

---

# Filosofia, Saber Absoluto e Ciência: da *Fenomenologia do Espírito* à *Ciência da Lógica*

Philosophy, Absolute Knowing and Science: from *Phenomenology of Spirit* to *Science of Logic*

Marloren Lopes Miranda<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é analisar algumas questões a respeito da relação entre os conceitos hegelianos de filosofia, ciência e saber absoluto na passagem da *Fenomenologia do Espírito* à *Ciência da Lógica*. Hegel tem em mente a revolução kantiana na filosofia, que buscou mudar o método pelo qual vinha sendo feita filosofia, isto é, regular o conhecimento não mais pelos objetos, mas pelo sujeito. O que Hegel defende, no entanto, é que Kant não teria realizado completamente essa revolução, mantendo-se apenas na esfera da subjetividade, sem chegar à objetividade, que, de acordo com Hegel, é essencial para o fazer científico. Hegel estaria propondo, então, outro método, que pretenderia contemplar tanto a subjetividade quanto a objetividade, elevando, finalmente, a filosofia à condição de ciência. Pretendemos, aqui, compreender que método é este e como ele permite que a filosofia seja compreendida como ciência.

**Palavras-chave:** Hegel, Kant, Idealismo Alemão, Saber Absoluto, Filosofia, Ciência.

**Abstract:** The objective of this paper is to analyze some issues about the relation between Hegelian concepts of philosophy, science and absolute knowing in the transition from the *Phenomenology of Spirit* to the *Science of Logic*. Hegel has in mind the Kantian revolution of Philosophy, which had tried to change the method through which philosophy was being made, i.e., to regulate knowledge by the subject and not by objects. However, Hegel claims that Kant did not perform this revolution completely, and kept it only in the sphere of subjectivity, without coming to the objectivity that is, according to Hegel, essential to scientific work. Then, Hegel would be proposing another method, which would intend to contemplate both

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia, UFRGS. Bolsista CNPq. E-mail: marloren.miranda@hotmail.com..  
Endereço postal: UFRGS-Campus do Vale: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Av. Bento Gonçalves, 9500 – Prédio 43311, Bloco AI, Sala 110 - Cx. Postal 15.055 – CEP 91501-970 – Porto Alegre, RS, Brasil.

subjectivity and objectivity, and would finally raise philosophy to scientific state. In this paper, we intend to understand which method is that and how it allows philosophy to be understood as science.

**Keywords:** Hegel, Kant, German Idealism, Absolute Knowing, Philosophy, Science.

## 1. Introdução.

No parágrafo 27 da *Fenomenologia do Espírito*<sup>2</sup>, 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, esfalfe-se “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).

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 meramente imediato, sem muita reflexão, e elevá-la a outro ponto, no qual a consciência consiga pensar de maneira mais concreta, isto é, que consiga, através da reflexão, 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

---

2 Faremos referência às obras de Hegel e Kant ao longo do texto, em citações, usando as seguintes abreviações: *Fenomenologia do Espírito* (FE), *Ciência da Lógica* (CL), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (ECF), *Filosofia do Direito* (FD) e *Crítica da Razão Pura* (CRP). As informações acerca das edições utilizadas se encontram ao final do texto, nas referências bibliográficas.

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 para a satisfação de seus critérios de verdade. Ao analisa-los, demorando-se em cada um desses momentos, ela percebe que esses paradigmas, em última instância, não satisfazem seus critérios, deixando sempre um fio solto na busca pela verdade. Todavia, ao invés de imprimir ceticismo a suas crenças, uma vez que todos os critérios 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 de uma verdade: 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. 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, pretendendo dominar o único ponto de vista possível e verdadeiro, mas os engendra no processo de desenvolvimento da consciência e do saber.

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 saber está se desenvolvendo. O saber também está se pensando, refletindo sobre si mesmo, através da consciência que se esfalpa 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 filosofia, 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).

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. O objetivo deste trabalho, 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); o que Hegel estaria entendendo por ciência e no que teria colaborado mais nessa tarefa que seus antecessores.

## 2. O ponto de partida de Hegel: a filosofia crítica kantiana

Na introdução de *A Filosofia do Idealismo Alemão*<sup>3</sup>, 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 os 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 à sua maneira – mas desenvolvem pontos de vista completamente diferentes dele, apresentando, cada um, um novo sistema com novas teses (cf. HARTMANN,

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

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).

