



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIA HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MATHEUS DEMETRIO DA SILVA

O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA EM HEGEL

SEROPÉDICA
2026





MATHEUS DEMETRIO DA SILVA

O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA EM HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Dr. Luiz Philipe Rolla de Caux.

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central/Central de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
Com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586p Silva, Matheus Demetrio da, 1997-
 O problema da experiência em Hegel / Matheus
 Demetrio da Silva. - Seropédica, 2026.
 80 f.

 Orientador: Luiz Philipe Rolla de Caux.
 Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
 do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
 Filosofia, 2026.

 1. Hegel. 2. Experiência. 3. Consciência. 4.
 Dialética. 5. Conteúdo. I. de Caux, Luiz Philipe Rolla
 , 1988-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
 de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Filosofia
 III. Título.

É permitida a cópia parcial ou total desta TFC/Dissertação/Tese, desde que seja citada a
fonte

**O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.**

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MATHEUS DEMETRIO DA SILVA

O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA EM HEGEL

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de concentração em Filosofia.

Dissertação aprovada em 09 de setembro de 2026.

BANCA EXAMINADORA:



Documento assinado digitalmente

LUIZ PHILIPPE ROLLA DE CAUX

Data: 21/09/2026 18:37:50-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Luiz Philipe Rolla de Caux - Orientador – UFRRJ



Documento assinado digitalmente

RENATO VALOIS CORDEIRO

Data: 21/09/2026 16:20:20-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Renato Valois Cordeiro - Membro interno – UFRRJ



Documento assinado digitalmente

RENATA INARAH GUERRA SANTOS

Data: 21/09/2026 12:15:58-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Renata Inarah Guerra Santos - Membro externo – UFU

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Luiz de Caux, pelo apoio, dedicação, inspiração e amizade.

Aos membros da banca, Profa. Renata Guerra e Prof. Renato Valois, pela leitura atenta e pelas preciosas contribuições a este trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ e aos seus membros, pelo acolhimento e diálogo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro.

À minha família e amigos, a quem eu tanto devo.

À Cíntia, por tudo aquilo que eu ainda não soube agradecer.

*“Estou preso à vida e
olho meus companheiros”*

(Carlos Drummond de Andrade)

*“A única ‘experiência’ de que se deve tratar
em Hegel, e que a ele se relaciona, altera de
forma decisiva o conceito usual de
experiência”*

(Theodor W. Adorno)

RESUMO

SILVA, Matheus Demetrio da. **O problema da experiência em Hegel**. 2026. 80 folhas. Mestrado em Filosofia, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2026.

A presente dissertação tem como objetivo apresentar o conceito de experiência exposto por Hegel em sua Introdução à *Fenomenologia do espírito*. Para o proposto, pretendemos reconstruir, em primeiro lugar, a noção de experiência apresentada por Kant na *Crítica da razão pura*. Procuramos encontrar nessa apresentação da filosofia transcendental kantiana o ponto de partida para a constituição do problema da experiência. Intencionamos, em seguida, investigar o conceito hegeliano de experiência, compreendendo-o como o caminho que a consciência realiza, desde a certeza sensível até o saber absoluto. A pesquisa busca demonstrar como a proposta hegeliana se apresenta como uma resposta crítica aos problemas herdados do idealismo alemão e, em especial, da filosofia transcendental de Kant. É a partir precisamente dessa retomada hegeliana do conceito de experiência que poderemos compreender, por fim, as interpretações propostas por Martin Heidegger, em seu texto “O conceito de experiência em Hegel”, e por Theodor Adorno, em seu ensaio “Conteúdo da experiência”. Nesse último capítulo, buscaremos compreender o conceito de experiência hegeliano como expressão da noção de *parousia* do absoluto, conforme proposta por Heidegger, e a noção adorniana de “conteúdo da experiência” como interpretação da própria dialética hegeliana que lança o conceito hegeliano de experiência como chave para entender a experiência intelectual do próprio Hegel.

Palavras-chave: Hegel; experiência; consciência; dialética; conteúdo.

ABSTRACT

SILVA, Matheus Demetrio da. **O problema da experiência em Hegel**. 2026. 80 pages. Master's in Philosophy, Institute of Humanities and Social Sciences, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2026.

The purpose of this dissertation is to present the concept of *experience* as expounded by Hegel in his Introduction to the *Phenomenology of spirit*. To this end, we intend first to reconstruct the notion of experience presented by Kant in the *Critique of pure reason*. We seek to find in this exposition of Kantian transcendental philosophy the starting point for framing the problem of experience. We then intend to investigate the Hegelian concept of *experience*, understanding it as the path that consciousness traverses, from sensory certainty to absolute knowledge. This research seeks to demonstrate how Hegel's proposal presents itself as a critical response to the problems inherited from German idealism and, in particular, from Kant's transcendental philosophy. It is precisely through this Hegelian reexamination of the concept of *experience* that we will finally be able to understand the interpretations proposed by Martin Heidegger in his text "The Concept of Experience in Hegel" and by Theodor Adorno in his essay "The Content of Experience". In this final chapter, we will seek to understand the Hegelian concept of *experience* as an expression of the notion of the *parousia* of the Absolute, as proposed by Heidegger, and Adorno's notion of "content of experience" as an interpretation of Hegel's own dialectic, which presents the Hegelian concept of experience as the key to understanding Hegel's own intellectual experience.

Keywords: Hegel; experience; consciousness; dialectic; content.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I.....	12
1. KANT E O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA.....	13
1.1. Introdução.....	13
1.2. Experiência em Kant.....	17
CAPÍTULO II.....	39
2. HEGEL E O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA	40
2.1. Introdução.....	40
2.2. Experiência e dialética	44
2.3 A experiência na Filosofia do Espírito Subjetivo	53
2.4 O movimento da consciência	57
CAPÍTULO III.....	63
3. DUAS INTERPRETAÇÕES DE HEGEL: HEIDEGGER E ADORNO.....	64
3.1 Heidegger e a parousia do absoluto.....	64
3.2 Adorno e o conteúdo da experiência da filosofia hegeliana.....	68
REFERÊNCIAS	77

1 INTRODUÇÃO

Ao longo da história da filosofia, poucas palavras foram tão amplamente utilizadas e pertencem de maneira tão decisiva ao pensamento filosófico quanto o termo experiência (*Erfahrung*). Desde o empirismo setecentista de David Hume, para quem a experiência era o campo no qual o conhecimento das “coisas de fato” era possível, até alguns anos mais tarde, com a filosofia crítica kantiana, cujo apogeu se dá no início da década de oitenta do século XVIII e se desdobra, por meio de seus últimos epígonos, até a metade do século XIX com o desenvolvimento da chamada filosofia do idealismo alemão, a experiência ocupa um lugar central nas discussões filosóficas acerca do conhecimento, de seus limites e de suas condições de possibilidade. Neste trabalho, temos como objetivo principal apresentar o conceito de experiência exposto por Hegel na Introdução da *Fenomenologia do espírito*, de 1807, à luz da herança crítico-filosófica legada pela revolução copernicana de Kant e das interpretações contemporâneas propostas por Martin Heidegger e Theodor Adorno. Nossa hipótese de leitura é que a resposta que Hegel oferece aos problemas herdados da filosofia transcendental kantiana permanece presa à experiência que ele tem de seu próprio tempo.

No primeiro capítulo, “Kant e o problema da experiência”, buscamos reconstruir o conceito de experiência apresentado por Kant em sua *Crítica da razão pura*, traçando suas raízes desde a crítica de David Hume ao conceito de causalidade até sua proposta de uma revolução no modo de pensar. Examinamos, neste percurso, sua abordagem à crise da metafísica, sua interpretação dos usos e limites da faculdade da razão, e o modo como sua crítica aponta para a concepção de uma experiência sempre estruturada pelas regras e princípios da razão. Também abordamos algumas das principais interpretações contemporâneas (GINSBORG, 2006; HANNA, 2021; MCDOWELL, 2005) do conceito kantiano de experiência, destacando suas diferentes perspectivas.

No segundo capítulo, intitulado “Hegel e o conceito de experiência”, pretendemos reconstruir o conceito hegeliano de experiência como o caminho que conduz a consciência da certeza sensível ao saber absoluto, conforme proposto por Hegel na Introdução à *Fenomenologia*. Na primeira parte do capítulo, apresentamos, de maneira introdutória, a crítica hegeliana à concepção moderna de experiência, o papel da negação determinada e a definição de experiência como movimento dialético. Na segunda parte, reconstruímos as três posições histórico-filosóficas do pensamento em relação à objetividade apresentadas por Hegel na parte inicial do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, de 1830. Nessa perspectiva, pretendemos mostrar como os limites e acertos da filosofia crítica kantiana

permitem a Hegel reconhecer a filosofia como “pensamento especulativo” e superar os dualismos e as separações absolutas da filosofia e da cultura de seu tempo por meio da experiência. Na terceira parte do capítulo, intitulada “A experiência na Filosofia do Espírito Subjetivo”, analisamos o conceito hegeliano de experiência exposto na primeira seção do terceiro volume da *Enciclopédia*, a partir da relação entre sensação, consciência e inteligência. Por fim, examinamos, na quarta parte, a proposta de Hegel de uma “ciência da experiência da consciência”, e apresentamos, em detalhes, como ocorre o movimento dialético através do qual surge o novo objeto para a consciência.

No terceiro e último capítulo, pretendemos reconstruir as duas interpretações propostas por Heidegger e Adorno acerca do conceito hegeliano de experiência, mostrando, em primeiro lugar, como a interpretação heideggeriana compreende a experiência como “parousia” do absoluto, e, em seguida, como Adorno atualiza, em sua crítica às interpretações ontológicas, fenomenológicas e positivistas da filosofia de Hegel, o conceito hegeliano de experiência. Esperamos encontrar, com a ajuda de Adorno, o referente correto da experiência hegeliana: o próprio mundo que fala, de maneira despercebida, pela letra de Hegel.

CAPÍTULO I

KANT E O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA

1. KANT E O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA

1.1. Introdução

Muito se ganha já quando se pode submeter uma multiplicidade de investigações à fórmula de um único problema, pois assim se facilita, não só o nosso próprio trabalho, na medida em que o determinamos rigorosamente, mas também se torna mais fácil a quantos pretendam examinar se o realizámos ou não satisfatoriamente. Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*¹

Em seus *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, publicado em 1783, dois anos após a conclusão da sua *Crítica da razão pura*, Kant afirma que “desde os ensaios de Locke e de Leibniz, ou antes, desde a origem da metafísica, tanto quanto alcança a sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva, a respeito do destino desta ciência, do que o ataque que David Hume lhe fez”². No seu *Tratado da natureza humana*, de 1740, Hume apresenta sérias objeções contra a justificação racional do conceito metafísico de causalidade³. Segundo Kant, Hume partiu essencialmente “de um único, mas importante conceito de metafísica, a saber, a conexão de causa e efeito [...], e intimou a razão, que pretende tê-lo gerado no seu seio, a explicar-lhe com que direito ela pensa que uma coisa pode ser de tal modo constituída”⁴. Ele provou que a razão se deixa enganar por esse conceito, atribuindo-lhe falsamente uma origem racional, quando, na verdade,

¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 2ª Edição. Tradução Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, B 19, p. 49.

² KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, A7, p. 14.

³ Na seção 1, da parte 3, do livro I do *Tratado*, Hume apresenta sete tipos diferentes de relação filosófica: *semelhança, identidade, relações de tempo e espaço, proporção de quantidade ou número, graus de qualidade, contrariedade e causalidade*. Destes sete tipos de relações, apenas a *semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou número*, por dependerem unicamente das ideias, podem ser objetos de conhecimento. Quanto às outras três, que não dependem da ideia e podem estar presentes ou ausentes enquanto aquela permanece a mesma, “apenas a causalidade produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação. As outras duas relações só podem ser empregadas no raciocínio enquanto afetam ou são afetadas por ela” (HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2ª Edição. Tradução Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 102). Segundo Hume, dessas três formas de relação, “a única que remete para além de nossos sentidos e nos informa acerca de existências e objeto que não vemos ou tocamos, é a causalidade” (HUME, *Tratado*, 2009, pp. 102-103). De acordo com Hatfield, em sua Introdução à edição em língua inglesa dos *Prolegômenos*, “a *Investigação sobre o Entendimento Humano* de Hume apareceu em tradução alemã em 1755. Seu *Tratado da Natureza Humana* (1739-40), em três volumes, só foi totalmente traduzido entre 1790-1, embora a seção final do Livro I, que resume sua explicação cética e ‘subjettiva’ do raciocínio causal, tenha sido publicada no jornal literário local de Königsberg em julho de 1771” (HATFIELD, Gary. *Introduction*. In: KANT, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Tradução Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. XVII, tradução nossa).

⁴ KANT, *Prolegômenos*, A7, p. 14.

trata-se de um filho bastardo da imaginação⁵. Esta, fecundada pela experiência, submete certas representações à lei da associação, transformando uma necessidade subjetiva em uma suposta necessidade objetiva baseada no conhecimento. Esse novo princípio, como Hume irá mostrar, alguns anos mais tarde, em sua *Investigação sobre o entendimento humano*, de 1748, se trata do hábito ou costume⁶.

Na época em que Kant escreveu a sua primeira *Crítica* e os *Prolegômenos*, a metafísica constituía uma parte essencial do currículo universitário⁷ das províncias alemãs, profundamente marcadas, até aquele momento, pelo “dogmatismo teológico e pelas querelas religiosas”⁸. Admirador de Wolff, Kant utilizava a *Metafísica* de Alexander Gottlieb Baumgarten⁹, publicada pela primeira vez em 1739, em suas conferências sobre lógica e metafísica, na Universidade Albertus, em Königsberg. Em seu manual, o discípulo de Wolff definia a metafísica como a “ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano”¹⁰, dividindo-a

⁵ “Quando a experiência mostra que todos os indivíduos de uma espécie de objetos estão constantemente unidos com os indivíduos de outra espécie, o aparecimento de um novo indivíduo pertencente a umas das duas espécies leva naturalmente o pensamento àquele que usualmente o acompanha. Assim, uma vez que tal idéia particular é comumente vinculada a tal palavra particular, a mera audição dessa palavra basta para produzir a idéia correspondente; será quase impossível à mente, por mais que se esforce, impedir essa transição. Nesse caso, não é absolutamente necessário que, ao ouvir esse som particular, nós reflitamos sobre uma experiência passada, e consideremos que idéia esteve comumente conectada ao som. A imaginação, por si mesma, supre o lugar dessa reflexão, e está tão acostumada a passar da palavra à idéia que não deixa transcorrer um só momento entre a audição de uma e a concepção da outra” (HUME, *Tratado*, 2009, pp. 121-122).

⁶ “Sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do hábito” (HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 74).

⁷ “Quando Kant concebeu a primeira *Crítica* e os *Prolegômenos*, a metafísica era um campo da filosofia muito discutido, com uma longa história, e fazia parte regular do currículo universitário” (HATFIELD, Introduction, p. XVI, tradução nossa).

⁸ Em seu comentário sobre a influência da filosofia moral kantiana na constituição do pensamento do jovem Hegel, Joãozinho Beckenkamp afirma que “as reflexões de Kant constituem de certa forma o ponto culminante de um processo de crítica de toda a tradição, acabando por propor um novo arranjo desses conceitos [virtude, felicidade, moralidade e religião], o qual tem em sua doutrina dos postulados o ponto mais problemático e imediatamente sujeito à polêmica, pois aqui irrompe, no pensamento crítico kantiano, o problema da posição que a religião pode ocupar em seu sistema filosófico ou, em termos reais, o problema da função que a religião ainda pode desempenhar na vida de homens modernos e esclarecidos. E a vida cultural nas províncias alemãs é marcada, ainda no fim do século XVIII, por dogmatismo teológico e querelas religiosas, em uma proporção que nos parece hoje pouco condizente com a idéia de uma época das luzes ou, como dizia Kant, da era da crítica” (BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 52).

⁹ Descrito como o filósofo alemão mais influente no período entre Wolff e Kant, os trabalhos de Baumgarten formaram a ponte conceitual entre a antiga tradição metafísica de Leibniz-Wolff e a revolução kantiana de 1781. “Isto deve-se, em parte, à sua influência filosófica e pessoal direta sobre outras figuras importantes da filosofia alemã e, em parte, à adoção generalizada das suas obras como manuais de ensino” (FUGATE, Courtney; HYMERS, John. Introduction. In: BAUMGARTEN, Alexander. *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*. Edição de Courtney Fugate e John Hymers. Londres: Bloomsbury, 2014, p. 3, tradução nossa).

¹⁰ BAUMGARTEN, Alexander. *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*. Edição de Courtney Fugate e John Hymers. Londres: Bloomsbury, 2014, § 1- 2, p. 99, tradução nossa.

em ontologia, cosmologia, psicologia e teologia natural. A ontologia constituía a ciência dos predicados mais gerais do ser; a cosmologia seria a ciência dos predicados gerais do mundo, ensinando o seu conceito, as suas partes e a sua perfeição; a psicologia ensinava os predicados gerais da alma, distinguindo as diversas faculdades mentais; a teologia natural constituía, por sua vez, a ciência de Deus firmada sem o auxílio da fé, distinguindo entre o conceito de Deus e as suas ações.

