

O problema da metafísica em Kant e Hegel: Duas Investigações Sobre o Incondicionado

The problem of metaphysics in Kant and Hegel: Two Investigations on the Unconditioned

MARLOREN MIRANDA¹

Resumo: Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, toma para si a tarefa de colocar a metafísica no “caminho seguro da ciência”. Era preciso, segundo Kant, não apenas seguir o modelo das outras ciências, como a matemática e a física, e alterar o método pelo qual se fazia metafísica, mas igualmente questionar a possibilidade da nossa capacidade cognitiva de conhecer os objetos dessa ciência, objetos dados pela razão pura, a saber, Deus, a imortalidade da alma e a liberdade, ou, em outras palavras, as unidades sintéticas incondicionadas de todas as condições em geral. Para Kant, apenas com a razão pura teórica, é impossível, para nós, conhecer o incondicionado, uma vez que sua natureza é prática. Hegel, por sua vez, seguindo os passos da revolução kantiana, pretendeu considerar o incondicionado não mais como algo que transcende ao nosso conhecimento teórico e que deveria ser tomado como uma hipótese, mas como algo que é imanente ao conhecimento e que deve ser puramente investigado, a saber, o absoluto. Era preciso redefinir a noção de ciência da perspectiva filosófica e, a partir disso, reformular seu método. O objetivo deste trabalho é, então, investigar como, nestes termos, Hegel reformula o problema do incondicionado e, assim, da própria metafísica.

Palavras-chave: Absoluto. Deus. Metafísica.

Abstract: In his *Critique of Pure Reason* Kant undertakes the job of setting metaphysics upon the “safe way of science”. To this purpose, Kant deemed it necessary not just to follow the model of other sciences, such as mathematics and physics, and to alter the method by which metaphysics was practiced, but also to question the possibility of our cognitive capacity of knowing the objects of this science, objects that are given by the pure reason, which means, God, Soul’s immortality and freedom, or, in other words, the synthetic, unconditioned unities of all conditions in general. For Kant, pure theoretical reason alone cannot allow us to know the unconditioned, since the nature

¹ Doutoranda PPG-Filosofia UFRGS. E-mail: marloren.miranda@hotmail.com.

of reason is practical. By following the steps of Kantian revolution, Hegel purported to consider the unconditioned no more as something that transcends our theoretical knowledge or should be admitted hypothetically, but rather as something that is immanent in knowledge and should be investigated purely; this is the absolute. The notion of science needed to be redefined from the philosophical perspective and, starting from that, its method needed to be reformulated too. The aim of the present work is to investigate in these terms how Hegel reformulates the problem of the unconditioned and, consequently, of metaphysics itself.

Keywords: Absolut. God. Metaphysics.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa a explicitar, em linhas gerais, o problema da possibilidade da metafísica e do conhecimento dos objetos da metafísica tal como é colocado por Kant na *Crítica da Razão Pura*, a fim de, com isso, apresentar um modo de leitura acerca do problema tal como ele é colocado, a nosso ver, por Hegel na passagem da *Fenomenologia do Espírito* para a *Ciência da Lógica*, em especial, no capítulo sobre o saber absoluto.

Segundo a nossa interpretação, que segue a linha de leitura de Frederick Beiser na *Introdução de Cambridge Companion to Hegel*, a filosofia de Hegel está comprometida com o projeto de uma metafísica, embora ele evite usar este termo em seus escritos, a nosso ver, porque Hegel não estaria mais comprometido com o que era feito antes da crítica kantiana a esta disciplina, como com as filosofias de Aristóteles ou de Espinoza – embora as retome em novos sentidos em sua filosofia – nem mesmo com o projeto kantiano, ainda que ele parta das considerações da filosofia crítica para reformular e dar um novo significado ao que seria a busca pelo incondicionado. Então, segundo a nossa interpretação, Hegel procura recolocar o problema da metafísica e, com isso, a possibilidade do conhecimento do incondicionado. Hegel chama esse incondicionado de absoluto e defende, ao longo de seus escritos, que é possível conhecê-lo.

Para apresentar essa interpretação, procederemos na exposição breve do projeto kantiano na *Crítica* – sem considerar, aqui, possíveis evoluções ou alterações do projeto crítico ao longo dos escritos que compõem o sistema do idealismo transcendental – principalmente porque boa parte das objeções hegelianas se dirigem a esse texto. Segundo a nossa interpretação, ainda que Fichte e Schelling tenham tentado resolver o problema da metafísica, partindo também da problemática apresentada por Kant, Hegel

não os vê como tendo efetivamente respondido à pergunta acerca da possibilidade do conhecimento metafísico a partir da razão pura, mantendo, para Hegel, os problemas kantianos em aberto, mesmo que Hegel busque algum diálogo com esses autores. Por isso, não consideraremos as tentativas de Fichte e de Schelling filosofias aqui, passando diretamente para o modo como Hegel considera o problema a partir da filosofia kantiana. Articularemos, então, a seguir, as noções de absoluto, ciência, sujeito, objeto, experiência e realidade a partir da *Fenomenologia*, a fim de apresentar o problema do conhecimento do incondicionado e, com isso, da possibilidade da metafísica, como Hegel os coloca, sem, no entanto, pretender resolver o problema.