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).

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 é conhecida *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 experiência, local próprio de contingência e particularidade, de maneira necessária e universal, aspectos 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, isto é, 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 que “B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele” (KANT, CRP, A6/B10).

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, A7/B11). 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 conhecimento *a priori*”, como diz o título da seção III da Introdução à edição B da *Crítica*. É preciso, por conseguinte, para se 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 dessas condições, ou seja, 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 material<sup>4</sup>. É a partir dessas representações, dados da experiência que são regulados por princípios *a priori*, 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), ou “manifestações sensíveis na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias” (KANT, CRP, A248/9) ou ainda “seres do sentido” (KANT, CRP, B306), ou seja, 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

---

4 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.

na realidade<sup>5</sup>. 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).

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

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

---

5 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.

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). 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** desses 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; 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** – embora ainda se possa nisso **pensar** – como as coisas nelas mesmas, coisas consideradas na sua natureza em si e que não são objetos dos sentidos (cf. KANT, CRP, A249/B306).

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).

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.

### **3. Ciência e saber absoluto na *Fenomenologia do Espírito***

Hegel, como afirma Hartmann, tem presente a teoria do idealismo transcendental 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 demorar-se e esquecer a si mesmo” (HEGEL, FE, § 3), 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).

Assim, é preciso, para sair da imediatez, adquirir certos princípios – como 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).

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 pelos objetos eles mesmos, 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 sujeito transcendental, ao que todos os humanos têm em comum, enquanto sujeitos do conhecimento; Kant esclarece somente algumas coisas a respeito do **modo de conhecer** do sujeito, não contemplando o conhecimento dos objetos, ainda que, para ele, eles 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, isso é limitar o saber (*Wissen*) à opinião (*Meinung*) (cf. HEGEL, CL, p. 24). 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. Isso só é possível, para Hegel, conforme citado

acima, na forma de um sistema: é preciso compreender que “o verdadeiro é o todo” (HEGEL, FE, § 20).

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).

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 (*erscheint*) 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.

O espírito 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, a dominação e escravidão e a visão moral de mundo. Entretanto, a **última figura do espírito** (*die letzte Gestalt des Geistes*) é o **saber absoluto**:

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).

O saber, nesse momento do caminho da *Fenomenologia*, e somente nesse, percebe que faz parte do espírito, que também é espírito, pois agora se sabe como figura-de-espírito. O saber agora é conceituante (*begreifende Wissen*), isto é, chegou a um ponto no qual consegue não mais se perder em dicotomias e fazer aparecer contradições a partir dos paradigmas testados por todo o caminho percorrido, mas consegue unir a verdade e a certeza dessas figuras anteriores no conceito. O saber, agora, consegue unir os aspectos substanciais, do objeto, com os aspectos gerais, da consciência, não mais como representação: o conceito “deixa de ser um elemento puramente subjetivo vindo a ser um elemento dessa totalidade homem/mundo, tomada na sua pureza” (BORGES, 2009, p. 17-8). O saber, então, já é capaz de equilibrar a subjetividade, a qual Kant priorizou na sua teoria, com a objetividade; consegue unir sujeito e objeto, não no sentido de que ambos sejam, ontologicamente, uma e a mesma coisa, mas no sentido de compreender que a estrutura da realidade está em movimento e é comum a ambos, isto é, que as condições que propiciam o conhecimento da subjetividade são as mesmas das que propiciam o conhecimento da objetividade, pois estão ambas ligadas pelo mesmo elemento, o espírito.

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 existem 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. 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** e não significa que não haja mais figuras do espírito depois dessa, isto é, que não haja mais desenvolvimento do próprio espírito, do saber, da consciência e da filosofia.