Despertado do seu sono dogmático¹¹ pela advertência de David Hume, Kant tem a consciência de que os problemas surgidos da crise da metafísica só poderão ser superados por meio de uma “reforma completa, ou antes, um novo nascimento da metafísica, segundo um plano inteiramente desconhecido”¹². Kant acusa toda a tradição metafísica, “da qual considera Baumgarten um dos principais representantes, de não ter investigado a questão mais importante, a saber, como é que o conhecimento metafísico seria realmente possível”¹³. Ao contrário daquilo que acreditava Hume¹⁴, Kant conserva, em sua reforma da metafísica, a validade *a priori* dos princípios constitutivos do mundo objetivo. A questão principal de Hume, de acordo com Kant,

não era se o conceito de causa era exacto, prático, indispensável relativamente a todo o conhecimento da natureza, coisa de que *Hume* jamais duvidara; mas de se ele era concebido pela razão *a priori* e se, deste modo, possuía uma verdade interna independente de toda a experiência e, por conseguinte, uma utilidade mais ampla, que não se limitasse simplesmente aos objectos da experiência: era a este respeito que Hume aguardava uma informação. Tratava-se apenas da origem desse conceito, não da sua utilidade indispensável: se essa origem estivesse determinada, as condições do seu emprego e o âmbito da sua validade ter-se-iam espontaneamente apresentado¹⁵.

Em oposição, por um lado, à posição dogmática, que Hume combatia, e à posição cética que ele, por outro, parecia introduzir, “a via *crítica* é”, para Kant, “a única ainda aberta”¹⁶.

¹¹ KANT, *Prolegômenos*, A13, p. 17.

¹² KANT, *Prolegômenos*, A7, p. 13.

¹³ BAUMGARTEN, *Metaphysics*, p. 22, tradução nossa.

¹⁴ Como afirma Figueiredo, “Hume pusera a nu o pseudo-saber que ela [a metafísica] havia se tornado, com uma denúncia cujo vigor, admite Kant, o despertou do sono dogmático. Mas Hume teria ido longe demais ao passar da crise da metafísica à eutanásia da razão. Kant recusa-se a segui-lo nisso por mais de um motivo. O principal deles, e que dá idêia da novidade da *Crítica*, reside no fato de que, aos olhos de Kant, a implicação cética a que chegara Hume inadvertidamente subscreve a pressuposição dogmática, conforme a qual o inteiro destino da razão se decide pela sorte da metafísica especulativa. Diante dos partidários do dogmatismo, que especulavam com plena confiança na razão, presumindo-lhe capaz de teorizar sobre tudo, Hume teria se contentado em inverter os sinais: partindo do insucesso reiterado das tentativas metafísicas, concluía que a razão estava aquém de todas as tarefas a que se propunha. Mesmo o conhecimento da natureza, concluía assim Hume, baseava-se somente na observação e na indução, nada devendo à razão enquanto faculdade de princípios” (FIGUEIREDO, Vinícius de. *Kant & a Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005, pp. 11-12).

¹⁵ KANT, *Prolegômenos*, 1988, A10-11, pp. 15-16.

¹⁶ KANT, *Crítica da razão pura*, 1989, B884, p. 673. Como bem afirma Höffe, “no decorrer do auto-exame, a razão rejeita o racionalismo porque o pensamento puro não é capaz de conhecer a realidade. Porém, a razão

Caracterizada como “o verdadeiro tribunal para todas as controvérsias”¹⁷ da razão, a primeira *Crítica* kantiana constitui o momento em que a razão retorna sobre si mesma, examinando as suas próprias faculdades e investigando os limites e interesses do seu uso especulativo. Na *Crítica*, “nosso saber sobre a natureza, longe de coincidir com a verdade absoluta das coisas, é todo ele travejado por elementos inscritos na nossa faculdade de conhecer, cuja estrutura antecede a experiência e determina os parâmetros no interior dos quais ela se torna possível”¹⁸. Fiel ao espírito do Iluminismo¹⁹ que marcou o seu tempo, o “tribunal da razão” estabelecido por Kant é a “necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência”²⁰. Opondo, nesse sentido, os domínios do *ser* e do *pensar*, a *Crítica* não se ocupa “dos objectos da razão, cuja variedade é infinita, mas tão-somente da própria razão, de problemas todos eles engendrados no seu seio e que lhe são propostos, não pela natureza das coisas, [...] mas pela sua própria natureza”²¹. Como uma ciência corretiva, sua originalidade não está no simples diagnóstico da crise da metafísica – sinal característico do seu próprio tempo²², mas ela radica, antes, no diagnóstico da disposição metafísica que inaugura a “história da ilusão natural da razão”²³ em sua contradição interna. Na *Crítica*, Kant “nos oferece a história e a crítica de uma ilusão, em um enredo no qual o dogmatismo desempenha um único papel com duas facetas: se, por um lado, faz as vezes de *ideologia especulativa*”, desvirtuando a razão de seus reais interesses, por outro, “essa pseudolinguagem representa uma acomodação compreensível da razão, sua propensão mais arraigada”²⁴.

A crítica da ilusão dogmática da razão, proposta por Kant, levará adiante, portanto, uma

rejeita também o empirismo. É verdade que Kant admite que todo conhecimento começa com a experiência; mas não resulta disso, como supõe o empirismo, que o conhecimento provenha exclusivamente da experiência. Pelo contrário, mesmo o conhecimento empírico se mostra impossível sem fontes independentes da experiência” (HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, p. 39).

¹⁷ KANT, *Crítica da razão pura*, 1989, B779, p. 604.

¹⁸ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 9.

¹⁹ “Utilizando uma metáfora político-jurídica, Kant compara a razão antes da crítica ao estado de natureza, isto é, a um estado de guerra entre partidos, superável apenas pela elaboração de uma legislação da razão baseada no exame de seus limites (B779). Daí por que a *Crítica* represente para a razão pura uma disciplina cuja autoridade procede não da verdade presumida de seus enunciados, mas do recuo que institui em relação a toda perspectiva dogmática” (FIGUEIREDO, Vinícius de. *Apresentação*. In: KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. Tradução Jair Barboza [et al.]. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 12).

²⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B XXXVI, p. 31.

²¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B23, p. 51.

²² “Kant não foi o primeiro a questionar a metafísica. John Locke, em seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690), questionou a possibilidade do conhecimento das ‘essências reais’ das substâncias, incluindo a mente e o corpo. David Hume levantou sérias objeções contra a possibilidade do conhecimento metafísico, incluindo o conhecimento da alma como substância e o conhecimento da existência e dos atributos de Deus” (KANT, *Prolegomena*, 2004, p. XVII, tradução nossa).

²³ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 17.

²⁴ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 14.

“revolução do modo de pensar”²⁵: seguindo o exemplo da matemática e da física²⁶ que, por razão de uma revolução provocada subitamente em seu método, enveredaram pela trilha da ciência, procurando na natureza aquilo que a razão nela pôs, a metafísica somente poderá alcançar o caminho seguro de uma ciência quando admitir que o nosso conhecimento não deve ser regulado pelos objetos, mas que, ao contrário, os objetos devem se conformar às estruturas a priori do sujeito cognoscente. Em semelhança à revolução copernicana que, fazendo girar o espectador, deixou os astros imóveis, a metafísica deverá realizar, para Kant, essa mesma inversão. A lição kantiana, representada, nesse sentido, por essa inversão de perspectivas, “consistirá em acolher o impulso totalizante da razão como aquilo que preside, do alto, toda determinação empírica e, por implicação, todo conhecimento de experiência”²⁷. Descrita, por um lado, como uma disposição natural da razão e, por outro, como uma ciência da qual se escruta a possibilidade, a metafísica só poderá ser fundamentada como ciência a partir da recensão completa do seu campo de validade e da “explicação das capacidades mentais por meio das quais os sujeitos encontram e representam o mundo”²⁸. Contrapondo-se à posição racionalista, ela será possível “como teoria da experiência, e não como uma ciência que transcende o âmbito da experiência; e, à diferença do empirismo, não como teoria empírica, senão como teoria transcendental da experiência”²⁹. Essa redefinição terá como mote, como veremos, o papel fundante das regras prévias que transformam a experiência em uma totalidade determinada de maneira *a priori* pela razão.

1.2. Experiência em Kant

O conceito de experiência (*Erfahrung*), apresentado por Kant na primeira *Crítica*, cumpre diferentes papéis no interior do programa da sua crítica da razão dogmática³⁰. Na sua

²⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, BXI, p. 17.

²⁶ No seu prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant afirma que a lógica, a matemática e a física são três conhecimentos teóricos da razão que determinam de maneira *a priori* o seu objeto. Referindo-se aos experimentos de Galileu e Torricelli, Kant quer demonstrar que o estudo dos fenômenos físicos tem como pressuposto os próprios princípios da razão. Estes compreenderam, diz ele, “que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta. [...] A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, mas na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, BXIII, p. 18).

²⁷ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 18.

²⁸ DUDLEY, W.; ENGELHARD, K. *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2020. E-book, p. 18.

²⁹ HÖFFE, *Immanuel Kant*, 2005, p. 40.

³⁰ Em seu trabalho sobre a clássica interpretação de Hermann Cohen do conceito kantiano de *Erfahrung*, Nicholas F. Stang (Hermann Cohen and Kant’s Concept of Experience. In: Damböck, Christian (ed.).

primeira introdução, de 1781, a experiência é definida como “o primeiro produto que o nosso entendimento obtém ao elaborar a matéria bruta das sensações”³¹. Enquanto nosso “primeiro ensinamento”, a experiência nos “diz o que é, mas não o que deve ser, de maneira necessária, deste modo e não de outro”³². Ao longo do prefácio à segunda edição, publicado em 1787, Kant afirma, por sua vez, que a “experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento”, cujas regras “devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos”³³. Esse duplo sentido de experiência reaparece, de maneira mais objetiva, na introdução à segunda edição da *Crítica*:

não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efectivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em acção a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início. Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência³⁴.

Para Lewis White Beck, nessa primeira frase (“todo conhecimento se inicia *com* a experiência”), a palavra experiência “significa a matéria-prima das impressões sensíveis, o conjunto de apreensões ou ideias lockeanas sem as atividades conceituais e interpretativas da mente”. Ela equivale ao sentido empirista de experiência. Na segunda frase (“isso não prova que todo ele derive *da* experiência”), entretanto, “experiência significa conhecimento de objetos

Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen/Philosophy and Science in Hermann Cohen. Cham: Springer, 2018, pp. 13-40) elenca pelo menos cinco sentidos distintos nos quais Kant utiliza o termo *Erfahrung* ao longo da *Crítica da razão pura*. *Erfahrung* é entendida, em primeiro lugar, em um sentido neutro, como o registro mínimo de experiência que Kant parece compartilhar, de forma limitada, com Locke e Hume. Em segundo lugar, Kant define *Erfahrung* como “cognição empírica”, em que cognição (*Erkenntnis*) equivale a pensar em um objeto dado pela sensibilidade por meio de um conceito. Em terceiro lugar, Kant refere-se às regras gerais da “unidade da síntese dos fenômenos” nas quais a *Erfahrung* está fundada (KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B196, p. 194). Este sentido é, de acordo com Stang, o mais utilizado por Kant. Em quarto lugar, Kant compreende *Erfahrung* em um sentido mais indireto, chamada por ele de “experiência causal-hipotética”. Neste quarto tipo, inclui-se tudo aquilo que é possível experienciar de maneira indireta. Por fim, em seu sentido último, *Erfahrung* é entendida como o conjunto último de todas as experiências. Esta é, tanto para Cohen quanto para Stang, a “experiência universal”. Segundo Höffe (*Immanuel Kant*, 2005, p. 43), essa interpretação de Cohen, presente em sua obra *Kants Theorie der Erfahrung*, de 1881, exerceu uma grande influência nas leituras neokantianas que interpretavam a primeira crítica da razão, especialmente a “Estética transcendental” e a “Analítica transcendental”, como uma mera “teoria da experiência”. Para uma revisão da teoria da experiência de Cohen, cf. BEISER, Frederick. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 482-489.

³¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, A1, p. 56.

³² KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, A1, p. 56.

³³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, BXVII-BXVIII, p. 20.

³⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B1, p. 36.

e talvez [...] coincida com o fenômeno real”³⁵. Essa distinção entre dois sentidos de *experiência* seria, para Beck, uma maneira de ler a *Crítica* como uma resposta – ainda que parcial – à pergunta: como é possível passarmos da primeira noção de experiência, a experiência “mínima” defendida pelos empiristas, para a segunda noção, a *experiência* kantiana?³⁶. Na passagem de um sentido a outro, Kant parece dizer que apenas um deles merece propriamente o nome de experiência, e que o primeiro, restrito aos dados dos sentidos e às afecções brutas, não pode de direito ser assim denominado. Ao contrário de Hume, que “fez da experiência o âmbito no interior do qual nos deparamos inicialmente com elementos desprovidos de qualquer relação, átomos de significação cuja pertinência se apoia no primado da análise”³⁷, com Kant acedemos à noção de uma experiência “*sempre estruturada*, não por si mesma, mas pela razão, que, ao aplicar à matéria que lhe é dada, reúne a diversidade de suas percepções segundo princípios e regras próprios”³⁸. Distinguindo, assim, o conhecimento que começa com a *experiência* (*a posteriori*) e o que compõe a *experiência*, mas é independente dela (*a priori*), Kant determina os limites do conhecimento dos objetos da metafísica, substituindo a teoria do objeto, a ontologia, por uma análise rigorosa das regras e princípios que compõem o entendimento puro³⁹.

Orientando-se sob o ponto de vista de uma filosofia sem objeto, Kant se interessa, em especial, pelos juízos que tem sua origem determinada de maneira *a priori*, aqueles “em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência [...]”, aqueles em que nada de empírico se mistura”⁴⁰. Ao contrário dos juízos contingentes e particulares que derivam da

³⁵ BECK, Lewis White. *Essays on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press, 1978, p. 40, tradução nossa.

³⁶ Sobre a interpretação de Beck das duas noções de *Erfahrung* na *Crítica da razão pura*, consultar cf. BECK, *Essays on Kant and Hume*; DECKER, 2000.

³⁷ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 25.

³⁸ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 25.

³⁹ Segundo Höffe (*Immanuel Kant*, 2005, p. 45), “a revolução copernicana de Kant significa que os objetos do conhecimento objetivo não aparecem por si mesmos, mas eles devem ser trazidos à luz pelo sujeito (transcendental). Por isso eles não podem mais ser considerados como coisas que existem em si, mas como fenômenos. Com a mudança do fundamento da objetividade, a teoria do objeto, a ontologia, passa a depender de uma teoria do sujeito, de modo que não pode mais haver uma ontologia autônoma. O mesmo vale para a teoria do conhecimento. O substancial da *Crítica da razão pura* consiste na interligação de ambos os lados; uma teoria filosófica do ente, ou seja, daquilo que um objeto é objetivamente, só pode ser elaborada, segundo Kant, como teoria do conhecimento do ente, e uma teoria do conhecimento apenas como determinação do conceito da objetividade do objeto”. Uma compreensão adequada dessa “mudança” exigiria uma análise mais rigorosa dos significados das noções de ontologia e epistemologia em seus diferentes registros ao longo da história da filosofia, em especial, na filosofia kantiana. Este seria, não obstante, um empreendimento muito amplo para os propósitos deste trabalho. Por isso, detemo-nos, aqui, apenas no registro inicial desses dois modos de ler a *Crítica* kantiana: ora como uma metafísica transcendental, ora como uma epistemologia transcendental. Para uma análise mais detida dessas duas leituras canônicas e de leituras analíticas contemporâneas da *Crítica*, consultar cf. HANNA, 2004.

⁴⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B3, p. 37.

experiência objetiva e imediata, os juízos puramente *a priori* são determinados de forma necessária e possuem validade universal. Essa universalidade – rigorosa e verdadeira – é validada por uma faculdade de conhecimento *a priori* que se distingue da universalidade arbitrária dos juízos *a posteriori*, “em que se transfere para a totalidade dos casos a validade da maioria, como, por exemplo, na seguinte proposição: todos os corpos são pesados”⁴¹. Elevados acima do mundo sensível, esses juízos estão presentes em nosso conhecimento e fundamentam a própria possibilidade de apreensão da experiência em sua necessidade *a priori*. Como afirma Hannah Ginsborg, “se a explicação do conhecimento *a priori* é para ser bem-sucedida, então a experiência tem de ser o tipo de coisa para a qual as categorias podem, em princípio, servir como condições de possibilidade”⁴².