O PROBLEMA DA METAFISICA NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant investiga a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* na metafísica. Isso quer dizer, grosso modo, que Kant investiga a possibilidade do conhecimento puramente *a priori* a respeito dos objetos da metafísica, a saber, imortalidade da alma, a liberdade e Deus (cf. KANT, 2010, p. 40)². Esses objetos seriam unidades sintéticas incondicionadas de todas as condições em geral, de acordo com o tipo de relação que exprimem com essas condições – respectivamente, com relação ao sujeito, aos fenômenos e aos objetos do pensamento em geral (cf. KANT, 2010, p.321)³. Sua conclusão, em linhas gerais, é a de que não podemos ter esse tipo de conhecimento acerca desses objetos, mas podemos pensa-los e toma-los como princípios reguladores – das nossas ações, por exemplo. Vejamos mais de perto seu argumento geral.

Metafísica, para Kant, é o conhecimento racional, *a priori* – ou seja, completamente acima e isolado da experiência – que investiga os problemas dados pela própria razão pura (cf. KANT, 2010, p. 18, 40)⁴. Segundo Kant, esse tipo de conhecimento ainda não havia conseguido trilhar o caminho seguro da ciência, como outras matérias conseguiram, tais como a matemática e a física. Ora, tais matérias, que são, para ele, conhecimentos racionais *a priori* – ainda que a física tenha sua parte *a posteriori* –, conseguiram atingir

² A3/B7.

³ A334/B391.

⁴ BXIV, A3/B7.

o caminho seguro da ciência alterando seus métodos – portanto, conclui Kant, pelo parentesco com o conhecimento da metafísica, que também é racional, *a priori*, é conhecimento por conceitos (cf. KANT, 2010, p.664)⁵, poder-se-ia tentar também alterar seu método – e, dessa forma, Kant realiza o que é chamado de “revolução copernicana”:

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. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à **intuição** dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade da intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade (KANT, 2010, p. 20– grifo do autor)⁶.

A revolução copernicana na filosofia consistiria, então, em investigar como nós conhecemos o que Kant chama de objetos do sentido – objetos dados na experiência empírica – a partir do que Henry Allison, em *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, define como “condições epistêmicas”: condições *a priori* que teríamos em nós, enquanto humanos, e que possibilitariam a experiência empírica e o conhecimento dos objetos dados objetivamente, isto é, para todos, enquanto humanos, dispondo dessas condições epistêmicas, nessa experiência⁷. A esses objetos, os quais aparecem para nós a partir daquelas condições, e que somente assim podemos conhecer, Kant chama de fenômenos (*Erscheinung*)⁸. Portanto, nós só podemos conhecer

⁵ A844/B872. Kant aproxima a metafísica da matemática e da física por serem tipos de conhecimento com origem *a priori*, mas “quanto ao modo de conhecer por conceitos, na primeira [metafísica], em comparação com o modo de ajuizar simplesmente *a priori* por construção de conceitos, nesta última [matemática], por conseguinte quanto à diferença entre um conhecimento filosófico e um conhecimento matemático revela-se uma heterogeneidade tão absoluta que foi sempre sentida, de qualquer maneira, mas nunca foi reduzida a critérios evidentes” (KANT, 2010, p. 664 – A844/B872).

⁶ BXVII.

⁷ “Por uma condição epistêmica é aqui entendido uma condição necessária para a representação dos objetos, isto é, uma condição sem a qual nossas representações não se relacionariam aos objetos ou, equivalentemente, não possuiriam realidade objetiva” (ALLISON, 2004, p. 11. Tradução livre nossa).

⁸ “O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se **fenômeno**” (KANT, 2010, p. 61 – A20/B34 – grifo do autor); “Chama-se fenômenos as manifestações sensíveis na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias” (KANT, 2010, p. 265 – A249); “quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos [...] distinguindo a maneira pela qual os intuimos, da sua natureza em si” (KANT, 2010, p. 268 – B306). Não

os objetos desse modo, e não como eles são neles mesmos, pois isso suporia abstrair dessas condições que temos para conhece-los e assumir um novo ponto de vista, o ponto de vista das condições de existência desses objetos. Assim, para Kant, nós só podemos conhecer os objetos enquanto fenômenos – enquanto dados na experiência, sob nossas condições epistêmicas – e não as coisas como são nelas mesmas (*Ding an sich selbst*). Essas últimas, seriam transcendentais à nossa experiência, estariam, portanto, para além dela.

É preciso, então, investigar quais são essas condições epistêmicas – ou seja, quais são as condições *a priori* do conhecimento de objetos da experiência (objetos dados aos sentidos), antes mesmo desses objetos nos serem dados. A partir disso, segundo Kant, é preciso, para colocar a metafísica no caminho seguro da ciência, determinar se poderíamos, com isso, conhecer os objetos da metafísica, Deus, a alma e a liberdade, uma vez que esses objetos são dados pela própria razão pura – ou seja, *a priori* (cf. KANT, 2010, p. 40)⁹. É preciso determinar, portanto, se, a partir das nossas condições epistêmicas humanas poderíamos, a respeito dos objetos da metafísica, estabelecer juízos sintéticos *a priori* – isto é, juízos tais que possamos representa-los sem qualquer experiência – visto que a experiência apenas traz em si contingências e que, se quisermos colocar a metafísica no caminho da ciência, precisaríamos do caráter de necessidade; também é preciso que tais juízos não fossem apenas análises ou decomposições dos conceitos contidos nesse juízo, mas que nos acrescentassem – de modo necessário – uma nova informação, expandindo, assim, o nosso conhecimento. Ou, nas palavras de Kant,

