Hegel, transformando-os em novos elementos mais complexos e numa visão de mundo mais completa que os filósofos anteriores. E é isso o que Hegel deixa como legado principal: o filósofo precisa reconstruir os ganhos filosóficos até seu momento, dissolvê-los e engendra-los novamente no processo todo, a partir do seu ponto de vista, isto é, de sua época, de seu presente. É preciso olhar para trás e dar continuidade ao processo, mas não meramente estar de posse de todo esse conteúdo; é preciso também fazer algo com ele, é preciso se inserir no espírito, é preciso produzir novos pontos de vista.

A lógica especulativa não é, portanto, uma lógica como a transcendental, isto é, uma investigação acerca das determinações formais *a priori* que o sujeito possui **nele**, tanto para determinar os objetos como fenômenos (através das formas do entendimento, matéria da *Analítica*), moldando o material que recebe da sensibilidade; quanto para determinar quais objetos que estão fora do alcance do nosso conhecimento (a “lógica da aparência”, matéria da *Dialética*); mas a lógica especulativa é a investigação do elemento que permeia toda a realidade, não apenas elementos pertencentes ao nosso modo de pensar, mas pertencente ao modo como as coisas são em si mesmas. A lógica, para Hegel, é um elemento constitutivo da realidade e é na relação do sujeito e do objeto que ela faz aparecer a sua essência.

Essa relação entre sujeito e objeto na filosofia hegeliana não é, por conseguinte, do mesmo tipo que a relação sujeito e objeto kantiano, ou seja, de uma forma *a priori* que nós possuímos em nós e através dela moldamos um material que recebemos pela sensibilidade e transformamos isso em um objeto do qual podemos fazer ciência, visto que possuímos em nós o elemento necessário e universal que a ciência exige: as formas do entendimento. Isso, para Hegel, é se manter no nível do entendimento, que apenas determina e coloca oposições, e no momento da mera negação é preciso dar movimento a esse processo e extrair dessa negação algo de positivo, o que Hegel pretende através do seu método e da meta-categoria da suprassunção. A relação entre sujeito e objeto, para Hegel, exposta da maneira como pretendemos no presente trabalho, permite que a razão pura seja mesmo autônoma, isto é, que estabeleça seus próprios conteúdos a partir dela mesma, o que Kant teria se proposto na *Crítica*¹³⁰, mas não teria conseguido. O que ele teria feito, segundo Hegel, é submeter os

¹³⁰ É precisamente este o significado do termo kantiano “crítica” como uma crítica da razão pura: a razão pura determinando seus próprios limites e, por isso, seus próprios conteúdos, como dissemos anteriormente na introdução deste trabalho e a propósito do significado de ciência para Kant, no primeiro capítulo.

conteúdos da razão pura à sensibilidade, pois precisa que essa lhe desse o material os quais seriam moldados pelas formas do entendimento *a priori*, já que “pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, CRP, A51/B75)¹³¹. O conteúdo da razão pura, para Kant, segundo a interpretação hegeliana, não é dado por ela mesma, mas é vindo de algo externo.

A lógica especulativa é, então, determinante do nosso modo de conhecer as coisas e do modo como as coisas são por si mesmas, da maneira mais profunda e fundamental e, por isso, autônoma: é, nesse sentido, também uma ontologia, pois ao explicitar as nossas condições de possibilidade do conhecimento, explicita também as condições ontológicas das coisas, isto é, as condições pelas quais as coisas são algo determinado no mundo. Essas determinações, para Hegel, só são possíveis, no entanto, **na relação** entre os lados objetivos e subjetivos: não há realidade, do ponto de vista filosófico, sem sujeito, e não há sujeito sem realidade, separados, como afirma Borges (2009, p. 16), ambos são meras abstrações – no sentido de abstração falsa que determinamos no capítulo terceiro. É preciso, para falarmos de uma filosofia como ciência, que essa relação expresse uma relação concreta: que a investigação filosófica não perca de vista a unidade fundamental entre ser e pensar.