Essa distinção que Kant estabelece na origem dos juízos constitui, nesse sentido, o ponto de partida da demonstração da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, apresentada na dedução transcendental das categorias do entendimento como condição de constituição da noção kantiana de experiência. Em um primeiro momento, essa distinção é reafirmada na diferença entre juízos *analíticos* e *sintéticos*, estabelecida com base na relação que é firmada entre sujeito e predicado. De acordo com Kant, em todos os juízos, a relação entre sujeito e predicado é possível de dois modos: “ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele”⁴³. Kant denomina *analíticos* os juízos do primeiro tipo, cuja ligação do sujeito com o predicado é pensada por relação de identidade, e *sintéticos* os do segundo, cuja ligação é pensada sem relação de identidade. Um juízo verdadeiramente *analítico* é, para Kant, um *juízo explicativo*. Nele, o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito que já não possa ser verificado pela análise daquilo que já estava contido, embora de modo confuso, em seu próprio conceito. “Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso de ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida”⁴⁴. Essa função explicativa significa, nesse sentido, que a verdade de um juízo *analítico* pode ser verificada independentemente de qualquer experiência, pois a analiticidade de um juízo se refere apenas à relação estabelecida entre o sujeito e o conceito atribuído ao predicado. “Quando digo”, ao contrário, “que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples

⁴¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B4, p. 38

⁴² Ginsborg, Hannah. Kant and the Problem of Experience. *Philosophical Topics*, 34 (1-2), 2006, p 59-106, p. 59, tradução nossa.

⁴³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B10, p. 43.

⁴⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B11, p. 43.

conceito de um corpo em geral”⁴⁵. Chamados por Kant de juízos extensivos, os juízos *sintéticos* acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que não estava ligado a ele de maneira prévia e que tampouco poderia ser extraído do seu conceito por mera decomposição. Diferente de um juízo analiticamente verdadeiro, a verdade de um juízo *sintético* vem da experiência, onde se “funda a possibilidade de síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro [...] como partes de um todo, a saber, o da experiência”⁴⁶. Os chamados juízos de experiência são, portanto, todos *sintéticos*, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo *analítico*, uma vez que este não carece do testemunho da experiência.

Para Kant, a questão principal consiste em demonstrar como é possível “conceber um juízo sintético que não seja um juízo de experiência, já que este último forçosamente é *a posteriori*”⁴⁷. Se há, de fato, como afirma Höffe, “juízos sintéticos *a priori* e, portanto, a ampliação do conhecimento anterior a toda a experiência, esta questão [é o que] decide sobre a possibilidade da metafísica como ciência”⁴⁸. Seguindo o exemplo das ciências teóricas do seu tempo, como a física e a matemática, a metafísica deverá ter como seu fundamento estes princípios que são, ao mesmo tempo, *sintéticos* e independentes da experiência⁴⁹. A matemática⁵⁰, assim como a geometria e a física, contêm proposições e predicados que só podem ser representados “não como pensado[s] no próprio conceito, [mas] antes mediante uma intuição que tem de ser acrescentada ao conceito”⁵¹. Na visão de Kant, como afirma Wood, a

⁴⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B11, p. 43.

⁴⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B12, p. 44.

⁴⁷ DEKENS, Olivier. *Compreender Kant*. Tradução Paula Silva. São Paulo: Editora Loyola, 2012, p. 41.

⁴⁸ HÖFFE, *Immanuel Kant*, 2005, p. 50.

⁴⁹ “Para Kant, *metafísica* é a ciência de conhecimentos sintéticos *a priori* através de conceitos. Os problemas tradicionais da metafísica, aqueles que concernem aos fundamentos das ciências e também aqueles que concernem a supostas questões sobrenaturais referentes a nós, tem a ver com proposições para as quais os metafísicos pretendem que sejam conhecimento sintético *a priori*. ‘Deus existe’, ‘a alma é imortal’ e ‘a vontade é livre’, bem como ‘toda mudança tem uma causa’ e ‘em toda mudança a quantidade de substância no mundo permanece constante’, são proposições da *metafísica* porque o conhecimento delas, se realmente existisse, não poderia ser empírico e, então, deveríamos aspirar a um conhecimento sintético *a priori* delas. O ‘problema geral da razão pura’, sobre o qual se sustenta a legitimidade da metafísica, é: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” (B19)” (WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Editora Artmed, 2008, p. 45).

⁵⁰ Embora possamos pensar à primeira vista que proposições matemáticas, como $7+5=12$, são analiticamente verdadeiras, Kant nos mostra, porém, que quando as observamos mais de perto, verificamos “que o conceito da soma de sete e de cinco nada mais contém do que a reunião dos dois números em um só, pelo que, de modo algum, é pensado qual é esse número único que reúne os dois” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B15, p. 47). Por mais que pudéssemos recorrer a uma mera decomposição analítica da reunião entre os números sete e cinco, jamais chegaríamos, segundo ele, ao conceito de doze.

⁵¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B17, p. 48. Não obstante todos os esforços empreendidos por Kant, na pesquisa matemática mais recente, como nos informa Höffe, “a crítica ao caráter sintético *a priori* da matemática é quase uma opinião comum. Foram sobretudo o matemático e filósofo Gottlob Frege (1848-1925) e o matemático David Hilbert (1862-1943) que defenderam o caráter analítico da matemática, Frege com a prova de que o conceito de número e, através dele, os conceitos fundamentais da aritmética podem ser definidos

“função epistêmica das proposições analíticas restringe-se à função de explicar os conceitos que usamos – tornando [...] mais manifesto a nós mesmos o que estamos pensando sobre um conceito dado”⁵², não podendo, portanto, servir como princípios de uma ciência, cuja validade objetiva e o progresso dependem “da capacidade do investigador em enquadrar suas observações a partir de um plano *previamente* estabelecido, que impõe aos fenômenos parâmetros conforme os quais eles se qualificam como experiência”⁵³.

A ciência que se ocupa da investigação desses princípios sintéticos *a priori* é chamada por Kant de *Crítica da razão pura*. Segundo ele, “a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*. Logo, a razão pura é a que contém os *princípios* para conhecer algo absolutamente *a priori*”⁵⁴. Nela, Kant investiga os elementos do conhecimento que determinam aprioristicamente as condições de possibilidade de toda experiência, distinguindo os elementos puros e empíricos presentes em nosso conhecer. Ao longo da introdução à *Crítica*, Kant chama de “*transcendental* a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”⁵⁵. O sistema dos princípios da razão pura em toda a sua extensão constitui, nesse sentido, a *filosofia transcendental*. Dividida em duas partes, a primeira parte dessa *filosofia* é formada pela teoria transcendental da sensibilidade e tem como tarefa examinar o modo pelo qual nos são dados os objetos do conhecimento. Retomando a equivalência etimológica entre os termos *aisthesis* e *sensação*, Kant “anuncia que a sensibilidade [...] concerne ao modo como somos *afetados* por objetos”⁵⁶. A segunda parte dessa *filosofia transcendental*, composta pela Analítica dos conceitos e pelos princípios do entendimento, “examina o modo como os fenômenos que afetam nossa sensibilidade são, então, *pensados* como objetos – o que envolve [...] a estrutura categorial que, assentada em nossa faculdade de

incontestavelmente com recursos meramente lógicos (*Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da aritmética], 1884), e por meio da axiomatização da aritmética e da geometria. Os filósofos e matemáticos A. N. Whitehead (1861-1947) e B. Russell (1872-1970), na sua obra *Principia Mathematica*, e o filósofo Rudolf Carnap (1891-1970) fizeram com que a tese do caráter analítico da matemática se incorporasse à filosofia analítica e ficasse, desde então, quase incontestada” (HÖFFE, *Immanuel Kant*, 2005, p. 54).

⁵² WOOD, *Kant*, 2008, p. 44.

⁵³ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 28.

⁵⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B24, pp. 52-53.

⁵⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B25, p. 53. Embora muito usado para qualificar as diferentes partes da primeira *Crítica* (estética, lógica, analítica, dialética, ideias, doutrina) o termo *transcendental* empregado por Kant não significa a “transcendência” de objetos sobre toda a experiência sensível e imediata, como parece sugerir o significado do verbo latino “*transcendere*”. Ele é utilizado, ao contrário, para qualificar os fundamentos *a priori* que estruturam as condições de possibilidade de todo conhecimento empírico. *Transcendental*, como Kant sugere, “significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B80, p. 92).

⁵⁶ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 29.

conhecimento, dita o que pode se qualificar como experiência”⁵⁷.

Essa divisão no interior da *filosofia transcendental* é justificada por Kant por meio da “diferença irreduzível entre os dois elementos sem os quais não haveria conhecimento algum: intuição e conceito. Pela primeira, algo nos é dado como fenômeno; pelo segundo, pensado como objeto em geral”⁵⁸. Um conhecimento, nos diz ele, se relaciona de forma direta e imediata com objetos através da *intuição*. “Ela é o fim para o qual tende, como meio, todo pensamento”⁵⁹. O efeito que um objeto da *intuição* exerce sobre a nossa capacidade representativa é chamada de *sensação*, e a *intuição* que se relaciona com o objeto, por meio da *sensação*, é chamada, por sua vez, de *intuição empírica*. O objeto indeterminado de uma *intuição empírica* chama-se *fenômeno* (*Erscheinung*). Associada apenas às *intuições empíricas*, o *fenômeno* possui uma matéria, também chamada de *sensação*, e uma forma, que “possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações”⁶⁰. A primeira nos é dada, diz Kant, de maneira *a posteriori*, e a segunda, de maneira *a priori*. A forma sob a qual é intuída toda a matéria do *fenômeno* que nos é dada pelos sentidos é a *forma pura* das intuições sensíveis, representada, em sua dupla natureza, sob a forma do espaço e do tempo. O espaço não é, como afirma Kant, “um conceito empírico, extraído de experiências externas”, mas uma “representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas”⁶¹. Como a forma pura da intuição de todo conhecimento humano, nada daquilo que é intuído no espaço pode ser considerado, nesse sentido, como uma coisa em si mesma. O tempo, do mesmo modo, não é, para Kant, um conceito empírico que possa ser derivado da experiência imediata de objetos. Dado de maneira *a priori*, “o tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas intuições”⁶². Ele não é nada em si mesmo, tampouco uma propriedade objetiva dos objetos em si, fora do sujeito. Tempo e espaço, por não corresponderem a nada real, mas serem *intuições puras* mediante as quais podemos conhecer os objetos da experiência sensível, “qualificam todo o enunciado sobre a natureza como parte integrante de um discurso relativo, não às coisas como são em si mesmas, mas como se nos aparecem”⁶³. Dependentes da existência dos objetos em geral, tempo e espaço, enquanto formas subjetivas *a priori* do nosso modo de intuição, só são possíveis, desse modo, na medida em que a nossa capacidade de representação é afetada por objetos que nos são fornecidos pela experiência sensível.

⁵⁷ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 29.

⁵⁸ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 30.

⁵⁹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B33, p. 61.

⁶⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B34, p. 62.

⁶¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B38, p. 64.

⁶² KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B46, p. 70.

⁶³ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, pp. 30-31.

Na segunda parte da sua *filosofia transcendental*, intitulada lógica transcendental, Kant investiga os conceitos e princípios *a priori* por meio dos quais os objetos da experiência em geral podem ser pensados e conhecidos. Seu objetivo é “delinear sistematicamente a transição do nível imediato da linguagem natural, que está estruturada nas várias formas de juízos, ao nível abstrato das puras formas do entendimento”⁶⁴. Diferentemente da lógica geral, que trata apenas das formas lógicas do pensamento e abstrai de todo o conteúdo do conhecimento, a lógica transcendental é uma ciência das leis “do entendimento puro e do conhecimento de razão”, que trata do modo pela qual pensamos objetos absolutamente *a priori*, buscando determinar “a origem, o âmbito e o valor objectivo desses conhecimentos”⁶⁵. Seguindo “o método rigoroso do célebre Wolff”⁶⁶, a lógica transcendental kantiana investiga a origem das categorias *a priori* do entendimento, demonstrando “a maneira em que elas são constitutivamente direcionadas aos objetos e como representam, portanto, as condições de possibilidade do nosso conhecimento objetivo da realidade”⁶⁷. Essa transição de uma lógica de primeiro grau, inerente à linguagem natural, para uma lógica de segundo grau, estruturada nas formas puras do entendimento, marca a passagem das determinações conceituais abstratas para o desenvolvimento de determinações mais concretas. O objetivo desta reestruturação, segundo Bordignon, seria propor uma reflexão “sobre a lógica, que tradicionalmente enfrenta a questão de “o que é válido”, para que ela passe para a investigação de “o que é verdade”, ou seja, para analisar [...] as condições que orientam a busca da verdade dos objetos de experiência”⁶⁸. Circunscrita, assim, aos limites da nossa experiência sensível e imediata, essa concepção kantiana do conhecer, chamada por Hegel de “representação natural”⁶⁹, é incapaz de alcançar

⁶⁴ BORDIGNON, Michela. Lógica formal, transcendental e especulativa. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 56, nº 52, 2017, p. 322.

⁶⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B81, p. 92.

⁶⁶ Wolff, considerado por Kant “o maior de todos os filósofos dogmáticos”, foi “o primeiro que deu o exemplo (e por esse exemplo ficou sendo o fundador do espírito de profundidade até hoje ainda não extinto da Alemanha) do modo como, pela determinação legítima dos princípios, clara definição dos conceitos, pelo rigor exigido nas demonstrações e a prevenção de saltos temerários no estabelecimento das consequências, se pode seguir o caminho seguro de uma ciência” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, BXXXVI, p. 31). Para Kant, no entanto, “falta um passo neste caminho, e este passo é constituído pela análise propriamente crítica, com respeito à lógica, das puras categorias *a priori* do entendimento e das leis segundo as quais elas são utilizadas. É precisamente este sentido radicalmente crítico que orienta o desenvolvimento de uma nova lógica: a lógica transcendental” (BORDIGNON, *Lógica formal, transcendental e especulativa*, 2017, p. 319).

⁶⁷ BORDIGNON, *Lógica formal, transcendental e especulativa*, 2017, p. 324.

⁶⁸ BORDIGNON, *Lógica formal, transcendental e especulativa*, 2017, p. 325-326.

⁶⁹ Descrita no § 73 da Introdução à *Fenomenologia*, a “representação natural” considera que “a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade –, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, § 73, p. 69). Para Nobre, como veremos, “a representação natural [...] era um emblema para a “filosofia moderna”, da qual, para fins de exposição, tomou-se o pensamento de Kant como sua forma mais avançada” (NOBRE, Marcos).

os objetos como *em si mesmos*, mas apenas “como objetos do nosso conhecimento que se move constitutivamente dentro do âmbito da nossa experiência sensível”⁷⁰. Compreendido, nesse sentido, ora como um “meio” posto entre nós e as coisas, ora como um instrumento através do qual podemos ter acesso às coisas em si mesmas, esse conhecer, “longe de abrir os nossos olhos para a realidade, mantém-na separada de nós e fornece-nos um conhecimento da verdade que é limitado”⁷¹.

Dividida em duas, a primeira seção da lógica (*Analítica transcendental*) “apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios, sem os quais nenhum objecto pode, em absoluto, ser pensado”⁷². Nesta *Analítica*, Kant decompõe, em duas seções distintas (analítica dos conceitos e analítica dos princípios), toda a faculdade do entendimento, analisando os conceitos e princípios *a priori* contidos na verdade do conhecimento objetivo. A segunda seção da lógica (*Dialética transcendental*) trata, por sua vez, da crítica da aparência (ilusão) dialética dos juízos transcendentais. Nesta segunda parte, passamos, de acordo com Kant, da “lógica da verdade”⁷³ para a “lógica da aparência”⁷⁴, nos ocupando inteiramente dos objetos enquanto objetos do próprio entendimento, acima dos limites de toda experiência. Para Höffe, o objetivo central da *Dialética* consiste em mostrar “que as tentativas da razão pura de conhecer um mundo além dos fenômenos [...] têm que falhar inevitavelmente”⁷⁵. Como uma “contrapartida exemplificativa da *Analítica*, na qual se apresentaram dedutivamente as condições de apreensão objetiva da realidade fenomênica”⁷⁶, a *Dialética* visa interditar a metafísica como fundamento do conhecimento, preservando a finalidade e o uso legítimo das ideias transcendentais da razão. Essas ideias, como nos alerta Kant, não são objetos da experiência sensível e imediata, mas “referem-se a algo em que toda experiência se integra, [...] algo a que a razão conduz, a partir das conclusões extraídas da experiência, [...] mas que nunca

Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel. São Paulo: Editora Todavia, 2018, p. 153).

⁷⁰ BORDIGNON, *Lógica formal, transcendental e especulativa*, 2017, p. 326.

⁷¹ BORDIGNON, *Lógica formal, transcendental e especulativa*, 2017, p. 327.

⁷² KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B87, p. 96.

⁷³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B87, p. 96.

⁷⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B86, p. 95.

⁷⁵ HÖFFE, *Immanuel Kant*, 2005, p. 141.