Na metafísica, [...] deve haver juízos sintéticos *a priori*; por isso, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor os conceitos, que formamos *a priori* acerca das coisas, para os explicar analiticamente; o que pretendemos, pelo contrário, é alargar o nosso conhecimento *a priori*, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos *a priori*, chegar tão longe que nem a

estamos aqui considerando uma possível problematização a partir dos termos *Erscheinung* e *Phaenomena*, mas apenas considerando os fenômenos como esse **modo pelo qual a coisa em si nos aparece** segundo a nossa capacidade de experimentá-la, ou ainda, como Allison coloca em *Kant's Transcendental Idealism*, como a leitura dos **dois aspectos** (cf. ALLISON, 2004, p. 16). Não consideramos, portanto, que haja dois objetos em jogo, a coisa em si e o fenômeno, mas que o fenômeno é um modo de aparecer da coisa e si, portanto, são o mesmo objeto sob diferentes aspectos.

⁹ A3/B7.

própria experiência possa nos acompanhar (KANT, 2010, p. 48-49 – grifos do autor)¹⁰.

É preciso, dessa forma, realizar uma crítica – não a outras teorias a respeito do conhecimento de objetos, mas ao nosso próprio modo de conhecer, à própria razão pura – estabelecendo, assim, quais são as suas possibilidades e os seus limites, se ela é capaz ou não de formular juízos sintéticos *a priori* na metafísica e, uma vez chegado a esse resultado, o que se pode fazer com ele. Crítica, então, ganha um significado mais específico na filosofia de Kant: é a determinação dos poderes e limites da razão, indispensáveis para qualquer investigação e conhecimento metafísico (cf. LONGUENESSE, 2007, p. 4). Em suma, para Kant, é preciso investigar a própria possibilidade da metafísica e criar um novo sistema que dê conta do resultado – seja ele positivo ou negativo. Ao conjunto dessas teorias, Kant dá o nome de Filosofia Transcendental – filosofia que busca princípios unicamente *a priori*, que tenham origem imanente a nós, sem interferência de qualquer experiência empírica possível, mas que, através dela, possa-se investigar os limites dessa experiência (cf. KANT, 2010, p. 296)¹¹. Transcendental significa, portanto, “possibilidade do uso *a priori* do conhecimento” (KANT, 2010, p. 92)¹². Esta filosofia, no entanto, necessita, em um primeiro momento, de uma crítica da possibilidade da metafísica – a tarefa da *Crítica da Razão Pura*.

Nosso conhecimento, segundo Kant, começa na experiência, através da sensibilidade, mas não necessariamente se origina nela. Nós recebemos dados das coisas na experiência através de nossas sensações¹³ e articulamos esses dados através de nossas intuições puras – espaço e tempo. Podemos dizer que fenômenos são espaço-temporais, não porque a natureza da coisa é assim nela mesma, mas porque é assim que podemos intuí-las. A partir da intuição de objetos, podemos fazer juízos a respeito deles, combinando os

¹⁰ B18.

¹¹ A296/B352.

¹² A56/B80.

¹³ Não trataremos aqui do chamado “problema da afecção”. Este problema pode ser encontrado na sua origem no apêndice de Jacobi, em seu livro *David Hume sobre a fé, ou Idealismo e Realismo* (1787), chamado *Sobre o Idealismo Transcendental*, no qual expõe suas objeções ao problema da afecção e das teses kantianas que deveriam ser compatíveis com a afecção em nós pelas coisas em si mesmas (JACOBI, F. H. *Sobre o idealismo transcendental*. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1992). Mais recentemente, Bonaccini apresenta uma visão geral e histórica do problema no âmbito da recepção da *Crítica da Razão Pura* em seu *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. (BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003).

dados dessas intuições com os conceitos que temos em nós mesmos, no nosso entendimento. Nosso entendimento, então, liga ou sintetiza essas informações em representações: juízos. Uma faculdade aqui depende da outra e nenhuma é superior à outra: “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, 2010, p. 89)¹⁴. Enquanto as regras da sensibilidade são investigadas pela estética, a lógica é, então, para Kant, a “ciência das regras do entendimento” – (KANT, 2010, p. 89)¹⁵. A lógica que interessa na *Crítica da Razão Pura* é a transcendental, isto é, a “ciência do entendimento puro e do conhecimento de razão pela qual pensamos os objetos absolutamente *a priori*” (KANT, 2010, p. 92)¹⁶, ou seja, das formas puras e das regras do pensar puro, os quais têm sua origem apenas **em nós** (cf. KANT, 2010, p. 91-92)¹⁷.

Kant investiga, em seguida – na *Analítica* –, quais são os conceitos – ou categorias – *a priori* do entendimento e quais são as regras *a priori* que usamos para formular tais juízos. Um juízo de acordo com essas regras exprime uma verdade – no entanto, essa verdade é apenas **formal**, uma vez que o **conteúdo** de tais juízos é dado pela sensibilidade. A verdade de juízos acerca da experiência, de acordo com o conteúdo – por exemplo, se esta mesa é ou não é branca – depende unicamente da experiência – se a mesa for ou não branca (ou aparecer sob as nossas condições epistêmicas como sendo ou não branca), isso verifica ou falsifica o juízo. No entanto, para a empresa de Kant, não é esse tipo de verdade que está em jogo, mas a verdade das formas elas mesmas – como e sob que condições formulamos juízos – pois, através dessa investigação, acredita Kant, podemos saber quais os limites do nosso julgar não apenas com relação aos objetos da experiência – e podemos, segundo ele, formar juízos apenas a respeito de fenômenos e não das coisas como são nelas mesmas – mas também, e principalmente, com relação aos objetos dados pela própria razão pura. Segundo Kant, é preciso investigar o que acaba permitindo que demos um passo para além da nossa experiência e formemos juízos acerca daquilo que não pode ser objeto dela,

¹⁴ A51/B75.