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 oposições que nele se expressam. A partir de então, ela compreende o processo no qual busca as suas respostas – e por isso, pode apresentar respostas significativamente melhores em relação às anteriores. Percebe que a verdade do todo 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. A consciência só compreendeu o que é ciência já fazendo ciência, embora ainda não soubesse ao certo o que estava fazendo, embora só pudesse identificar o seu percurso como científico ao chegar ao momento do saber absoluto, que 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 dão depois da filosofia crítica, 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 finalmente sido 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. Dado que 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, então, para Hegel, uma atividade 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 o 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 foi constatar que, se se queria tratar a filosofia como uma ciência, seria preciso compreender que a filosofia tem um modo próprio de fazer científico, que não necessariamente se assemelha ao fazer científico das ciências naturais. 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. “Na melhor das hipóteses”, diz Pinkard,

a filosofia sem história seria apenas um projeto formal que rearranjaria as partes dos ‘juízos infinitos’ do seu próprio

tempo em algo como estruturas mais claras, e que tornaria manifestas as oposições inerentes a eles (como, na verdade, muito da filosofia acadêmica faz) (PINKARD, 2010, p. 22).

A consciência é agora uma consciência de si madura o suficiente para fazer 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. Para Hegel, o fundamento do saber se dá no exame mais profundo das suas próprias categorias lógicas: o que a *Fenomenologia* não faz, a *Ciência da Lógica* se propõe a fazer.

#### 4. O projeto da *Ciência da Lógica*

Hegel, na *Ciência da Lógica*, aponta o mérito kantiano ao tentar pensar a razão a partir dela mesma – feito inédito na história da filosofia, que permitiu a mesma a mudar de paradigma. No entanto, Kant não teria conseguido executar de maneira satisfatória essa tarefa, pois o que ele chama de razão seria, para Hegel, apenas 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).

Em última instância, a *Crítica da Razão Pura* seria, para Hegel, na sua essência, uma **crítica das formas do entendimento** que teve como resultado indicado que “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). Ao separar fenômeno e coisa em si e afirmar que só é possível o conhecimento fenomênico, perde-se a natureza do objeto, tornando o fenômeno um produto meramente subjetivo e, assim, objeto de opinião, não de saber.

O fenômeno seria, para Kant, na leitura hegeliana, resultado de determinações do sujeito, que, embora afetado sensivelmente pelo objeto, opera sobre ele apenas as determinações do entendimento, sem proceder às determinações da razão. Com esses resultados em sua filosofia, Kant reconhece que o conhecimento humano é limitado justamente por isto: a razão não pode conhecer nada além do que o entendimento conhece, pode apenas conceber. Não se podem conhecer as coisas em si mesmas, mas se pode nelas pensar, através dos conceitos do entendimento, fazendo a abstração do nosso modo de intuí-las, ou ainda, pensando nelas como objetos de intuição não-sensíveis (cf. KANT, CRP, B307). O entendimento dá a forma aos fenômenos e possibilita o pensar nas coisas elas mesmas, abstraindo-se a sensibilidade.

O problema, para Hegel, é que Kant pretende fazer uma crítica da razão pura, mas se mantém no nível do entendimento, e é preciso ir adiante: 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 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 e 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)<sup>6</sup>.

Assim, 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. Um resultado limitado como o kantiano se dá em decorrência do método, que também é limitado.

Além de Kant permanecer preso à faculdade do entendimento sem efetivamente passar à da razão, 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), 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

---

<sup>6</sup> 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.”

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.

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 da faculdade da razão negativa e positiva. Este é o trabalho que Hegel se propõe a executar na *Ciência da Lógica*: o pensamento pensando sobre ele mesmo, ou ainda, a razão pensando-se a si mesma. 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 desse 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) 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 na seção anterior, porque compreende que só é possível saber efetivo inserido no espírito: o espírito possibilita a razão humana de conhecer a natureza do objeto, pois o essencial do objeto é espiritual, não meramente sensível. O movimento do real e o movimento lógico são, para Hegel, **do ponto de vista filosófico, o mesmo movimento.**

## 5. À guisa de conclusão

O projeto lógico hegeliano é, portanto, 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 meu).

A razão pura consegue se dar 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 autor): 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.

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, um fazer aparecer e um manifestar-se, 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 racional. 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*.

### Referências Bibliográficas

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: em Compêndio: 1830*. São Paulo, Loyola, 1995. V.1.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. São Leopoldo, Editora Unisinos, Editora Unicap, Edições Loyola, 2010.

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

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.

Data de Recebimento: 29 de outubro de 2013;  
Data de Aceite para Publicação: 11 de janeiro de 2014.