⁷⁶ SILVA, Franklin Leopoldo e. A metafísica na crítica da razão pura. *Trans/Form/Ação*, v. 11, dezembro, 1988, p. 1. No Apêndice à *Dialética transcendental*, Kant afirma, de maneira semelhante: “o resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura não só confirma o que provamos na Analítica Transcendental, a saber, que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as idéias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de as últimas levarem à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objeto, enquanto as primeiras produzem uma simples aparência, embora inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais penetrante” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B670, p. 533).

constitui um membro da síntese empírica”⁷⁷. Seguindo a divisão proposta por Wolff, Kant reduz as ideias transcendentais à três espécies (ou classes) de raciocínios distintos. A primeira contém a unidade absoluta do sujeito pensante (a alma), a segunda, a unidade absoluta de todos os fenômenos (o mundo) e a terceira, a unidade absoluta da condição de possibilidade de tudo aquilo que pode ser pensado (o ente de todos os entes). A unidade do sujeito pensante é objeto da psicologia; a unidade de todos os fenômenos é objeto da cosmologia, e a unidade absoluta que é condição de possibilidade de todos os objetos do pensamento é, por último, objeto da teologia. A razão pura fornece, assim, “a ideia para uma doutrina transcendental da alma [...], para uma ciência transcendental do mundo [...] e, por fim, para um conhecimento transcendental de Deus”⁷⁸. Nesse caminho ascendente⁷⁹, a razão progride do conhecimento da alma para o do mundo e daí para o conhecimento de Deus, abandonando o campo da correspondência entre o conhecimento e os seus objetos, passando do domínio da verdade para o momento da ilusão dogmática. O que Kant chama de ilusão transcendental consiste, nesse sentido, “em considerar o progresso natural do pensamento em direção ao incondicionado como uma ampliação do entendimento puro, e os resultados do pensamento como algo objetivamente válido”⁸⁰. Nessa divisão da *Lógica* em uma lógica da verdade (*Analítica*) e uma lógica da aparência (*Dialética*), cabe à razão a tarefa de “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade”⁸¹. Constituída pela combinação dos dados dos sentidos com a prestação espontânea do entendimento que os categoriza e conceitua, toda experiência, na filosofia kantiana, será marcada pela tentativa de alcançar essa unidade previamente estabelecida pela razão.

Elevadas, nesse sentido, “acima da esfera da identidade relativa do entendimento”⁸² — para o qual as coisas não são em si mesmas, mas apenas fenômenos —, as ideias transcendentais

⁷⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B367-368, p. 307-308.

⁷⁸ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B391-392, p. 321.

⁷⁹ Na terceira seção do livro primeiro da *Dialética* (B390-396), Kant distingue os caminhos do entendimento e da razão. Enquanto o primeiro vai de uma condição universal *a priori* para um condicionado particular e fenomênico, a razão faz, por sua vez, um caminho ascendente, partindo de um condicionado particular até o princípio incondicionado, necessário e universal, que sustenta a totalidade dessa série.

⁸⁰ HÖFFE, *Immanuel Kant*, 2005, p. 144.

⁸¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B364, p. 304.

⁸² Em *Fé e saber*, de 1802, Hegel apresenta essa dualidade entre entendimento e razão, presente na filosofia kantiana, do seguinte modo: “o entendimento humano é a associação do múltiplo mediante a unidade da consciência de si; na análise produz-se um subjetivo como atividade associativa, a qual, como espontaneidade, possui ela mesma dimensões que se produzem como categorias, e nessa medida ela é entendimento. Mas a abstração — tanto do conteúdo que esse associar tem mediante a sua relação com o empírico, quanto da sua particularidade imanente que se expressa em suas dimensões —, esta unidade vazia é a razão. O entendimento é a unidade de uma experiência possível; a unidade da razão refere-se todavia ao entendimento e seus juízos. Nessa determinação universal, a razão foi elevada sem dúvida acima da esfera da identidade relativa do entendimento, e esse caráter negativo permitiu compreendê-la como identidade absoluta” (HEGEL, G. W. F. *Fé e saber*. Tradução Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2007, p. 51).

da razão não podem ser nem refutadas nem demonstradas teórica e objetivamente. A *Dialética* deverá contentar-se apenas em “descobrir a aparência de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça [...] e deixe de ser aparência”⁸³. Presa, desse modo, aos limites do entendimento, a filosofia kantiana estabelece, para Hegel, uma “nítida linha divisória”⁸⁴ entre sujeito e objeto, fenômeno e coisa em si, filosofia e absoluto. Nessa partilha entre entendimento e razão, à medida que o entendimento unifica os fenômenos mediante regras, submetendo-os às leis empíricas, caberá a razão, em seu uso regulador, a tarefa de unificar, em uma unidade sistemática, as regras do entendimento mediante princípios⁸⁵. Como aponta Kant,

o entendimento constitui um objecto para a razão, do mesmo modo que a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todos os actos empíricos possíveis do entendimento é a tarefa da razão, assim como a do entendimento é ligar por conceitos o diverso dos fenômenos e submetê-lo a leis empíricas. Porém, se tal como actos do entendimento, sem os esquemas da sensibilidade, são *indeterminados*, de igual modo a *unidade da razão é indeterminada* em si mesma, com respeito às condições, relativamente às quais o entendimento deverá ligar sistematicamente os seus conceitos e quanto ao grau até onde deverá fazê-lo⁸⁶.

Na contramão das interpretações empiristas e racionalistas sobre a natureza dos conceitos e regras que fundamentam a faculdade do entendimento, para as quais o princípio de causalidade e as ideias têm sua origem respectivamente na experiência sensível e na própria atividade da razão pura, Kant acredita que “qualquer unificação da multiplicidade de impressões dada na intuição em uma unidade objetiva, universal e necessária representa uma unidade conforme às categorias”⁸⁷. Uma cadeira, por exemplo, só poderá ser apreendida como “existente para qualquer um e de modo igual e sobre o qual se pode comunicar com outros” através de um conceito que indique “que aparência algo deve ter para que seja uma cadeira e não uma mesa ou um livro”⁸⁸. Só podemos conhecer uma cadeira, ou qualquer outra coisa, nesse sentido, na medida em que dispomos de um conceito que reúne os dados da intuição em uma unidade discursiva. Nada sendo em si mesma, a multiplicidade da matéria (fenômenos) fornecida pela intuição sensível, sob as formas puras do espaço e do tempo, é “determinada (unificada) pelas categorias do entendimento como “unidade”, “substância”, “causa e efeito”, e assim por diante”⁸⁹. Essa mesma função que as categorias exercem sobre as sínteses das

⁸³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B354, p. 297.

⁸⁴ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 73, p. 69.

⁸⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B359, p. 300.

⁸⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B692-693, p. 547.

⁸⁷ HÖFFE, *Immanuel Kant*, 2005, p. 85.

⁸⁸ HÖFFE, *Immanuel Kant*, 2005, pp. 82-83.

⁸⁹ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 40.

representações na intuição, também é operada na síntese de representações no juízo⁹⁰. Com as categorias, todo conhecimento empírico de objetos sensíveis passa a ter como fundamento o próprio sujeito que conhece, e não os objetos em si mesmos. Nesse jogo conjunto entre sensibilidade e entendimento, intuições e conceitos, a noção de objeto passa a ser entendido como “aquilo em cujo conceito é reunido o múltiplo de uma intuição dada”⁹¹. Renunciando à tese empirista do conhecimento, segundo a qual a verdade de um objeto está contida na sua realidade sensível e imediata, todo o conhecimento empírico de objetos só é possível, para Kant, mediante esses conceitos *a priori*, sem os quais nada pode ser objeto da experiência. “A validade objetiva das categorias como conceitos *a priori*, deverá assentar”, acrescenta ele, “na circunstância de só elas possibilitarem a experiência”⁹². A experiência possui, nesse sentido, a forma gramatical da proposição; ela é o correspondente, expresso ou não, de juízos possíveis: as experiências humanas, em si mesmas, não são, como afirma Robert Hanna, nada mais nada menos que “juízos de experiência e, portanto, a experiência humana, enquanto objetiva, está intrinsecamente atravessada por uma estrutura conceitual, lógica, metafísica e de apercepção/autoconsciência unificadora”⁹³. Essa atividade de unificação de uma multiplicidade de representações em uma unidade conceitual resulta da síntese do entendimento, cuja gênese repousa, segundo Kant, na “unidade sintética originária da apercepção”⁹⁴. Essa unidade da autoconsciência é o princípio de unidade do “eu penso”, ou da subjetividade, que deve “poder acompanhar todas as minhas representações”⁹⁵. Como fonte primordial de toda síntese empírica e categorial⁹⁶, essa instanciação do “eu penso” subjaz, de maneira prévia, a todas as sínteses das representações:

só porque posso ligar *numa consciência* um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*; isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética. O pensamento de que estas representações dadas na intuição *me* pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da *síntese* das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa

⁹⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B105, p. 110.

⁹¹ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 64.

⁹² KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B126, p. 125.

⁹³ HANNA, Robert. Experience (Erfahrung). In: WUERTH, Julian (ed.). *The Cambridge Kant Lexicon*. Cambridge, UK: CUP, 2021, p. 184, tradução nossa.

⁹⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B136, p. 135.

⁹⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B132, p. 131.

⁹⁶ “Em um primeiro nível do conectar, o material da intuição obtém a unidade de um conceito, por exemplo, do corpo, do peso. No segundo nível, os conceitos são conectados com a ajuda das categorias para a unidade do juízo (‘o corpo é pesado’). No terceiro nível, até a unidade originada pelas categorias subjaz ainda uma comunidade e unidade, a saber, a unidade transcendental da apercepção, ou melhor, da autoconsciência” (HÖFFE, *Immanuel Kant*, 2005, p. 98).

única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas* representações⁹⁷.

Diferentemente da ideia do “eu”, que dominou o horizonte teórico das filosofias da subjetividade na modernidade, essa unidade irreduzível do “eu penso” é uma unidade autoconsciente das suas próprias representações. Enquanto o “eu” subjetivo é contingencial e determinado empírico-psicologicamente, o “eu penso” transcendental apresentado por Kant tem o seu “lugar metodológico anterior a toda experiência e constitui a origem da unidade posta em todo juízo. A apercepção transcendental é o sujeito de consciência em geral e, portanto, o mesmo e idêntico em toda consciência e autoconsciência”⁹⁸. Todo conhecimento só é possível, nesse sentido, através da ligação sintética de um múltiplo da intuição sensível, de modo que a unidade desta ação seja, ao mesmo tempo, a unidade da consciência e o próprio objeto. Essa unidade sintética originária constitui, nesse sentido, a “condição objetiva de todo conhecimento, de que preciso não apenas para mim a fim de conhecer um objeto, mas sob qual toda intuição tem que estar *a fim de tornar-se objeto para mim*”⁹⁹.

Com a revolução copernicana no modo de pensar, os “objetos da experiência” se tornam conceitualmente determinados pelas estruturas intuitivo-conceituais da autoconsciência, conforme apresentadas por Kant em seu idealismo transcendental. A correspondência entre as intuições e as categorias não é, contudo, mero acidente. Na segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant abandona a distinção entre “juízos de experiência” e “juízos de percepção”, presente nos *Prolegômenos*¹⁰⁰, adotando como seu correlato a subsunção da intuição às categorias, apresentada, de maneira mais detida, no parágrafo 19 da Dedução transcendental. Nesse caso,

⁹⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B133-134, pp. 132-133.

⁹⁸ HÖFFE, *Immanuel Kant*, 2005, p. 100.

⁹⁹ FIGUEIREDO, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, p. 64.

¹⁰⁰ “Devemos, pois, observar primeiro que, embora todos os juízos de experiência sejam empíricos, isto é, tenham o seu fundamento na percepção imediata dos sentidos, no entanto, nem por isso todos os juízos empíricos são inversamente juízos de experiência, mas que ao elemento empírico e, em geral, ao que é dado à intuição sensível devem ainda acrescentar-se conceitos particulares, que têm a sua origem inteiramente a priori no entendimento puro, nos quais cada percepção deve primeiramente ser subsumida e, em seguida, por seu intermédio ser transformada em experiência. *Os juízos empíricos, na medida em que têm um valor objetivo, são juízos de experiência*; mas, os que *apenas são válidos subjectivamente* recebem de mim o nome de *juízos de percepção*. Os últimos não precisam de nenhum conceito puro do entendimento, mas apenas da conexão lógica das percepções num sujeito pensante. Os primeiros, porém, exigem sempre, além das representações da intuição sensível, *conceitos particulares produzidos originariamente no entendimento*, que fazem com que o juízo de experiência seja *objectivamente válido*” (KANT, *Prolegômenos*, 1988, A77-78, p. 70). Em sua investigação sobre a relação entre as categorias e as formas lógicas do juízo, Béatrice Longuenesse afirma: “Nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, Kant distingue, dentre os juízos empíricos, aqueles que valem apenas ‘para mim e somente no estado presente de minha percepção’ e aqueles que valem ‘para todos e em todo momento’. Ele denomina os primeiros ‘juízos de percepção’ e os segundos, ‘juízos de experiência’ – somente os últimos subsomem as intuições sensíveis às categorias e, assim, adquirem validade universal” (LONGUENESSE, B. *Kant e o poder de julgar*. Tradução João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019, p. 267).

como afirma Longuenesse, “é o juízo em geral e como tal que se encontra ao lado da objetividade, enquanto as ligações “subjettivas” são atribuídas unicamente à imaginação, não ao juízo de percepção”¹⁰¹. Essa mudança parcial se deve à mudança do método adotado por Kant em sua *Crítica*. Nos *Prolegômenos*, Kant utiliza um método analítico em sua exposição, à diferença do método sintético que ele utiliza na *Crítica*. Isso significa, segundo Longuenesse, que “Kant não procura elaborar, nos *Prolegômenos*, a possibilidade de conhecimentos sintéticos *a priori* a partir de seus elementos ou princípios (formas da sensibilidade, categorias, esquemas, ‘aplicação’ das categorias nos *Princípios do entendimento puro*)”¹⁰², contentando-se em tomar como fato indubitável da razão a existência de ciências sintéticas e *a priori*. Na *Crítica*, por sua vez, está em jogo o exercício do juízo como a forma lógica da relação com o objeto. Nas palavras de Kant,

quando, porém, atento com mais rigor na relação existente entre os conhecimentos dados em cada juízo e a distinção, como pertencente ao entendimento, da relação segundo as leis da imaginação reprodutiva (que apenas possui validade subjectiva), encontro que um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade *objectiva* da apercepção conhecimentos dados. A função que desempenha a cópula ‘é’ nos juízos visa distinguir a unidade objectiva de representações dadas da unidade subjectiva. Com efeito, a cópula indica a relação dessas representações à apercepção originária e à sua *unidade necessária*, mesmo que o juízo seja empírico e, portanto, contingente, como por exemplo, o seguinte: os corpos são pesados¹⁰³.

Esse vínculo entre a forma lógica do juízo e a unidade objetiva da apercepção ressaltado por Kant, “sublinha o caráter empiricamente condicionado do juízo, no momento mesmo em que define a função objetivante”¹⁰⁴. Nos juízos contingentes, como “os corpos são pesados”, apresentado por Kant, a ligação entre o conceito de peso e o de corpo só é possível graças aos princípios de determinação objetiva de todas as representações, derivados, em última instância, da unidade transcendental da apercepção. Esses princípios são os princípios puros do entendimento por meio dos quais o diverso da intuição sensível pode ser reunido na consciência. “A mesma função que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento”¹⁰⁵. Nessa aproximação entre as categorias e as funções lógicas do juízo, realizada por Longuenesse, as categorias, enquanto condições de possibilidade de toda e qualquer representação empírica de objetos, tem sua origem

¹⁰¹ LONGUENESSE, *Kant e o poder de julgar*, 2019, p. 270.

¹⁰² LONGUENESSE, *Kant e o poder de julgar*, 2019, p. 271.

¹⁰³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B141-142, p. 141.

¹⁰⁴ LONGUENESSE, *Kant e o poder de julgar*, 2019, p. 281.

¹⁰⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B104-105, p. 110.

determinada nas estruturas *a priori* do entendimento, no nosso poder de julgar. As categorias do entendimento são, portanto, tão importantes para a delimitação da experiência quanto os dados dos sentidos aos quais o empirismo tradicionalmente a reduzia. Elas estão presentes em qualquer processo cognitivo, nesse sentido, “como ‘conceitos universais de síntese’ no entendimento *regulando (fornecendo regras para)* a síntese do múltiplo sensível”¹⁰⁶, atuando de cima para baixo (de conceitos a intuições) e de baixo para cima (de intuições empíricas a conceitos), como sugere Longuenesse¹⁰⁷.

Quer Kant esteja ou não preocupado com a noção de experiência em si mesma, a sua tentativa de resolver o verdadeiro problema da razão pura – *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*¹⁰⁸ – apresenta, assim, compromissos teóricos incontornáveis com o próprio conceito de experiência. Como a maioria dos leitores da *Crítica* sabem, “Kant tem como objetivo mostrar como podemos ter conhecimento sintético *a priori* ao mostrar que as categorias [...] são condições de possibilidade da experiência”¹⁰⁹. Essa noção de experiência tem de envolver não apenas a matéria sensível e imediata, defendida pela tradição empirista, mas também a própria atividade espontânea da faculdade do entendimento. Na definição precisa de Robert Hanna,

já em 1770, e ao longo de toda a sua vida filosófica, Kant usa de modo consistente o termo ‘experiência’ em um sentido técnico, para referir-se a juízos objetivos e intersubjetivamente comunicáveis, que envolvem necessariamente não apenas intuições e percepções empíricas, mas também, e de modo essencial, os resultados cognitivos do entendimento, incluindo conceitos empíricos, formas lógicas, ‘conceitos puros do entendimento’ de ordem superior esquematizados, isto é, as Categorias, e a ‘apercepção’ ou autoconsciência unificadora¹¹⁰.