¹⁵ A52/B76.

¹⁶ A57/B81.

¹⁷ A56/B80.

com a pretensão de conhece-lo – e não apenas de pensa-lo. Essa tarefa, de estabelecer o limite para os nossos juízos é realizado na *Dialética*.

Na *Dialética*, Kant defende que, a partir de nossos juízos, fazemos uso de raciocínios que podem ou não nos levar ao conhecimento de algo. Assim, as ideias da razão pura seriam “conceitos” que resultam desses raciocínios – que se originam, portanto, na razão pura. A esses “conceitos”, Kant chama de **ideias**. Tais ideias, a saber, Deus, a alma, e a liberdade, que são os objetos da metafísica, não podem, segundo Kant, ser conhecidas por nós unicamente através da razão pura teórica, embora possam por nós ser pensadas – porque se permanecemos apenas com a razão teórica, ela não dá conta da natureza de tais ideias, visto que, para Kant, a natureza dessas ideias é **prática**. Devemos pensar em tais ideias como se fossem primeiros princípios – ou “unidades sintéticas incondicionadas de todas as condições em geral” (KANT, 2010, p. 321)¹⁸ – para que possamos dar uma espécie de “ordem”, uma unidade última ao mundo e à nossa relação com ele – à realidade. O que unifica o sujeito e o mundo é o sistema dessas ideias incondicionadas – unidade a qual não podemos conhecer, visto que não é objeto de nossa experiência empírica, mas a qual podemos pensar, visto que seus efeitos se colocam para nós como fenômenos. Não podemos, portanto, conhecer essa unidade “pela simples determinação” desta “e de seu conceito” (KANT, 2010, p. 16)¹⁹, mas podemos realiza-la, podemos agir tomando essas ideias como princípios de nossas ações, pois vemos seus resultados no mundo através de fenômenos. A investigação de como isso se dá não é tema deste trabalho²⁰.

Assim, para Kant, a metafísica deve explicitar qual o uso de seus princípios, qual o uso da razão: na medida em que considera apenas o modo pelo qual os objetos nos são dados, ainda que não precisemos dos objetos eles mesmos para essa investigação, ela é filosofia transcendental e seu uso é físico ou imanente, uma vez que se reporta aos objetos como nos aparecem na experiência; na medida em que, no entanto, considera os objetos eles mesmos, seu uso é hiperfísico ou transcendente, já que não podemos conhecer os objetos neles mesmos, mas somente como nos aparecem, embora possamos

¹⁸ A334/B391.

¹⁹ BX.

²⁰ Estes temas serão desenvolvidos ao longo das *Críticas* posteriores, a saber, da *Crítica da Razão Prática* e da *Crítica da Faculdade de Julgar*, além dos escritos a respeito da *Fundamentação* e da *Metafísica dos Costumes*.

pensar esses objetos, ultrapassando a experiência. A metafísica, portanto, só é possível enquanto tomamos seus objetos como possíveis de serem pensados e de serem usados – como conferindo unidade última a uma multiplicidade de condições que aparecem para nós na nossa experiência, ou seja, quando tomamos seus objetos – ou o conjunto de seus objetos – como o incondicionado e dele fazemos uso, sem desejarmos conhecê-lo. Como Rosenfield coloca, “a filosofia prática vem a preencher, no nível do conhecimento, os anseios que foram da metafísica” – aqui entendida como a metafísica tradicional – “isto é, a tendência de ultrapassar os limites da experiência possível” (ROSENFELD, 1994, p. 70). Assim, o incondicionado de Kant não é possível de ser conhecido, mas é possível de ser pensado e de ser tomado como princípio de nossas ações.

SOBRE O CONHECIMENTO DO INCONDICIONADO NA FILOSOFIA DE HEGEL

Segundo Nicolai Hartmann, em *A Filosofia do Idealismo Alemão*, os idealistas alemães são unidos por alguns aspectos em comum, tais como a sistematicidade, o otimismo com relação ao conhecimento racional e ter como ponto de partida de seus sistemas a filosofia crítica. Hegel, como um desses idealistas, vê nessa filosofia de Kant o início de uma revolução, mas uma revolução a qual precisa ser completada, pois teria cumprido apenas parte de sua tarefa. A pergunta pela possibilidade da metafísica é necessária, mas a resposta não seria limitante, como a resposta kantiana: para Hegel, não apenas podemos pensar os objetos da metafísica de modo puro e teórico, como também podemos conhecê-los, ainda que (e justamente porque) eles não sejam objetos empíricos, de natureza material. É preciso, portanto, reformular a questão: a busca pelo incondicionado, por aquilo que concede a unidade, não pode ser meramente a busca pela nossa capacidade de conhecer objetos, mas precisa necessariamente ser o conhecimento dos objetos neles mesmos. Não podemos nos contentar apenas com a verdade formal de nossos juízos, embora ela seja necessária; se queremos colocar a metafísica – e, com a isso, a filosofia – no caminho seguro da ciência – ou, como Hegel coloca no parágrafo cinco da *Fenomenologia*, se queremos que a “filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta que deixe de chamar-se **amor ao saber** para ser **saber efetivo**”, é preciso que nos ocupemos da coisa nela mesma, em vez

de passar por cima dela (cf. HEGEL, 2005, p. 26)²¹, portanto, não podemos nos contentar meramente com a verdade de como nós representamos as coisas.