A unidade conceitual entre ser e pensar é, por si só, um tema de estudo à parte, e nos detemos nesta pesquisa a pressupô-la e explicitá-la, sempre que possível, a fim de mostrar como o aparecer, na filosofia hegeliana, deixa de ser uma mera aparência do real, uma mera aparência que mascara a realidade mesma, encobrendo algo que deveria mostrar, para ser o oposto disso, o aparecer do que é essencial à realidade e aos seus elementos. Evidentemente, para Hegel, nem tudo o que aparece, num sentido lato, é: podemos nos enganar, podemos achar que conhecemos algo, mas não conhecer, assim como podemos aparentar ser algo que não somos para algumas pessoas; mas o que é, para Hegel, **precisa aparecer, se nós queremos conhecer algo**. Se queremos que as pessoas saibam quem somos e o que pensamos, isso precisa se manifestar de alguma maneira; a essência da realidade precisa poder ser pela Filosofia conhecida, e para isso, ela precisar mostrar-se, precisa ser aparência, ser fenômeno e ser efetiva. Essa importância do aparecer na filosofia hegeliana, e o modo como se dá esse aparecer, foi o que esse trabalho apresentou.

¹³¹ No original: “Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind” (KrV, p. 95).

BIBLIOGRAFIA:

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS:

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: Excertos*. [Trad. WERLE, M. A.] São Paulo, Barcarolla, 2011.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. São Paulo, Loyola, 1995. V. 1 e 3.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Gndrisse*. III: Philosophie des Geistes. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994, Band 10.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. [Trad. MENESES, P.] Petrópolis, Vozes, 2008.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. [Trad. MENESES, P. et. al] São Leopoldo, Editora Unisinos, Editora Unicap, Edições Loyola, 2010.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994, Band 3.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994, Band 7.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994, Bände 5 und 6.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1967.

OUTRAS REFERÊNCIAS

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*. New Haven, Yale University Press, 2004. Edição em PDF.

ARENDDT, H. *Sobre a Revolução*. São Paulo, Companhia das Letras, 2013.

BAILLIE, J. B. *The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System*. Nova York, Batoche Books, 1901.

BONACCINI, J. A. *Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará; UFRN; 2003.

BORGES, M. L. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis, Editora da UFSC, 2009.

BURBIDGE, J. *Hegel's concept of logic*. In: BEISER, F (Org.). "The Cambridge Companion to Hegel". Cambridge Press, Cambridge Companion Online, 2006. Edição em PDF.

BURGEIOIS, B. "Apresentação da Enciclopédia das Ciências Filosóficas". In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. I: Ciência da Lógica. São Paulo, Loyola, 1995.

COSTA, D. V. R. M. *A estrutura lógica do reconhecimento na 'Ciência da Lógica' de Hegel*. Porto Alegre, UFRGS, Tese de Doutorado, 2012.

HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1960.

HIBBEN, J. G. *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*. Batoche Books Limited, Kitchener, 2000.

HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

KREINES, J. "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate". In: *Philosophy Compass*, 1:5, 2006. p. 466-480.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2011.

LONGUENESSE, B. *Hegel's critique of Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

McTAGGART, J. M. E. *A Commentary to Hegel's Logic*. New York, Russell & Russell, Inc, 1964.

PERTILLE, J. P. “A passagem da religião ao saber absoluto na *Fenomenologia do Espírito*”. In: *Filosofia alemã de Kant a Hegel* / Organização de Marcelo Carvalho, Vinicius Figueiredo. São Paulo, ANPOF, 2013. 742 p. 323-330. Disponível em http://www.anpof.org.br/IMG/pdf/ANPOF_XV3_-_Filosofia_Alema_-_De_Kant_a_Hegel.pdf

_____. “Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana”. In: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Ano 8, n. 15, Dezembro- 2011: p. 58-66.

PINKARD, T. “Saber absoluto: porque a filosofia é seu próprio tempo apreendido no pensamento”. In: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Ano 7, n. 13. Dezembro – 2010. p. 07-23.

ROSENFELD, D. L. “É a aparência uma mera encenação?” In: *Análise*. Vol. 2, n. 1. 1985: separata.

_____. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo, Editora Ática, 1995.

WALLACE, W. *The Logic of Hegel: Prolegomena to the study of Hegel's philosophy and especially of his Logic*. Oxford, At the Clarendon Press, 1894.