Muito embora essa noção de experiência ocupe uma posição decisiva na composição do esquema conceitual da crítica kantiana, ela não é, contudo, livre de problemas. Retomando o sentido tradicionalmente associado à tradição empirista, Ginsborg acredita que o uso que Kant faz do termo experiência implica, por um lado, o compromisso ativo com o modo como as coisas são na realidade, em oposição, por outro, ao registro passivo da experiência como um campo que pode servir ou não de base para produzirmos juízos sobre objetos¹¹¹. No primeiro

¹⁰⁶ LONGUENESSE, *Kant e o poder de julgar*, 2019, p. 23.

¹⁰⁷ Para uma compreensão mais adequada da interpretação de Longuenesse acerca do papel das funções lógicas do juízo, bem como a sua resposta às objeções levantadas por Michael Friedman, consultar *cf* LONGUENESSE, 2019.

¹⁰⁸ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B 19, p. 49.

¹⁰⁹ GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 59, tradução nossa.

¹¹⁰ HANNA, Experience (Erfahrung), 2021, p. 184, tradução nossa.

¹¹¹ “Como nenhuma representação, excepto a intuição, se refere imediatamente ao objecto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objecto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já

caso, estaríamos lidando diretamente com a matéria prima das impressões sensíveis, em uma experiência mínima de tipo lockeano. No segundo caso, lidamos, por meio de juízos, apenas com representações, sem referência objetiva aos objetos que nos são dados na sensibilidade. Uma primeira abordagem a este aparente paradoxo consiste “em negar que o uso que Kant faz do termo experiência [...] tenha a intenção de marcar uma continuidade com a noção de experiência tal como é entendida pelos empiristas”¹¹². A experiência não deve, nesse sentido, ser identificada diretamente com as impressões sensíveis, “mas sim com os juízos empíricos que fazemos com base nessas impressões perceptivas”¹¹³. Aplicadas, contudo, apenas aos juízos, o argumento que Kant apresenta no parágrafo 26 da Dedução transcendental, da segunda edição da *Crítica*, de 1787, a favor do uso *a priori* das categorias na percepção, perderia, assim, toda a sua força¹¹⁴. Para Ginsborg, Kant não tem como pretensão restringir a atividade do entendimento apenas aos juízos, em oposição ao registro imediato dos objetos na realidade. Ao contrário, ele estende a atividade do entendimento até o domínio da experiência mínima, sensível e imediata, e encontra ali, no lugar de um objeto, a própria estrutura da representação fenomênica. Se Ginsborg estiver correta, podemos considerar essa abordagem como uma alternativa, de certo modo, contínua com a concepção empirista de experiência, “mas que interpreta o papel do entendimento dentro da experiência como diferente do papel que este desempenha na formulação de juízos no sentido tradicional”¹¹⁵. Nessa abordagem, chamada por Ginsborg de “abordagem nuançada”, o entendimento desempenha um duplo papel: um na constituição da própria experiência e outro na constituição de juízos. No primeiro caso, o entendimento é responsável por guiar a imaginação na síntese do múltiplo da intuição. No segundo, o entendimento reflete sobre essas sínteses e produz juízos sobre elas. Diferente da abordagem anterior, o juízo envolvido nessa experiência “é, poderíamos dizer, intuitivo em vez de discursivo, e resulta em uma experiência de que os objetos são de uma determinada maneira,

conceito). O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objecto” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, A68/B93, p. 102).

¹¹² GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 61, tradução nossa.

¹¹³ GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 61, tradução nossa.

¹¹⁴ “Na *dedução metafísica* foi posta em evidência em geral a origem *a priori* das categorias, pela sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensamento: e na *dedução transcendental*, foi exposta a possibilidade dessas categorias como conhecimento *a priori* dos objectos de uma intuição em geral (§ 20-21). Deverá agora explicar-se a possibilidade de conhecer *a priori*, mediante categorias, os objectos que *só podem oferecer-se aos nossos sentidos*, não segundo a forma da sua intuição, mas segundo as leis da sua ligação e, por conseguinte, a possibilidade de prescrever, de certo modo, a lei à natureza e mesmo de conferir possibilidade a esta” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B159-160, p. 161). De modo mais enfático, Kant afirma: “toda a síntese, pela qual se torna possível a própria percepção, está submetida às categorias; e como a experiência é um conhecimento mediante percepções ligadas entre si, as categorias são condições de possibilidade da experiência e têm pois também a validade *a priori* em relação a todos os objectos da experiência” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B161, p. 163-164).

¹¹⁵ GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 64, tradução nossa.

em vez de um compromisso com a afirmação de que eles são dessa maneira”¹¹⁶. Nessa abordagem “nuançada”, a atividade do entendimento não consiste em produzir juízos, mas prescrever as regras da síntese da imaginação do múltiplo da intuição sensível. O entendimento é necessário, nesse sentido, não apenas para pensarmos sobre os objetos da intuição, mas para a própria percepção desses objetos enquanto tais. Em uma célebre passagem, Kant dirá que “pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas”¹¹⁷, o que significa que intuições e conceitos não chegam, por si sós, a compor experiências. Diferente da concepção empirista de experiência, na qual os sentidos nos fornecem percepções determinadas, como formas e cores, as intuições, no sentido kantiano, não podem ser determinadas de antemão, sem a atividade prévia do entendimento. É o ato do entendimento, através da figura da imaginação, que organiza o múltiplo da intuição sensível numa imagem coerente.

A dificuldade central dessa abordagem “nuançada” consiste, para Ginsborg, em conciliar a tese da “cegueira” da intuição sensível com a atividade de síntese da imaginação. “Uma maneira natural de pensar a atividade de síntese perceptual nessa abordagem [...] é como um tipo de formação de imagem sob a orientação de regras que podem ser identificadas com, ou pelo menos que correspondem a, conceitos do que a imagem deve representar”¹¹⁸. Embora essa atividade da imaginação seja como uma “arte oculta nas profundezas da alma humana”, a imagem que produzimos de uma intuição, como a de um cão, obedece a uma regra “segundo a qual a minha imaginação pode traçar de maneira geral a figura de um certo animal quadrúpede”¹¹⁹. Para aprendermos a imagem de um cão, ou de qualquer outro objeto da sensibilidade, formamos uma imagem de acordo com a regra ou conceito de cão. No entanto, se a intuição é cega, como Kant afirma, como ela pode guiar o entendimento ao aplicar as regras corretas para formarmos a imagem de um cão, e não de qualquer outra coisa? Ou, ao contrário, se a intuição não é cega como pensávamos, como ela pode guiar a atividade do entendimento

¹¹⁶ GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 65, tradução nossa.

¹¹⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B75, p. 89. Para McDowell, “quando Kant afirma que pensamentos sem conteúdo são vazios, ele não está meramente afirmando uma tautologia: ‘sem conteúdo’ não é simplesmente uma outra maneira de se dizer ‘vazio’, como aconteceria caso ‘conteúdo’ significasse apenas ‘conteúdo representacional’. A expressão ‘sem conteúdo’ aponta na direção daquilo que *explicaria* o tipo de vacuidade que Kant tem em vista. Podemos especificar essa explicação a partir da outra metade da observação kantiana: ‘intuições sem conceitos são cegas’. Pensamentos sem conteúdo – que, na verdade, não seriam de modo algum pensamentos – seriam um jogo conceitual completamente desconectado das intuições, isto é, de porções daquilo que nos é dado na experiência. É a conexão desses conceitos com aquilo que nos é dado na experiência que fornece o conteúdo, a substância que, de outro modo, os pensamentos não teriam” (MCDOWELL, John. *Mente e mundo*. Tradução João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Idéias & Letras, 2005, p.40).

¹¹⁸ GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 66, tradução nossa.

¹¹⁹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B180, p. 183.

sem que com isso não aceitemos uma noção empirista de experiência? Nas palavras de Ginsborg,

para não cair na abordagem direta, então a intuição sensível não sintetizada tem de ser ‘cega’ de uma forma que a distinga das ideias ou impressões sensoriais dos empiristas; isto é, não nos pode familiarizar com características ou qualidades gerais dos objectos que nos apresenta. Mas se tem a ‘cegueira’ necessária, então não podemos explicar como é capaz de contribuir para o conteúdo da experiência¹²⁰.

Como um contraponto a estas duas abordagens possíveis da noção kantiana de experiência, McDowell nos oferece uma nova. Em *Mente e mundo*, de 1994, McDowell rejeita a ideia de que existe um “dado” puro, independente do sujeito e pré-conceitual sobre o qual o entendimento não pode exercer a sua atividade. Em diálogo com autores como Sellars e Davidson, McDowell recusa o valor epistêmico natural do dado, e encontra, no interior dessa forma elementar, a própria determinação conceitual e discursiva que a doutrina do dado sensível visava negar. A ideia do dado, segundo ele, “é parte integrante de uma concepção do fundamento que nos leva a considerar determinados juízos empíricos como portadores de conhecimentos”¹²¹, quer sejam fundamentados, quer não. Retomando a distinção kantiana entre sensibilidade e entendimento, entre uma coerção externa que legitima a liberdade do pensamento e o pensamento em si mesmo, McDowell sugere que “devemos entender aquilo que Kant chama de “intuição” – o ingresso de experiência – não como a mera obtenção de um Dado extraconceitual, mas como um tipo de [...] estado que já possui conteúdo conceitual”¹²². Todas as impressões que o mundo produz em nossos sentidos, já possuem, elas mesmas, conteúdos conceituais. Para McDowell, a própria experiência requer a atividade do entendimento, e não apenas os juízos, de modo que, ao termos uma experiência, “nossas capacidade conceituais são utilizadas *na* receptividade, e não exercidas *sobre* dados supostamente antecedentes da receptividade”¹²³.

A tese de que a verdade e o conhecimento dependem de um dado não conceitual exterior ao pensamento, ou, inversamente, de que a verdade do próprio pensamento exige uma conexão com uma realidade pré-conceitual e independente, revela-se insustentável à luz da crítica de McDowell ao assim chamado “mito do dado”. Assumindo esse quadro, McDowell vê uma insatisfatória oscilação entre uma teoria coerentista da experiência, que, postulando que a verdade das nossas proposições está em função apenas de suas relações inferenciais com outras

¹²⁰ GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 75, tradução nossa.

¹²¹ MCDOWELL, *Mente e mundo*, 2005, p. 42.

¹²² MCDOWELL, *Mente e mundo*, 2005, p. 45.

¹²³ MCDOWELL, *Mente e mundo*, 2005, p. 46.

proposições, abre mão do vínculo do pensamento com a realidade material extramental, e uma teoria empirista ingênua que compreende que esse vínculo está garantido pela relação causal encontrada na afecção de nossos sentidos externos por aquela realidade. Ambas as teorias abrem o flanco a um questionamento cético, a primeira à objeção da circularidade, a segunda à objeção da interrupção da cadeia de justificações. Em termos kantianos, a primeira dá independência e primazia ao entendimento; a segunda, à intuição. Para McDowell, “só é possível dar lugar ao conteúdo empírico em nossa abordagem caso reconheçamos que pensamentos e intuições estão racionalmente conectados”¹²⁴. A experiência já está impregnada de conceitualidade, tornando possível o conhecimento racional do mundo sem recorrer a dados brutos ou a fundamentos pré-conceituais. A saída da oscilação está, para o autor, em uma concepção de experiência que a considere, por um lado, “como estados ou ocorrências passivas”, mas que reflita, por outro, as “capacidades conceituais – capacidades que pertencem à espontaneidade - operantes”¹²⁵. Seu lado passivo refere-se, nesse sentido, ao fato de não podermos escolher o conteúdo que a experiência irá nos apresentar. O lado ativo da experiência refere-se, por sua vez, à própria espontaneidade do entendimento, à capacidade que temos “de decidir se devemos ou não julgar que as coisas são tais como nossa experiência nos mostra que elas são. O modo como as coisas nos são dadas na experiência não é algo que esteja sob nosso controle”¹²⁶, mas cabe a nós decidir se aceitamos ou não aquilo que nos aparece.

Na sua interpretação do conceito kantiano de experiência, Ginsborg retoma essa dualidade entre receptividade e espontaneidade presente na leitura conceitualista de McDowell e propõe, como alternativa, uma abordagem diferente. Segundo ela, McDowell está certo ao “reconciliar os aspectos receptivos e espontâneos da experiência invocando, por um lado, a noção de julgamento no sentido de compromisso ou endosso e, por outro lado, a noção de um estado que se baseia em capacidades conceituais previamente possuídas”¹²⁷. O seu erro consiste, no entanto, em ter associado a receptividade da experiência com a ausência de juízo, e a espontaneidade com a presença de conceitos. Ginsborg rejeita a ideia de que a síntese realizada pelo entendimento, como apresentada por Kant, seja guiada por regras. Segundo ela, embora estejamos de fato conscientes, a atividade de síntese desempenhada pelo entendimento não pode ser determinada por nossa apreciação, nem por nossa compreensão das regras que governam de maneira *a priori* a nossa síntese. “O fato de sintetizarmos de acordo com um padrão em vez de

¹²⁴ MCDOWELL, *Mente e mundo*, 2005, p. 54.

¹²⁵ MCDOWELL, *Mente e mundo*, 2005, p. 60.

¹²⁶ MCDOWELL, *Mente e mundo*, 2005, pp. 47-48.

¹²⁷ GINSBORG, *Kant and the Problem of Experience*, 2006, p. 91, tradução nossa.

outro é uma função exclusiva de como somos afetados e de nossas disposições naturais para associar as impressões sensoriais correspondentes”¹²⁸. No ato de síntese, o sujeito é afetado por objetos da intuição que provocam, em sua mente, um conjunto de impressões provocadas anteriormente. No momento do ato, o sujeito não reconhece que a sua síntese se conforma aos objetos que lhe são dados, mas, ao invés disso, ele tem a “sensação de que está respondendo adequadamente às suas circunstâncias, ele está percebendo *eo ipso* o que lhe é dado”¹²⁹ na intuição. Para Ginsborg, essa sensação de que aquilo que é visto se adequa ao produto da síntese só é possível por meio de uma espécie de adequação normativa, por meio da qual o sujeito tem a sensação de que a síntese produzida pela imaginação é, de fato, correta. É esse compromisso normativo, “e não a dependência de conceitos como tais”, que Ginsborg considera que “Kant esteja sinalizando com sua afirmação de que a experiência “requer entendimento””¹³⁰. Afirmar o papel do entendimento na constituição da experiência é, portanto, interpretar a atividade de síntese como um resultado, ao mesmo tempo, das nossas disposições naturais e do compromisso normativo que permite a apreensão conceitual do mundo. Nas palavras de Ginsborg,

um sujeito com as mesmas disposições para associar suas representações, mas sem a sensação, ao atualizar essas disposições, de que está fazendo o que deve, estaria apenas manifestando uma capacidade de responder diferentemente a coisas *verdes* e a *cubos*. Mas, dada sua consciência de uma dimensão normativa para o que está fazendo, ela conta como aplicando os conceitos de verde e cubo ao que lhe é apresentado, mesmo que não possuísse esses conceitos antes da experiência em questão¹³¹.

Embora distintas, todas essas abordagens referem-se, em última instância, ao problema de como podemos conceber a experiência como um campo real e sensível que incorpora, ao mesmo tempo, as condições transcendentais do entendimento. Toda a tentativa de darmos uma resposta satisfatória ao verdadeiro problema da filosofia transcendental kantiana – *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?* – só poderá ser bem-sucedida, nesse sentido, se pudermos compreender satisfatoriamente a ideia de como a experiência requer o uso do entendimento e das formas puras da sensibilidade como condição *a priori* de possibilidade. Nas palavras de Hanna, “uma proposição é sintética *a priori* se e somente se é verdadeira unicamente em todos os mundos humanamente experienciáveis – ou, dito de outro modo, unicamente para todos os objetos do conhecimento experiencial”¹³². Assim como Ginsborg, Hanna também relativiza o

¹²⁸ GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 95, tradução nossa.

¹²⁹ GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 96, tradução nossa.

¹³⁰ GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 97, tradução nossa.

¹³¹ GINSBORG, Kant and the Problem of Experience, 2006, p. 97, tradução nossa.