A nosso ver, seguindo a leitura de Frederick Beiser na *Introdução à Cambridge Companion to Hegel*, a filosofia de Hegel também busca o incondicionado – a unidade última da realidade. Porém, esse incondicionado não é mais um sistema de ideias tal como as de Kant, embora ainda seja, como Beiser coloca, a investigação acerca do incondicionado através da razão pura. O incondicionado hegeliano é a unidade mais fundamental da realidade a partir dela mesma, ou seja, o que Hegel chama de absoluto.

Esse absoluto, por vezes, Hegel chama de deus (como no *Prefácio à Fenomenologia*²², na *Introdução*²³ e na seção *Com o que precisa ser feito o início da ciência?*²⁴ da *Ciência da Lógica*, por exemplo) – mas não mais como o deus da tradição filosófica ou como o deus das religiões, embora o conceito passe por esses, suprassumindo-os. É importante frisar que o absoluto aqui é essa unidade mais fundamental da realidade, unidade que deve, para Hegel, emergir de dentro da própria realidade e aparecer – não mais como aparência, como fenômeno, no sentido kantiano, mas como aparecimento (*Erscheinung*)²⁵ do próprio absoluto – através do caminho que a consciência

²¹ §3.

²² Ver, por exemplo, HEGEL, 2005, p. 36, §20: “O começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. Se digo “**todos** os animais”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras “divino”, “absoluto”, “eterno”, etc. não exprimem o que nelas contém; [...] A passagem – que é mais uma palavra dessas – contém um **tornar-se outro** que deve ser retomado, e é uma mediação”. E ainda, por exemplo, p. 37, §23: “A necessidade [*Bedürfnis*] de representar o absoluto como **sujeito** serviu-se das proposições: ‘Deus é o eterno’ ou ‘a ordem moral do mundo’ ou ‘o amor’ etc.” (grifos do autor).

²³ Por exemplo: “A lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. **Esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma.** Por causa disso se pode expressar que esse conteúdo é a **apresentação de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito**” (HEGEL, 1994, B5, p. 44 – grifos do autor; tradução livre nossa).

²⁴ Por exemplo: “Se, portanto, na expressão do absoluto ou do eterno ou de Deus (e Deus certamente teria o direito mais incontestável de que o início se fizesse com ele), se, em suas intuições ou pensamentos **reside algo mais** do que no ser puro, então o que nisso **reside** deve primeiramente **surgir** no saber como saber pensante, não representante [...]. O que com isso deve ser expresso sobre o ser ou deve estar contido nas formas mais ricas do representar do absoluto ou de Deus é, no início, apenas uma palavra vazia e apenas ser; esse simples, que não possui outro significado ulterior, esse vazio é, então, pura e simplesmente o início da filosofia”. (HEGEL, 1994, B. 5, p. 78 – tradução livre nossa).

²⁵ Optamos por adotar a tradução de *aparecimento* para o termo *Erscheinung* quando este tem o significado hegeliano, embora esse termo seja tradicionalmente traduzido – inclusive aqui – por *fenômeno* dada a significação kantiana do termo, principalmente para diferenciar

percorre, através da sua formação cultural. O absoluto, portanto, o incondicionado, não é transcendente à experiência, nesse sentido, à realidade, mas é imanente a ela, **embora não de maneira empírica.**

O que a “*Fenomenologia do Espírito* apresenta é o vir a ser da ciência em geral ou do saber” (HEGEL, 2005, p. 40)²⁶, isto é, o movimento interno que consiste no saber. É importante ressaltar que os vocábulos germânicos para ciência e para saber apresentam uma ligação íntima em si: *wissen* é o verbo **saber**, e *Wissenschaft* é o que se costuma traduzir por ciência – e de fato é uma boa tradução, embora Hegel aqui não esteja mais se referindo, como Kant, à ciência tal como a astronomia ou à matemática, mas a um tipo de saber mais específico, a filosofia. A filosofia, então, seria uma espécie de “sabedoria” – embora esse termo, no Brasil, retome já outras associações. O que a *Fenomenologia* apresenta é, então, o movimento interno desse tipo de saber, o movimento, ou ainda, a estrutura própria da filosofia em geral, aparecendo a partir e de dentro dela mesma, sem buscar em outras ciências um modelo já pronto. Esse movimento ou estrutura desse saber é o método da filosofia – método que Kant teria pretendido alterar já na *Crítica* através da sua “revolução copernicana”, mas que, para Hegel, não dava conta da especificidade da filosofia como ciência. Essa estrutura ou método é o que a consciência vai, ao percorrer seu caminho de formação cultural, fazer aparecer, a partir do que Hegel chama de “figuras”²⁷, e da qual vai se apropriar, se quiser tomar a filosofia como ciência – como esse tipo específico de saber.