¹³² HANNA, Robert. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Tradução Leila Souza Mendes. São Leopoldo:

conceitualismo de McDowell, para quem o conceitual é “indelimitado”, “recusa[ndo-se] a localizar a realidade perceptível fora da esfera conceitual”.¹³³ Enquanto Ginsborg sustenta que Kant admite que há percepções sensoriais “não-sintetizadas”, i.e., não subsumidas a conceitos, e que, todavia, causam em nós certas associações regulares automáticas (que podemos revisar a partir da posse de conceitos relevantes, que prescrevem normativamente como julgar o material da intuição), Hanna admite também a diferença entre um “mundo da experiência” (composto por fenômenos conceitualmente determinados, formados pela colaboração de intuição e entendimento) e um “mundo sensível” (mais amplo, formado por aparecimentos indeterminados, exteriores à conceitualidade). Assim, diferentemente de McDowell, para quem o dito de Kant de que conceitos sem intuições são vazios e intuições sem conceitos são cegas implica na *inexistência* de conceitos sem intuições e de intuições sem conceitos, Hanna sustenta que Kant admite tanto a existência de uns quanto de outros – apenas ressaltando que nenhum deles pode legitimamente ser chamado de “experiência”. Se o objetivo de Kant na primeira *Crítica* é demarcar os “limites da experiência possível”¹³⁴, isso não significa que apenas aquilo que merece o nome de experiência é que pode ser visado ou intencionado pela consciência. Hanna distingue que a noção kantiana de experiência possível se refere ao mundo fenomênico, “incluindo nossos eus empíricos, apenas na medida em que é conceitualmente acessível a animais discursivos e também explicável pela ciência natural mecanicista (por exemplo, a newtoniana) e por seu ‘conhecimento científico’ ou *Wissen* orientado por teorias”. Da experiência possível está, portanto, excluído o mundo sensível das aparências mais amplo em “termos espaço-temporais, categoricamente irrestrito, real e não real, que é acessível de modo não conceitual aos cognoscitivos humanos racionais enquanto seres sensíveis, assim como a bebês e animais”¹³⁵. Assim, por meio de nossa intuição sensível interna e externa “cega”, sem conceitos, não deixaríamos de ter acesso a um mundo sensível “independentemente do e anterior ao mundo da experiência, portanto para sempre abaixo e além do radar cognitivo da ciência natural mecanicista”¹³⁶.

Mesmo que fique em aberto, nos limites deste trabalho, a questão se Kant admite ou não que a consciência pode visar o não-conceitual (ou seja, se um objeto pode já ganhar a forma de objeto no tempo e no espaço sem o concurso do entendimento), pode-se assumir, seguindo o próprio filósofo, que a experiência é, em Kant, limitada. Dela estão excluídos aquilo que, para

Editora Unisinos, 2004, p. 354.

¹³³ MCDOWELL, *Mente e Mundo*, 2005, p. 63.

¹³⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, A XIV, p. 6.

¹³⁵ HANNA, *Experience (Erfahrung)*, 2021, p. 185.

¹³⁶ HANNA, *Experience (Erfahrung)*, 2021, p. 186.

falar com Hanna, se encontra “abaixo” (*beneath*), ou seja, as intuições sem conceito, sensações privadas, alucinações indeterminadas, transes, vivências alteradas de consciência, místicas, sonhos ou o que quer que seja intencionado sem poder ascender à linguagem; e o que se encontra “além” (*beyond*), a saber, os conceitos sem intuições, as ideias metafísicas às quais a razão chega quando especula sem a coerção da intuição sensível.

CAPÍTULO II

HEGEL E O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA

2. HEGEL E O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA

2.1. Introdução

Refletindo sobre os desdobramentos dessa concepção moderna de experiência, Hegel expõe, em sua introdução à *Fenomenologia do espírito*, de 1807, as contradições e consequências dessa teoria para o conhecimento da verdade. Sua crítica parte de um retorno ao ponto de vista que ele chama de consciência natural¹³⁷, “um ponto de vista que”, segundo Hyppolite, “era aquele de Kant e de Fichte”¹³⁸. Esse ponto de vista consiste em uma determinação prévia sobre o conhecer, uma espécie de teoria do conhecimento que busca articular, de maneira transcendental, a subjetividade e a realidade objetiva. Fixado no horizonte de determinação da subjetividade, esse ponto de vista transformou-se, para Hegel, em uma representação natural, segundo a qual, “a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma - ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade -, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer”¹³⁹. A partir dessa “nítida linha divisória”¹⁴⁰ entre filosofia e absoluto, sujeito e objeto, fenômeno e coisa-em-si, o conhecer torna-se, com Kant, a explicitação plena da função da subjetividade, o processo de mediação e constituição do dado recebido como objeto do conhecimento¹⁴¹. É retomando criticamente esse princípio de não-identidade¹⁴² infinito

¹³⁷ O termo “consciência natural” surge pela primeira vez no § 77 (ou § 5) da Introdução. Descrita como o ponto de partida do caminho que abre passagem rumo ao saber absoluto, ela equivale à “fonte e repositório de um saber natural que se distingue do saber real. Dito de outra maneira: a consciência natural é, potencialmente, portadora de toda e qualquer posição de conhecimento que identifique ‘verdade’ e ‘imediaticidade’” (NOBRE, *Como nasce o novo*, 2018, p. 154). Como veremos adiante, nessa relação do sujeito com o objeto, tal como a consciência natural a apreende, “o objecto é determinante, activo, affectante, o sujeito é receptivo, passivo, escravo. Esta relação produz a ilusão do ser-em-si do objecto” (HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução José Gonçalves Belo. 2.ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 73).

¹³⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 23. É Kant, como nos diz Manfredo Araújo de Oliveira quem vai “distinguir o plano do fato e de sua possibilitação, de tal modo que toda sua filosofia é um esforço de articulação racional do plano de possibilitação da experiência dos fatos, a tematização dos princípios de mediação da experiência humana” (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Editora Loyola, 1995, p. 31). No que diz respeito a Fichte, por sua vez, “na parte de sua *Wissenschaftslehre* da qual ele queria fazer uma ‘história pragmática do espírito humano’ - e que se denomina dedução da representação -, encontra-se um primeiro modelo do que será a *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Nessa dedução da representação, Fichte se propõe, com efeito, a conduzir a consciência comum do saber sensível imediato ao conhecimento de si filosófico. O que o filósofo atingira, por sua reflexão e na primeira parte da doutrina da ciência, deve ser reencontrado pela própria consciência em seu desenvolvimento” (HYPOLITE, *Gênese e estrutura*, 1999, pp. 24-25).

¹³⁹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 73, p. 69.

¹⁴⁰ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 73, p. 69.

¹⁴¹ OLIVEIRA, 1995.

¹⁴² Além do problema da não identidade entre fenômeno e coisa em si, as dificuldades encontradas por essa “representação natural” também podem ser sintetizadas no problema da circularidade da justificação do conhecimento: se só é possível conhecer após conhecer as condições de possibilidade da experiência (entendida como conhecimento rigoroso), quais são, por sua vez, as condições de possibilidade do conhecimento das

presente na virada copernicana de Kant, que Hegel apresenta o caminho de superação da diferença entre o absoluto e o seu conhecer. Esse caminho é, segundo ele, “a história detalhada da formação para a ciência da própria consciência”¹⁴³, a transformação da filosofia em saber efetivo, em ciência do absoluto. Descrito nos termos de um “romance de formação”¹⁴⁴, esse caminho contém o momento de negação do saber da consciência, a forma determinada através da qual a consciência realiza a sua passagem e transição para uma nova figura. Como Hegel procura demonstrar, essa transição de uma figura a outra resulta da necessidade – progressiva e sistemática – do próprio processo e da concatenação de suas figuras. Cada representação tomada como um saber real, ou seja, cada etapa dessa série de figuras que compõem o caminho de formação da consciência natural, tem para ela uma significação aparentemente negativa, pois agora a consciência, estruturalmente dúplice e reflexiva, torna-se critério para si mesma, para aferição de sua própria verdade ou inverdade¹⁴⁵.

Essa apresentação da consciência natural em sua inverdade não se trata, contudo, de um movimento meramente negativo, vazio e indeterminado. Mais que isso, essa negação do saber da consciência natural se apresenta como o ponto de passagem da consciência de uma figura à outra. Ela é, para Hegel, uma “negação determinada”, o motor da progressão da consciência em direção à série completa das suas figuras. De acordo com ele,

o cepticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente - e que novo seja esse - para jogá-lo no abismo vazio. Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é - como negação *determinada* -, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completas das figuras, o processo se produz por si mesmo¹⁴⁶.

Essa passagem de uma figura à outra só revela todo o seu alcance crítico quando situada no que Roderick Chisholm chamou de “problema do critério”¹⁴⁷, o dilema, já formulado por Sexto Empírico a partir dos tropos de Agripa, segundo o qual toda demonstração pressupõe um critério de verdade, e todo critério, para ser legítimo, precisaria ele mesmo ser demonstrado, gerando, assim, um regresso ao infinito, uma petição de princípio ou uma hipótese arbitrária. Como observa Ediovani Gaboardi, é justamente esse dilema que Hegel identifica na

condições de possibilidade, e como, portanto, conhecê-las?

¹⁴³ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 78, p. 73.

¹⁴⁴ HYPPOLITE, *Gênese e estrutura*, 1999, p. 27.

¹⁴⁵ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, §§ 84-85, pp. 76-77.

¹⁴⁶ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 79, p. 74.

¹⁴⁷ CHISHOLM, Roderick apud GABOARDI, Ediovani. A resposta hegeliana ao problema do critério. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 24, n. 2, dezembro, 2019, p. 72.

investigação transcendental kantiana: ao pretender fundamentar o conhecimento mediante uma “metaepistemologia” que determinasse previamente a natureza e os limites das faculdades cognitivas, a *Crítica da razão pura* pressuporia, ela mesma, um conceito de conhecimento não demonstrado, incorrendo, assim, no mesmo trilema cético que pretendia superar. Para Hegel, a tentativa kantiana de resolver o problema do critério por meio de uma revolução no modo de pensar deslocaria o problema do critério para outro registro (as regras da produção do conhecimento), mas não o resolveria¹⁴⁸.

É contra esse pano de fundo que se deve compreender o “ceticismo que se consuma a si mesmo” (*der sich vollbringende Skeptizismus*), a que Hegel se refere no §78 da Introdução. Diferentemente do ceticismo cartesiano, que suspende o juízo mantendo fixos certos pressupostos fundamentais, e diferentemente também do ceticismo pirrônico antigo, que expõe o regresso sem nunca produzir um resultado determinado, o ceticismo hegeliano não exige, como condição de legitimidade, um critério externo e previamente justificado. Em vez disso, cada figura da consciência contém em si mesma os pressupostos epistemológicos que funcionam reciprocamente como critérios um do outro: a certeza e a verdade. A consciência é avaliada, assim, não à luz de um padrão que lhe seria estranho, mas mediante a comparação entre o que ela mesma pressupõe conhecer e o que, em sua própria *experiência*, se revela verdadeiro. Quando essa comparação produz contradição, o resultado não é o vazio cético, mas precisamente a “negação determinada” que dá origem à figura seguinte. É esse mecanismo, e não a simples recusa de uma teoria do conhecimento prévia, que permite a Hegel escapar ao problema do critério sem, contudo, abandonar a exigência crítica que herda de Kant: a exigência de exame torna-se imanente ao próprio conteúdo examinado, em vez de externa a ele.

Ao tornar-se, assim, o seu próprio conceito, é a consciência mesma que se move rumo ao saber absoluto. É esse movimento que a consciência realiza em si mesma, em seu saber e em seu objeto, que Hegel irá chamar no início do § 86, da *Fenomenologia*, de *experiência*, caracterizando-a como um “movimento dialético”. Segundo ele, desse movimento “surge o novo objeto verdadeiro para a consciência”¹⁴⁹, o resultado da *experiência* realizada sobre o seu objeto anterior. Em sua *experiência*, como afirma Hyppolite, “a consciência vê desaparecer aquilo que até então tomava como Verdadeiro e o em-si, mas ao mesmo tempo vê aparecer, como se fosse uma coisa nova, encontrada, um objeto diferente”¹⁵⁰. Esse novo objeto não é, desse modo, um objeto radicalmente heterogêneo, um outro absolutamente oposto ao anterior.

¹⁴⁸ GABOARDI, A resposta hegeliana ao problema do critério, 2019, p. 74 ss.

¹⁴⁹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 86, p. 77.

¹⁵⁰ HYPOLITE, *Gênese e estrutura*, 1999, p. 40.

Ele se apresenta, em vez disso, em parte como a sua continuidade, o objeto que foi transformado em saber por meio da experiência. É a partir, portanto, de um conceito novo de experiência, caracterizada como dinâmica e dialética, que Hegel procura solucionar, em sua “ciência da experiência da consciência”¹⁵¹, os problemas herdados da filosofia de Kant e de seus sucessores.

Apresentada em seu vir-a-ser, essa ciência, como quer Hegel, é a ciência do absoluto, a “auto-apreensão da consciência nas suas transformações a partir da apreensão das transformações do objecto da mesma consciência”¹⁵². Sendo a *Fenomenologia*, portanto, um “estudo das experiências da consciência”¹⁵³, a sua origem é a certeza imediata (o dado) transformada pelo ponto de vista da consciência. Nela, Hegel não deduz nada do sujeito, nem do objeto, mas “limita-se, rigorosamente, ao que o sujeito ‘experimenta’, ao que lhe é dado, e tal como neste dar-se se apresenta a si mesmo”¹⁵⁴. Como teoria do fenômeno, a *Fenomenologia* é a exposição do movimento dialético das experiências que conduzem a consciência da certeza sensível até o saber absoluto. No seu desenvolvimento, a consciência, “por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade”¹⁵⁵. A experiência, nesse sentido, consiste, como nota Müller, no “movimento pelo qual a consciência converte o seu objeto *num objeto para si própria*. Será o movimento pelo qual o apreende como *objeto*, pelo qual apreende o seu primeiro em-si como um em-si-para-ela”¹⁵⁶. Esse novo objeto que surge para a consciência é o resultado da passagem do primeiro em si para o segundo “em-si-para-a-consciência”. Neste movimento, a consciência “se dobra sobre si mesma” e apreende “a própria gênese intencional do objeto, isto é, a própria intencionalidade exercida (noética) enquanto constitutiva do objeto”¹⁵⁷. Essa conversão (*Umkehrung*), ou reflexão da consciência, constitui, para Müller, a negação do ser-em-si do primeiro objeto através da tematização do saber que a própria consciência tinha desse objeto. No interior desse “movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em saber como em seu objeto”¹⁵⁸, surge para a consciência um

¹⁵¹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2017, § 88, p. 79. Esse seria, segundo Ludwig Siep (2015, p. 63), o título original com o qual Hegel planejava publicar a *Fenomenologia*. Esse título ao qual Siep se refere foi, ainda, substituído por um outro, chamado por Hegel de “Ciência da fenomenologia do espírito”. Após muitas idas e vindas, somente em 1832, após a morte de Hegel, sua obra seria reeditada com o título final de *Fenomenologia do espírito*.

¹⁵² HARTMANN, *A filosofia do Idealismo Alemão*, 1983, p. 372.

¹⁵³ HYPPOLITE, *Gênese e estrutura*, 1999, p. 28.

¹⁵⁴ HARTMANN, *A filosofia do Idealismo Alemão*, 1983, p. 373.

¹⁵⁵ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 85, p. 77.

¹⁵⁶ MÜLLER, Marcos L. A experiência, caminho para a verdade? O conceito de experiência na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. In: *Ensaaios filosóficos I: entre Marx e Hegel*. Campinas: Editora Phi, 2024, p. 119.

¹⁵⁷ MÜLLER, A experiência, caminho para a verdade?, 2024, p. 120.

¹⁵⁸ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 86, p. 77.

novo objeto. “Esse novo objeto contém o aniquilamento [nadidade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele”¹⁵⁹. Em sua reflexão, a consciência descobre a sua intencionalidade como constitutiva do seu objeto visado, levando-a a *experimental* aquilo que ela antes visava como um em-si, como um em-si-para-a-consciência. Nessa inadequação entre aquilo que é *visado* e aquilo que é *experimentado*, a consciência ultrapassa a si mesma até alcançar o saber absoluto no momento da sua identidade. Esse contínuo movimento dialético da consciência de ultrapassar-se a si mesmo e retornar a si através da negação desse outro, é o que possibilita Hegel apresentar, como será desenvolvido a seguir, “a manifestação do saber que aparece, a experiência dialética da consciência, e a própria exposição (a Fenomenologia) da experiência e do saber que aparece”¹⁶⁰.

2.2. Experiência e dialética

Na primeira parte (§§ 26-78) do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, de 1830, Hegel apresenta as três posições histórico-filosóficas do pensamento a respeito da objetividade em sua conexão dialética. “Sem ter ainda a consciência da oposição do pensar em si e contra si mesmo”, a primeira posição “contém a *crença* de que mediante a reflexão é *conhecida a verdade*”¹⁶¹. Na sua forma mais bem determinada, essa crença consiste, para Hegel, na *antiga metafísica*, ainda presente em seu tempo na forma da “*simples visão-do-entendimento* sobre os objetos-da-razão”¹⁶². Essa *antiga metafísica* pressupunha “a crença ingênua, em geral, de que o pensar captava o *Em-si* das coisas, de que as coisas só são o que são verdadeiramente, enquanto pensadas”¹⁶³. Presa à finitude de suas determinações fixas de pensamento, essa *velha metafísica* não pôde ultrapassar o modo de pensar do entendimento, apreendendo “os objetos-da-razão em determinações-do-entendimento abstratas e finitas; fazendo, assim, da identidade abstrata, seu princípio”¹⁶⁴.

A passagem da primeira para a segunda posição ocorre, assim, pela necessidade, por um

¹⁵⁹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 86, p. 78.

¹⁶⁰ MÜLLER, A experiência, caminho para a verdade?, 2024, p. 124.

¹⁶¹ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). Vol. 1: a ciência da lógica. Tradução Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, § 26, p. 89.

¹⁶² HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 27, p. 90.

¹⁶³ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 28, p. 90.

¹⁶⁴ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 36, p. 101. Segundo Asmuth, “Hegel critica esta abstração, porque ela – se seguirmos Hegel – se encontra sob o domínio prévio de uma identidade vazia, que é constituída a partir da relação de determinações do pensamento, determinações que possuem uma falta fundamental: falta-lhes conteúdo concreto” (ASMUTH, Christoph. O empirismo e a filosofia crítica de Kant: “Segunda posição do pensamento para a objetividade” no “Conceito preliminar” enciclopédico da lógica especulativa. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 13, n. 21, setembro, 2016, pp. 3-4).

lado, de um “conteúdo concreto” capaz de se distinguir das teorias abstratas do entendimento e, por outro, de um “ponto de apoio firme” por meio do qual tudo possa ser provado no terreno das determinações finitas da própria experiência. Diferente da *velha metafísica*, cujo pensar “do entendimento é limitado à forma do abstratamente universal, e não é capaz de progredir até a particularização desse universal”¹⁶⁵, o *empirismo*, “em lugar de procurar o verdadeiro no pensamento mesmo, vai buscá-lo na *experiência*, no [que está] presente exterior e interiormente”¹⁶⁶. No *empirismo*, a verdade é recolhida na certeza da imediatidade e existe para a percepção sob a forma de proposições universais. Nele, “o conhecer empírico tem o firme ponto-de-apoio, segundo o lado *subjetivo*, no fato de que a consciência possui na percepção sua *própria e imediata presença e certeza*”¹⁶⁷. O *empirismo* toma a determinação finita como o seu ponto de apoio e encontra na realidade efetiva da experiência o *em si* verdadeiro, o objeto da percepção de um sujeito que se sabe ativamente na sua atividade de conhecer. De acordo com Adorno, “nas escolas que, na tradição de Hume, utilizam enfaticamente o conceito de experiência, o verdadeiro critério da experiência é o caráter da imediatez, e, mais precisamente, a imediatez em relação ao sujeito”¹⁶⁸. Na posição empirista, experiência significa, nesse sentido, “aquilo que existe imediatamente, o que é dado imediatamente, de certo modo purificado do ingrediente do pensamento e que seria por isso indubitável”¹⁶⁹.

Em sua *análise*, o *empirismo* decompõe o conteúdo diverso das determinações concretas da experiência, separando-as umas das outras por meio de suas diferenças. Essa *análise* é, para Hegel, “a progressão da imediatez da percepção até o pensamento, enquanto as determinações que, em si, o objeto analisado contém reunidas recebem por serem separadas a forma da universalidade”¹⁷⁰. Nessa progressão, o *empirismo* transforma, assim, o seu conteúdo concreto, singular e transitório, em uma abstração universal e permanente. Ele se engana “em não saber que em tudo, ele mesmo, assim inclui e pratica metafísica [usando] essas categorias, e suas ligações, de uma maneira completamente acrítica e inconsciente”¹⁷¹. Nesse movimento, o simples observar de um imediato particular está sempre mediado por (generalizações) universais, de modo que as diferenças estabelecidas entre os objetos finitos da percepção são apenas determinações abstratas. Segundo Hegel,

¹⁶⁵ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 37, p. 103.

¹⁶⁶ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 37, p. 102.

¹⁶⁷ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 38, p. 103.

¹⁶⁸ ADORNO, Theodor W. Conteúdo da experiência. In: *Três estudos sobre Hegel*. Tradução Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 137.

¹⁶⁹ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 138.

¹⁷⁰ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 38, p. 105.

¹⁷¹ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 38, p. 104.

a empiria fornece bastantes percepções de mudanças *que-se-sucedem* [no tempo] e de objetos *que-se-situam-ao-lado-uns-dos-outros* [no espaço]; mas não uma conexão *necessária*. Ora, como a percepção deve constituir o fundamento do que conta por verdade, aparece a universalidade e a necessidade de algo *injustificado*, como uma contingência subjetiva, um simples hábito cujo conteúdo pode ser constituído de um modo ou de outro¹⁷².

Como Hegel procura demonstrar, o princípio empirista de experiência contém, assim, “a determinação infinitamente importante de que, para admitir e ter por verdadeiro um conteúdo, o homem mesmo deve estar ali; mais precisamente, [a determinação] de encontrar tal conteúdo em unidade com a certeza de si mesmo, e associado a ela”¹⁷³. Essas filosofias empiristas são, para Hegel, *ciências empíricas*¹⁷⁴ e visam, como fim, formular leis e proposições universais. Nessas ciências, o universal (as leis e os gêneros) não está ligado ao particular, “mas ambos são um para o outro exteriores e contingentes; como também as particularidades unidas são, para si, reciprocamente exteriores e contingentes”¹⁷⁵. Em sua crítica da razão, Kant compartilha, segundo Hegel, essa concepção empirista de experiência. Ele a admite, como ponto de partida, como o único terreno do conhecimento dos fenômenos, fundamentando-a na síntese das intuições sensíveis por meio da atividade espontânea do *entendimento*. Considerada em sua forma mais bem elaborada sob a figura da filosofia kantiana, a *filosofia crítica*, ao contrário da *velha metafísica*, que considerava as suas próprias determinações como pré-existentes, assumiu por tarefa examinar, antes mesmo de conhecer o mundo e as essências das coisas, “em que medida, de modo geral, as formas do pensar são capazes de proporcionar o conhecimento da verdade”¹⁷⁶.

Se tal exame deve ser entendido como o verdadeiro tribunal para todas as controvérsias da razão, então é preciso, segundo Repa, “dar mais uma volta no parafuso e perguntar sobre as suposições do exame”¹⁷⁷ e introduzir, como defende Hegel, “uma desconfiança nessa

¹⁷² HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 39, pp. 106-107.

¹⁷³ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 7, pp. 46-47.

¹⁷⁴ Hegel refere-se, em especial, à Newton e ao jurista e teólogo holandês Hugo Grotius. Segundo ele, “a física de Newton se denominou filosofia natural, enquanto por exemplo Hugo Grotius, por meio da confrontação das atitudes históricas dos povos, uns em relação aos outros, e com o apoio de um raciocínio ordinário, estabeleceu princípios gerais, numa teoria que pode chamar-se filosofia do direito público externo” (HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 7, p. 47). De acordo com Orsini, a ciência newtoniana da natureza e a reforma luterana compartilham “o princípio pelo qual o ser humano não pode mais reconhecer a autoridade de nenhuma verdade, a não ser que o conteúdo da verdade seja vivenciado como uma certeza, como uma experiência na qual o ser humano deve estar envolvido, subjetivamente presente com sua inteligência e seu coração” (ORSINI, Federico. O conceito hegeliano de experiência filosófica. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 13, n. 22, setembro, 2016, p. 57).

¹⁷⁵ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 9, p. 49.

¹⁷⁶ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 41, p. 109.

¹⁷⁷ REPA, Luiz. A essência da crítica: sobre o limiar da crítica imanente em Hegel. *Discurso*, v. 49, n. 2,

desconfiança”¹⁷⁸. Como o escolástico que quer aprender a nadar sem entrar na água, esse exame da faculdade do conhecer não é uma investigação separada do conhecer, mas já constitui, ao contrário, um conhecimento que reúne, como objetos desse conhecer, as formas do pensar e a sua própria crítica. Nesse exame, “as formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar elas mesmas seu limite e mostrar sua falha”¹⁷⁹. Para Hegel, o exame kantiano dessas determinações de pensamento não as considera em si e para si, mas as toma do ponto de vista da subjetividade, como produtos da atividade espontânea do *entendimento*. Diferentemente de Fichte, que, em sua filosofia, teve o “profundo mérito de ter lembrado que as *determinações-de-pensamento* têm de ser mostradas em sua necessidade, que elas são essencialmente a *deduzir*”¹⁸⁰, Kant não foi capaz, como sustenta Hegel, de demonstrar essas determinações como condições *a priori* da possibilidade de conhecimento dos objetos da experiência.

A proposta kantiana de *dedução transcendental* das formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e dos conceitos puros do entendimento (as categorias) é apresentada no capítulo II da *Analítica dos conceitos*, na segunda edição da *Crítica da razão pura*, em passos complementares. No primeiro passo dessa *dedução*, Kant enuncia, na *dedução metafísica* das tábuas dos juízos e das categorias, a origem *a priori* dos conceitos puros do entendimento e o seu vínculo com as formas lógicas do juízo. Segundo ele, “a mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*”¹⁸¹. Essa identidade entre a ligação presente nos juízos e aquela presente nas categorias tem por fundamento a *unidade sintética originária da apercepção* (o *eu penso*) que é a fonte e condição de possibilidade de toda síntese de representações do entendimento. Essa unidade, também chamada por Kant de “apercepção pura” ou “apercepção originária”, é aquela “autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra”¹⁸². A unidade dessas representações pertence, para Kant, à

dezembro, 2019, p. 274.

¹⁷⁸ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 74, p. 70.

¹⁷⁹ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 41, p. 109.

¹⁸⁰ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 42, p. 111. Ao contrário de Kant, que só estabelece de maneira formal que o pensar se determina a partir de si mesmo, “a filosofia de Fichte faz do Eu o ponto de partida do desenvolvimento filosófico, e as categorias devem produzir-se como o resultado da atividade do Eu. [...] Por conseguinte, Fichte também fica parado no resultado da filosofia kantiana, de que só pode conhecer o finito; ao passo que o infinito ultrapassa o pensar. O que se chama em Kant ‘a coisa-em-si’ é em Fichte o choque de fora, esse abstrato de um Outro que o Eu, que não tem outra determinação a não ser o negativo ou do não-Eu em geral” (HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 60, pp. 137-138).

¹⁸¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B104-105, p. 110.

¹⁸² KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B132, p. 132.

“unidade transcendental da autoconsciência”, através da qual posso chamar todas essas representações que me são dadas na intuição de “*minhas representações*”¹⁸³. “Só porque posso”, nesse sentido, “ligar *numa consciência* um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*”¹⁸⁴. Essa *unidade analítica da apercepção*, apresentada por Kant, constitui, para Hegel, a “*identidade originária do Eu no pensar*”¹⁸⁵: o Eu “originariamente idêntico, uno consigo mesmo e absolutamente Essente junto-de-si”¹⁸⁶. Essa consciência, idêntica consigo mesma e em si mesma infinita, reúne em si, sob a forma da unidade absoluta, o multiforme do sentir e do intuir. Nesse *idealismo subjetivo*¹⁸⁷ de Kant, conforme caracterizado por Hegel, o Eu fornece, assim, a *forma* e a *matéria* do conhecimento: “a forma enquanto [sujeito] que pensa, e matéria enquanto [sujeito] que sente”¹⁸⁸.

Consideradas, nesse sentido, apenas do ponto de vista da relação opositiva entre as formas abstratas da subjetividade e da objetividade, as *categorias* kantianas “são condicionadas pela matéria dada, são para si vazias e têm sua aplicação e emprego unicamente na experiência”¹⁸⁹. Fiel ao ponto de vista de que “as coisas, sobre as quais sabemos, são somente fenômenos *para nós*; e seu *Em-si* para nós permanece um além que nos é inacessível”¹⁹⁰, a filosofia crítica transformou, como indica Hegel, o dogmatismo da *velha metafísica* em um idealismo subjetivo no qual persistem, subsumidas, as mesmas determinações finitas do entendimento. Segundo Kant, “o que forma o conteúdo de nossa consciência é algo *somente* nosso, somente posto por *nós*”, de modo que as “coisas sobre as quais sabemos imediatamente, são simples fenômenos, não apenas *para nós*, mas *em si*, e que a determinação própria das coisas, [que são] por isso finitas, é ter o fundamento de seu ser não em si mesmas”¹⁹¹, mas na ideia divina universal, ou, como Hegel chamou, na *Fenomenologia do espírito*, no saber

¹⁸³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B134, p. 133.

¹⁸⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1989, B133, pp. 132-133.

¹⁸⁵ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 42, p. 111.

¹⁸⁶ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 42, p. 112.

¹⁸⁷ Segundo Hegel, “a filosofia kantiana tem o mérito de ser idealismo, na medida em que demonstra que nem o conceito por si mesmo nem a intuição por si mesma são algo, que a intuição por si é cega e o conceito por si vazio, e que a identidade finita de ambos na consciência, que se chama experiência, de igual modo tampouco é um conhecimento razoável. Mas na medida em que a filosofia kantiana explica esse conhecimento finito como o único possível, e para o essente em si, para o positivo, faz justamente desse lado negativo, puramente idealístico, ou novamente, faz justamente desse conceito vazio razão absoluta, tanto teórica quanto prática, ela recai na finitude e subjetividade absolutas; toda a tarefa e conteúdo dessa filosofia não é o conhecimento do absoluto, mas o conhecimento dessa subjetividade ou uma crítica da faculdade de conhecer” (HEGEL, *Fé e saber*, 2007, pp. 36-37).

¹⁸⁸ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 42, p. 113.

¹⁸⁹ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 43, p. 114.

¹⁹⁰ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 45, p. 116.

¹⁹¹ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 45, p. 116.

absoluto. A filosofia, ou o *pensamento especulativo*, é o saber que se ocupa desse conhecimento *universal e necessário*, mergulhada “no mar das singularidades empíricas” e “na desordem aparente da multidão infinita do contingente”¹⁹². Essa *filosofia especulativa* nasce da posição originária do próprio pensamento e reúne, em seu desenvolvimento, as determinações subjetivas e objetivas do pensar e do ser. Seu conteúdo é, para Hegel, a própria *efetividade* produzida no âmbito do espírito e constituída “em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência”¹⁹³. Essa efetividade é a unidade da essência e do fenômeno¹⁹⁴ e a experiência é a consciência mais próxima desse conteúdo:

é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido — e produzindo-se — no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade. Chamamos *experiência* a consciência mais próxima desse conteúdo¹⁹⁵.

Como enfatiza Hegel, o mérito de Kant não está, por conseguinte, apenas no “fato de que ele pôs as formas, que são expressas nas categorias, na faculdade humana de conhecimento como o mourão de uma finitude absoluta”¹⁹⁶, mas no fato de ele ter colocado “o começo da ideia da razão”¹⁹⁷ no interior do próprio entendimento finito. A crítica de Hegel à filosofia kantiana consiste, nesse sentido, no fato de Kant não ter instituído o “princípio da *independência da razão*, de sua absoluta autonomia em si mesma”¹⁹⁸, como o fundamento universal da filosofia, permanecendo preso aos limites da reflexão finita. Embora Kant tenha elevado a razão acima da identidade relativa do entendimento, ele a apreendeu “apenas do seu lado negativo, como superando a reflexão”¹⁹⁹, restringindo sua atividade à unificação e ordenação do entendimento e de seus juízos, recusando-lhe, assim, a capacidade de conhecer positivamente o absoluto, entendido por Hegel como “a autoapresentação e a autorreprodução da razão graças ao conhecimento especulativo que ela adquire de si mesma no ‘pensamento livre’, i. é, no processo pelo qual o puro pensamento se determina a si mesmo”²⁰⁰. Conforme

¹⁹² HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 7, p. 46.

¹⁹³ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 6, p. 44.

¹⁹⁴ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução Marcos Lutz-Müller. São Paulo: Editora 34, 2022, p. 139, nota 28.

¹⁹⁵ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 6, p. 44.

¹⁹⁶ HEGEL, *Fé e saber*, 2007, p. 50. Na *Enciclopédia*, Hegel afirma, de maneira semelhante, que “deve-se à filosofia crítica o grande mérito negativo de ter feito vigorar a convicção de que as determinações-do-entendimento pertencem à finitude, e que o conhecimento, que se move no interior delas, não alcança a verdade” (HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 60, p. 137).

¹⁹⁷ HEGEL, *Fé e saber*, 2007, p. 50.

¹⁹⁸ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 1, 1995, § 60, p. 136.

¹⁹⁹ HEGEL, *Fé e saber*, 2007, p. 54.

²⁰⁰ MÜLLER, Marcos L. O Idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização

anunciado já em 1801, no escrito sobre a *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, Hegel separa o espírito da filosofia kantiana de sua letra²⁰¹, reconhecendo, na “dedução das formas do entendimento [...], de modo mais determinado, o princípio da especulação, a saber, a identidade do sujeito e do objeto”²⁰². É a partir precisamente desse princípio especulativo que Hegel pode realizar a sua crítica à modernidade filosófica e, em especial, às filosofias da reflexão, expondo as “cisões e oposições rígidas entre sensibilidade e razão, natureza e espírito, finito e infinito” não como separações absolutas, mas “como produto e como processo de restauração”²⁰³ dessa unidade originária.