Esse movimento interno, imanente ao saber, não é, no entanto, algo pronto ou finalizado, algo fixo ou meramente analisável, mas um movimento

Hegel da tradição kantiana e explicitar a diferença dos significados envolvida, ainda que o mesmo termo seja utilizado em ambas as filosofias.

²⁶ §27.

²⁷ Figura seria, grosso modo, o momento lógico expresso em um momento histórico ou dialético da experiência da consciência. Como coloca Lima Vaz na apresentação da tradução brasileira da *Fenomenologia*, “essas figuras têm uma dupla face. Uma face histórica, porque as experiências aqui recolhidas são experiências de cultura, de uma cultura que se desenvolveu no tempo sob a injunção do pensar-se a si mesma e de justificar-se ante o tribunal da Razão. Uma face dialética, porque a sucessão de figuras da experiência não obedece à ordem cronológica dos eventos mas à necessidade imposta ao discurso de mostrar na sequência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve conduzir-se ao momento fundador da Ciência: ao saber absoluto como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto” (LIMA VAZ, H. C. “Apresentação: A significação da *Fenomenologia do Espírito*”. In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Vozes, 2005. P.13-4. Grifos do autor).

que se dá a si mesmo nesse processo, através do caminho da consciência e do aparecer de suas figuras. Ele é, portanto, o movimento também da experiência da consciência, enquanto ela reflete sobre as diversas relações dela com o mundo, saindo de um ponto de vista mais imediato e se direcionando para um ponto de vista com a maior mediação – ou seja, é o movimento da experiência da consciência em sua relação com objetos, com outra consciência, com a história, com a religião e com a própria ciência ou com o saber. O saber – ou a filosofia como ciência – emerge da experiência da consciência, nesse movimento **imanente à essa experiência**. Portanto, ainda que se comece na experiência empírica – na relação da consciência com os objetos empíricos (ou dados do sentido, para nos referir a Kant), como no capítulo da *Certeza Sensível*, que abre a *Fenomenologia* – o que resulta disso não é nem empírico, nem é uma forma subjetiva que é aplicada à experiência – como “condições epistêmicas” *a priori* do entendimento. O que resulta daí é um tipo de experiência diferente, de outro nível – a saber, uma experiência refletida, **mediada pelo pensar**, portanto, uma experiência que podemos aqui chamar de conceitual. Ou ainda, de modo mais preciso, o que resulta dessa experiência mediada pelo pensar é o que Hegel chama de saber absoluto: “não é ciência em geral, mas ciência tomada no seu conteúdo ‘abstrato’ essencial [...]. Não é uma análise descritiva de toda e qualquer ciência, mas tem a determinação definitiva de uma ciência especial. É ciência do conteúdo essencial da experiência” (BAILLIE, 1999, p. 141 – tradução livre nossa).

O último capítulo da *Fenomenologia* – ou o último estágio do caminho da consciência, ou ainda, o que Hegel chama de última figura²⁸ – o saber absoluto é o momento no qual a consciência aparece como aquela através da qual o espírito – e com ele, o saber – atinge seu conteúdo verdadeiro e se encontra consigo mesmo. Em outras palavras, é somente na perspectiva que o saber absoluto fornece que é possível para a filosofia deixar de ser amor ao saber e se torne saber efetivo, uma vez que esse é o tipo de saber no qual não apenas o verdadeiro conteúdo da filosofia se manifesta, mas também no qual aquilo que era pressuposto como verdadeiro, através de todo o caminho da consciência, do espírito e do saber ele mesmo, é questionado e aparece como insuficiente para que a filosofia seja colocada no caminho da ciência:

²⁸ Cf. HEGEL, 2005, p.537, §798: “Essa última figura do espírito [...] é o saber absoluto”.

“o conhecimento deve ser avaliado e posto à prova em suas pretensões de verdade” (VIEIRA, 2014, p. 47). Ao longo da *Fenomenologia*, a consciência questiona pressupostos que a guiavam em seu relacionar com os objetos pelo caminho, sem, no entanto, questionar o que era mais fundamental dessas pressuposições, a saber, a separação entre sujeito e objeto (cf. VIEIRA, 2014, p. 47-49). É na figura do saber absoluto que isso é finalmente questionado e superado. O saber absoluto é, então, o saber de que não há separação entre sujeito e objeto, mas de que sujeito e objeto estão unidos em uma unidade mais fundamental, a saber, a realidade.

Essa realidade, nesse ponto de vista, é não apenas o conjunto de todas as coisas que estão nela contidos – o conjunto dos sujeitos e de objetos – sendo, com isso, um total de objetos, mas é uma totalidade na qual essa multiplicidade de objetos está reunida e suas conexões internas, as relações entre essa multiplicidade, isto é, o que efetivamente torna esse conjunto uma totalidade, aparecem. Totalidade, aqui, então, não é apenas o total de elementos, mas seus elementos e suas conexões, a mediação mesma desses elementos, ou ainda, a articulação interna da “igualdade-consigo-mesma semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, [...] o **simples vir a ser**” (HEGEL, 2005, p. 36 – grifo do autor)²⁹. O saber absoluto é o ponto de vista da filosofia, pois apresenta a ruptura com o pressuposto tradicional da separação entre sujeito e objeto e apresenta o verdadeiro modo pelo qual é constituída a realidade: numa unidade entre sujeito e objeto, entre consciência e mundo, entre pensar e ser. Isso se dá porque a filosofia enquanto ciência permite compreender que o sujeito não está fora do objeto – ou melhor, não está fora do mundo, da realidade – mas faz parte dele, não como um elemento em um conjunto, mas como parte constitutiva, interligada com ele. Assim, essa unidade não é meramente uma questão intersubjetiva – como se todos os sujeitos entrassem em um acordo a respeito dela – mas é uma questão ontológica: a conexão ou articulação não é apenas entre sujeitos, mas também deles com a realidade. O sujeito, a consciência, constitui o mundo, sem com isso cairmos em um solipsismo ou um idealismo radical: ela não é o mundo, no sentido de o mundo ser resultado de eventos mentais ou uma mera representação em sua mente, mas ela é o mundo, ela é a realidade, porque

²⁹ §20.

está a ela conectada, articulada, interagindo não apenas com outros sujeitos, mas com a natureza e com o espírito.

O saber absoluto, como última figura do espírito, só possível de ser alcançado depois das experiências do idealismo crítico e do cristianismo, portanto, localizada histórico-temporalmente³⁰. Todavia, como último estágio do caminho da experiência da consciência, é ainda, portanto, uma experiência: um modo de experimentar a realidade, modo o qual não é mais meramente empírico ou fenomenológico – embora aqui ainda seja um modo de aparecer do saber, o saber mais verdadeiro – uma vez que esse novo tipo de experimentar a realidade é o que vai direcionar a filosofia – o saber – para sua investigação científica propriamente dita. É a partir dessa experiência que a filosofia consegue investigar a verdadeira estrutura da realidade, ou, em outras palavras, é essa unidade experimentada pela consciência nessa figura que será objeto de investigação filosófica, fazendo aparecer assim a sua constituição mais fundamental ou ainda a sua estrutura interna. Dessa forma, podemos dizer que a investigação filosófica é imanente ao seu conteúdo e que ela mesma é, portanto, um tipo mais elaborado de experiência – não uma mera experiência empírica, mas uma experiência “conceitual” – embora seus passos envolvam um tipo de “abstração”³¹ dessa

³⁰ A respeito do caráter histórico do saber absoluto, do qual não vamos tratar aqui, ver, por exemplo, 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.

³¹ Em sua filosofia, Hegel “inverte” o significado do que comumente se compreende por “abstrato” e por “concreto”: “Para o pensamento popular, o mundo sensível é concreto; o mundo intelectual é abstrato. E 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 mão é uma mera mudança arbitrária de nomes (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. p. 302 – tradução livre nossa). Não é uma mera mudança arbitrária porque a abstração é um momento necessário do caminho filosófico: é necessário que se abstraia, que se isole algumas determinações, a fim de se considerar algo no detalhe, mas também é necessário que não se perca de vista a relação desse detalhe com o todo, ou seja, com o que é concreto. Rearticular as partes isoladas em um todo é tornar concretas essas partes – e isso é, em termos metodológicos, o que a filosofia, para Hegel, faz. O entendimento tem a tarefa de fixar – de isolar ou abstrair, nesse sentido – as partes do todo, mas a razão (tanto a dialética quanto a especulativa) as unem novamente nesse todo, no movimento que constantemente as rearticula segundo as determinações que elas adquirem no decorrer desse processo. Para uma maior discussão acerca desse ponto, ver *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol. 1: *Ciência da Lógica*, §79-82, nos quais Hegel discute esses momentos do entendimento (ou, como ele chama, do **lado abstrato** (§79) e da razão.

experiência, focando em diversos pontos de vista relevantes para tais investigações, como o ponto de vista lógico.

A consciência, ou o sujeito, compreende-se como é em sua verdade: uma unidade com a realidade, ou com o objeto. A filosofia, a nosso ver, é o experimentar essa unidade do real no que ele tem de mais fundamental (ou o ponto de vista lógico) juntamente com as suas articulações: é a investigação da razão pura acerca dessa unidade, que é, ela mesma, racional, e de como ela se apresenta em diversos momentos ou aspectos da realidade (como, por exemplo, o ético). A realidade que investigamos na metafísica, ou, de forma mais abrangente, na filosofia, é não apenas os elementos que a constituem, mas suas articulações internas ou, como Hegel mesmo coloca, “a Coisa mesma não se esgota no seu **fim**, mas em sua **atualização** [*Ausführung*]; nem o **resultado** é o todo **efetivo**, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser” (HEGEL, 2005, p. 26 – grifos do autor)³². Essa articulação, o modo como seus elementos são relacionados, ou seja, esse “vir-a-ser” é, ele mesmo, um movimento, que é imanente à realidade, à unidade. Essa unidade mais fundamental – os elementos e suas conexões internas, o movimento ele mesmo que interliga os elementos num todo orgânico – é o que, a nosso ver, Hegel chama de absoluto, daquilo que é o incondicionado. Portanto, a experiência conceitual, filosófica, investiga o movimento que constitui a unidade mais fundamental entre sujeito e objeto, a saber, o absoluto, e suas conexões. O absoluto é, assim, não mais um ente transcendente à nossa experiência, ou ainda, um ente que está aguardando que nosso conhecimento vá em direção a ele, mas o movimento que nos liga à realidade, que nos faz parte dessa realidade, que nos torna constituintes dessa realidade. A sua natureza divina não é mais a tradicionalmente posta, mas é justamente esse conectar interno da realidade. Essa realidade, enquanto unidade entre sujeito e objeto mediada pelo absoluto, por conseguinte, não pode ser acessível empiricamente, mas somente conceitualmente, através do empreendimento filosófico, ou ainda, através da experiência conceitual que a filosofia nos proporciona.

É a essa realidade que Hegel chama de efetividade (*Wirklichkeit*). A efetividade é a realidade compreendida como sendo tal qual essas articulações internas mediadas pelo absoluto e, portanto, somente acessível

³² §3.

através da investigação acerca dessas articulações, por uma consciência que já quebrou com o pressuposto de uma separação entre sujeito e objeto e que tem, portanto, uma consciência filosófica, compreendendo a realidade efetiva como unidade entre ela e o mundo. O objeto da filosofia é, portanto, conhecer a realidade nela mesma, não a realidade que se apresenta como múltipla enquanto material, meramente empírica ou fenomenológica – não meramente os seus fenômenos, embora o conhecimento da realidade passe necessariamente pelo conhecimento deles – mas a realidade a partir de seu fundamento, da sua unidade última, a unidade entre sujeito e objeto. É a partir daí que se pode falar em filosofia como ciência – e que se pode, então, trilhar o caminho da *Ciência da Lógica* e do sistema do idealismo absoluto como um todo.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Essa unidade, portanto, para Hegel, não é uma unidade que é uma ideia ou um sistema de ideias o qual eu devo presumir para dele fazer uso, mas que é incognoscível, nem uma unidade imediata – eu não sou a cadeira ou a árvore ontologicamente falando. O que essa unidade expressa é um tipo de relação – a mais fundamental – entre sujeito e objeto: se a realidade é o objeto da filosofia, não enquanto múltipla, mas enquanto uma, ainda que contenha nessa unidade a multiplicidade, então o sujeito também deve ser incluído nessa unidade. O sujeito não apenas faz parte da realidade, mas ele a constitui, quando se apropria dessa realidade por meio de sua formação e, tomando-a para si, como de fato é, conhece e interage com ela. Nessa interação (aqui temos presente a relação absoluta expressa no último capítulo da *Lógica Objetiva*, a saber, a *Wechselwirkung*, interação ou ação recíproca), o movimento interno à realidade se faz presente e se coloca em direção ao seu próprio desenvolvimento. É somente através do saber de tais articulações internas referentes à realidade, e de como, através disso, somos nós também partes constitutivas dessa realidade, que podemos efetivamente interagir com ela.

É nesse sentido que podemos dizer que Hegel é um metafísico: apesar de fornecer sentidos **completamente novos** aos termos **tradicionais** da investigação metafísica, Hegel se coloca ainda como um filósofo que se preocupa com a metafísica e que está comprometido com a estrutura do real

a partir de seus princípios ou fundamentos, ou seja, ele se coloca na esteira da tradição, embora rompendo com seus significados. A metafísica, portanto, para Hegel, é possível e seu objeto, o incondicionado, a saber, o absoluto, não é um objeto no sentido mais comum – ou uma substância, por assim dizer – que está no mundo material à espera da nossa descoberta, ou uma ideia que deve ser pressuposta, mas não pode ser conhecida, mas é também um sujeito (cf. HEGEL, 2005, p. 34)³³, visto que essa unidade última da realidade é, ela mesma, movimento, já que é relação entre o que se costuma chamar de sujeito e de objeto, já que é interação entre ambos. O absoluto, enquanto sujeito, dá-se a si mesmo na realidade, só que não na realidade empírica ou material, mas numa realidade articulada de outro modo, conceitual, e para conhece-lo não podemos permanecer na articulação meramente empírica ou material, nem ficarmos apenas no modo como podemos conhecer as coisas, mas fazer esse esforço de nos elevarmos a modos mais complexos de articulação da realidade, experimentando – e, assim, conhecendo – o absoluto através da filosofia como ciência ou saber. A investigação acerca desse novo incondicionado que estrutura essa totalidade, ou ainda, de seu movimento racional interno, isto é, da realidade como unidade entre sujeito e objeto, portanto, não mais da realidade meramente empírica ou material, a ciência ou filosofia como metafísica propriamente dita, é a investigação da *Ciência da Lógica*³⁴.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

BAILLIE, J. B. *The Origin and significance of Hegel's Logic: a general introduction to Hegel's system*. Nova York, Batoche Books, 1999.

³³ §17.

³⁴ A discussão de porque a obra se chama *Ciência da Lógica* e não algo como *Ciência da Metafísica*, e de como lógica e metafísica estão intrinsecamente articuladas na filosofia hegeliana é material para um estudo ulterior, embora as bases dessa discussão já possam ser encontradas no presente trabalho, quando da unidade entre sujeito e objeto ou entre pensar e ser, que ainda precisaria ser desenvolvida e fim de dar conta da questão apresentada nesta nota.

- BEISER, F. "Introduction: Hegel and the problem of Metaphysics". In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 2010.
- HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1960.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Editora Vozes, 2005.
- _____. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994. Bände 5 und 6.
- LONGUENESSE, B. *Hegel's critique of Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- ROSENFELD, D. L. "Ética e Metafísica (1ª parte)". In: *Analytica*. Rio de Janeiro, Vol. 1, n. 2. P. 67-95. 1994.
- VIEIRA, L. A. "Introdução". In: VIEIRA, L. A., SILVA, M. M. [Orgs.]. *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo, Edições Loyola, 2014. P. 43-59.
- 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.