Para ultrapassar essas cisões e se elevar à especulação filosófica, a razão deverá encontrar a si mesma nessas formas finitas da consciência, libertando-se das suas formas limitadas de representação e construindo para si uma nova figura com os materiais do seu próprio tempo. Considerada, assim, à luz do projeto filosófico da modernidade, a tarefa da filosofia não consiste apenas em criticar as cisões e oposições da racionalidade formal, “mas igualmente, reconhecê-las, em sua negatividade, como constitutivas do presente e, assim, concebê-las enquanto atuantes no próprio absoluto que a razão é para si mesma”²⁰⁴. Nos parágrafos 7 e 8 da Introdução da *Enciclopédia*, Hegel eleva a noção de experiência à condição de *princípio sistemático*, compreendendo-a não apenas como o movimento fenomenológico da consciência natural como descrito na *Fenomenologia*, mas como determinação fundamental do próprio pensamento moderno em sua posição perante a objetividade. Ali, Hegel estabelece que “o princípio da experiência contém a determinação infinitamente importante de que, para admitir e ter por verdadeiro um conteúdo, o homem mesmo deve estar ali”²⁰⁵, isto é, não apenas sua intuição sensível, mas sua consciência enquanto espírito. Este princípio, nota Hegel, é “o mesmo que chamamos fé, saber imediato”, revelação tanto no exterior quanto no interior próprio do homem²⁰⁶.

Essa formulação destitui a experiência de seu caráter meramente receptivo, tal como a tradição empirista o concebera, desde Hume. Indo além, Hegel inverte a famosa máxima escolástica atribuída falsamente a Aristóteles. Onde o senso comum filosófico afirma “*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*” (não há nada no pensamento que antes não tenha estado

dessa modernidade? *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, nº 3, dezembro, 2005, p. 4.

²⁰¹ HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003, p. 29.

²⁰² HEGEL, *Diferença*, 2003, p. 30.

²⁰³ REPA, A essência da crítica, 2019, p. 276.

²⁰⁴ MÜLLER, O Idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica, 2005, p. 2.

²⁰⁵ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 7, p. 46.

²⁰⁶ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 7, p. 47.

nos sentidos, na experiência), Hegel profere a ideia recíproca: “*nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*” (não há nada nos sentidos ou na experiência que antes não tenha estado no pensamento)²⁰⁷. Isso não significa negar a proposição original, mas reorganizá-la na ordem das razões: é verdade que todo pensamento passa pela experiência sensível, mas é igualmente verdadeiro e fundamental que o próprio *nous*, o espírito, é a causa do mundo, e que um sentimento jurídico, ético-religioso, embora seja sentimento e, portanto, experiência, “tem sua raiz e sua sede só no pensamento”²⁰⁸. Nesta inversão reside a distância precisa entre Hegel e o empirismo que ele critica na *Enciclopédia*. As “ciências empíricas”, como ele as chama, possuem seu mérito enquanto visam a leis, proposições universais, extraindo o necessário da multidão do contingente. Mas elas não atingem aquilo que se apresenta como essencialmente infinito (liberdade, espírito, Deus) porque esses objetos “se apresentam de imediato, segundo seu conteúdo, como infinitos”²⁰⁹ e não podem, portanto, ser encontrados no terreno da experiência sensível apenas. Aqui se marca, novamente, o limite da revolução kantiana no modo de pensar: ao restringir a razão ao campo dos fenômenos e aos objetos de uma experiência possível, Kant toma por base essa definição limitada de experiência que Hegel recusa. Para Hegel, experiência não é nunca meramente sensível; ela é mediada essencialmente pelo pensamento desde seu primeiro momento. E inversamente, o pensamento especulativo não é pura especulação destacada do mundo, mas está fundado, como Hegel dirá, no conteúdo que é a própria realidade efetiva, a qual a “consciência mais próxima”²¹⁰ experimenta.

Segundo Müller, a verdadeira crítica ao modo de pensar dos tempos modernos, conforme realizada por Hegel, consiste na sua “radicalização, que transforma a face mortífera da fixação e do enrijecimento das determinações isoladas na força da sua autodissolução e de emergência de uma nova configuração da razão e do mundo”²¹¹. As primeiras tentativas de Hegel de superar o problema do dualismo das filosofias da reflexão podem ser identificadas, em diferentes matizes, em seu último texto escrito durante seu período de estada na cidade de Frankfurt. Nesse texto, intitulado por Hernan Nohl, em 1907, em sua edição dos *Escritos teológicos juvenis de Hegel (Hegels theologische Jugendsschriften)*, de *Fragmento de sistema de 1800*²¹² (*Systemfragment*), Hegel considera a filosofia, orientada pelo modo de pensar do

²⁰⁷ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 8, p. 48.

²⁰⁸ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 8, p. 48.

²⁰⁹ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 8, p. 48.

²¹⁰ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 6, p. 44.

²¹¹ MÜLLER, O Idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica, 2005, p. 6-7.

²¹² Em sua recepção marxista das obras de juventude de Hegel, György Lukács assinala, na nota 139, de *O jovem Hegel*, que “desse manuscrito de Hegel chegaram até nós apenas duas folhas manuscritas (cada uma resultou em três páginas impressas na edição de Nohl). De acordo com a paginação que o próprio Hegel inseriu nas folhas, o manuscrito parece ter consistido de 47 folhas manuscritas do mesmo tipo. Restaram as folhas 8 e 47 (Nohl. p.

entendimento, insuficiente para conceber a unidade originária que é a vida. O jovem Hegel defende, como observa Vieweg, “que o entendimento, a reflexão e o pensamento finito não são capazes de compreender o incondicionado, o absoluto”²¹³, de modo que a vida infinita, compreendida “como união e separação do finito e do infinito”²¹⁴, só poderia ser alcançada pela religião. Se a reflexão, como diz Hegel, aplicou à vida “seus conceitos de relação e separação, do singular, subsistindo por si, e do universal, ligado, aquele como de um limitado, este como de um ilimitado”²¹⁵, a religião, “por não pôr o ser do infinito como um ser por reflexão, como um objetivo ou subjetivo, de tal modo que acrescentasse ao limitado o limitante”²¹⁶, aparece, para o jovem Hegel, como a esfera capaz de reconciliar os momentos constitutivos da vida, elevando-a, em sua finitude, até a vida infinita. Compreendida, assim, como um “outro da filosofia”²¹⁷, um ser exterior à reflexão, a religião se apresenta, naquele período, como a forma mais elevada de unificação e completude entre vida finita e vida infinita, particular e universal, indivíduo e povo.

Em seus textos do período de Jena, em especial na *Fenomenologia*, Hegel retoma aquela crítica aos dualismos e às cisões da vida e da cultura modernas, apreendidos pela filosofia da reflexão, em suas diferentes formas, como oposições absolutas, na forma de uma “ciência da experiência da consciência”²¹⁸. Nela, a antiga reconciliação com o absoluto, vislumbrada, em seu período de juventude, sob a forma não reflexiva da experiência religiosa, deixa de ser atribuída à religião, cabendo à filosofia, por meio da elaboração de um novo conceito de experiência, conduzir “a consciência humana da imediatidade da certeza sensível, do isto, aqui e agora, ao saber absoluto, definido como a verdade que se sabe idêntica à sua certeza”²¹⁹. Descrita por Hegel, em seu escrito sobre a *Diferença*, como a “fonte da *necessidade da*

345). É de se duvidar se o próprio Hegel deu esse trabalho como concluído” (LUKÁCS, György. *O jovem Hegel*. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 305, nota 139).

²¹³ VIEWEG, Klaus. *Hegel: o filósofo da liberdade – Biografia*. Tradução Marco Aurélio Werle et al. São Paulo: EDUSP, 2024, p. 190.

²¹⁴ VIEWEG, *Hegel: o filósofo da liberdade*, 2024, p. 194.

²¹⁵ BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 276-277.

²¹⁶ BECKENKAMP, *Entre Kant e Hegel*, 2004, p. 279.

²¹⁷ Ao analisar o *Systemfragment* no contexto dos primórdios do método dialético e da crise das primeiras concepções sociais de Hegel, Lukács observa que “justo no ponto em que Hegel procura determinar a adoração de Deus para além do pensamento [...], ele inconscientemente reintroduz as categorias filosóficas na adoração de Deus e, desse modo, destrói todo o seu irracionalismo religioso. Pois, nessa passagem, ele diz que, nessa vida religiosa, o homem ‘põe’ tanto a vida infinita quanto a si próprio de maneira bem determinada, a saber, ‘fora de si’, isto é, ele diz que a vida religiosa igualmente é um produto da atividade filosófica do sujeito, de certo modo – antecipando a terminologia de *Fenomenologia do espírito* –, apenas uma ‘figura da consciência’” (LUKÁCS, *O jovem Hegel*, 2018, p. 315). A passagem do *Systemfragment* a que Lukács se refere corresponde, na edição de Beckenkamp utilizada neste trabalho, às páginas 278 e 279.

²¹⁸ Sobre *Ciência da experiência da consciência*, ver a nota 149 deste capítulo.

²¹⁹ MÜLLER, A experiência, caminho para a verdade?, 2024, p. 114.

filosofia”²²⁰, a cisão entre sujeito e objeto, pensamento e mundo, indivíduo e comunidade, representa a característica fundamental de uma modernidade marcada pela fragmentação da vida ético-religiosa e pela autonomização das formas sociais. “Como cultura da época”, essa cisão é o “lado não-livre e dado da sua figura”²²¹, o resultado das determinações objetivas e subjetivas que constituem o palco no qual a consciência se move. Presas aos limites finitos e determinados do entendimento, as filosofias da reflexão elevaram essas cisões à forma de oposições absolutas e estabeleceram, como seu fundamento filosófico, a infinitude do sujeito finito, recusando, assim, o absoluto como sua verdade e conteúdo. Todas as tentativas filosóficas de separar subjetividade e objetividade não têm, desse modo, nenhuma importância. O que importa, para Hegel, “é o conteúdo; e esse é tanto subjetivo como também objetivo”²²². Descrita, nesse sentido, como o caminho que conduz a consciência da imediatidade da certeza sensível ao saber absoluto, a experiência é o único meio através do qual a consciência pode superar essa separação absoluta entre sujeito e objeto, apreendendo-a como uma determinação abstrata do modo de pensar do próprio entendimento.

2.3 A experiência na Filosofia do Espírito Subjetivo

Além da leitura fenomenológico-dialética do conceito de experiência que ocupa o centro deste capítulo, e do quadro histórico-sistemático apresentado pelas três posições do pensamento no volume da Ciência da Lógica da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel oferece ainda um terceiro tratamento do conceito, menos comentado pela literatura, mas decisivo para a compreensão do sistema como um todo: aquele que se encontra na primeira seção, intitulada *O Espírito Subjetivo*, da terceira parte da *Enciclopédia*, dedicada à Filosofia do Espírito. Como observa Stephen Houlgate, é nessa parte negligenciada do sistema hegeliano que se encontra o engajamento mais detalhado de Hegel com questões epistêmicas próximas às da filosofia contemporânea da percepção²²³.

Nessa seção do sistema, onde Hegel trata dos problemas da cognição, a experiência resulta da cooperação entre sensação (*Empfindung*), consciência (*Bewusstesein*) e inteligência (*Intelligenz*) (ou intuição, representação, pensamento). A sensação, segundo Hegel, não apresenta ao sujeito objetos claramente distintos de si mesma. Nela está presente, como no

²²⁰ HEGEL, *Diferença*, 2003, p. 37.

²²¹ HEGEL, *Diferença*, 2003, p. 37.

²²² HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 42, p. 113.

²²³ HOULGATE, Stephen. Thought and Experience in Hegel and McDowell. In: LINDGAARD, Jakob (ed.). *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Malden: Blackwell, 2008, p. 92.

sentimento, a “unidade *imediata*, portanto *não desenvolvida*, do espírito com o objeto”²²⁴. Ela representa a forma mais primitiva da relação indiferenciada do Eu consigo mesmo e com o mundo que lhe é exterior. É apenas a consciência, e não a mera sensação, que primeiro compreende o sentido como algo que se contrapõe ao Eu, como um objeto. “A consciência parece, pois, diversamente determinada segundo a diversidade do objeto dado, e sua formação progressiva aparece como uma mudança das determinações do seu objeto”²²⁵. A consciência inaugura o momento da diferenciação irreduzível entre o Eu e o seu objeto, compreendendo-o, ainda que de modo em grande parte não percebido por ele mesmo, como algo objetivo e separado de si. A inteligência, por sua vez, corresponde a um estágio mais avançado, no qual o sujeito passa a exercer a atividade constitutiva do próprio objeto. De acordo com Hegel, a “inteligência suprassume a simplicidade da sensação, determina o que é sentido como um *negativo* em relação a ela, separando-o assim de si mesma; e o põe, em sua *separação*, ao mesmo tempo como *o que é seu*”²²⁶. Em sua atividade, a inteligência transforma o objeto que lhe é externo em algo interior, interiorizando, nesse mesmo movimento, a si mesma. Ela toma o mundo que encontra como “intrinsecamente racional (*Vernünftig*) e entende que sua própria atividade consiste em tornar essa racionalidade plenamente explícita”²²⁷.

Segundo a leitura de Houlgate, Hegel sustenta que toda experiência sobre a qual refletimos e pensamos é constituída pela consciência e pela inteligência em suas diferentes formas. Todas as categorias mediante as quais compreendemos o mundo como domínio de objetos, propriedades e relações causais não são de modo algum recebidas no exterior, mas *postas* pela atividade do próprio pensamento. Para Hegel, diz Houlgate, “não há como assimilarmos ou recebermos conteúdo conceitual do mundo exterior. Todo esse conteúdo é posto pela consciência e pela inteligência em suas várias formas”²²⁸. No adendo do § 442, Hegel explica:

Que o conteúdo ou objeto seja para o saber um [conteúdo ou objeto] *dado*, algo que lhe chega *de fora*, é portanto apenas uma *aparência*: pela suprassunção dessa aparência, o espírito se demonstra tal como ele é *em si*, a saber, como o absoluto *autodeterminar-se*, a infinita negatividade do que é exterior ao espírito e a si mesmo, o *ideal* que produz toda a realidade a partir *de si*. O *progredir* do espírito tem, por isso, somente o sentido de que essa aparência seja suprassumida, de que o saber se comprove como [sendo] a forma que desenvolve, a partir de si, todo o conteúdo. Portanto, bem longe de ser limitada a um *simples acolher* do dado, a atividade do

²²⁴ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). Vol. 3: A filosofia do espírito. Tradução Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 2011, § 448, p. 228.

²²⁵ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 3, 2011, § 415, p. 185.

²²⁶ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 3, 2011, § 448, p. 228.

²²⁷ HOULGATE, Thought and Experience in Hegel and McDowell, 2008, p. 96, tradução nossa.

²²⁸ HOULGATE, Thought and Experience in Hegel and McDowell, 2008, p. 99, tradução nossa.

espírito deve, antes, chamar-se *criadora*²²⁹.

Diferentemente do idealismo subjetivo de Kant, para quem o tempo e o espaço são apenas formas subjetivas *a priori* da intuição, Hegel afirma que “as coisas *mesmas* são espaciais e temporais”²³⁰, compreendendo o tempo e o espaço como determinações próprias do objeto mesmo. Comparando Hegel a McDowell, Houlgate sugere que, para este, o conteúdo conceitual é passivamente recebido do mundo exterior, enquanto Hegel argumenta que a mente verdadeiramente projeta a estrutura objetiva da realidade por meio de categorias lógicas, de modo que a diferença entre ser e pensar é apenas aparência que pode ser suprasumida pelo próprio pensamento. Para Hegel, o entendimento não é apenas uma reação a estímulos externos, mas uma atividade criativa que revela a racionalidade inerente ao próprio ser. Segundo Houlgate, “o pensamento sabe, por si mesmo, qual é a estrutura categorial e ontológica geral do ser. Ele sabe que o ser é constituído por coisas espaço-temporais dotadas de propriedades, relações causais e determinações quantitativas”²³¹, isto é, o pensamento pode revelar e determinar, por seu próprio desenvolvimento, a natureza do mundo *em si*, sem depender de um critério que lhe seja externo. Nesse sentido, a filosofia de Hegel apresenta um lado “quase-kantiano”, pois o pensamento põe, de maneira ativa, por meio das categorias, o espaço do ser objetivo. Essa capacidade do pensamento de pôr a esfera das coisas, de suas propriedades e de suas relações causais não pode ser compreendida, contudo, como subjetivamente idealista. Ao contrário, ela está enraizada na compreensão *a priori* de que o ser existe, é constituído por coisas causalmente relacionadas e possui uma estrutura categorial inteligível. Essa compreensão corresponde, como diz Houlgate, ao modo como o ser se compreende a si mesmo, conferindo à filosofia de Hegel seu lado “quase-espinosista”.

Para Hegel, o pensamento conhece a estrutura categorial geral do mundo, não porque, de alguma forma, a capte a partir do exterior (da mesma forma que capta o aspeto das coisas), mas porque o pensamento é inerentemente — *em si mesmo* — a compreensão do que existe. Isto não garante que todos os nossos juízos empíricos sejam corretos; mas justifica que entendamos o que vemos como um domínio de coisas que existem objetivamente e estão racionalmente interligadas. Desta forma, fornece-nos uma boa razão para entender que a nossa experiência perceptiva diz respeito *ao mundo*²³².

Para Hegel, a sensação é passiva e receptiva, determinada pelo que está fora do sujeito. Por si só, ela não apresenta objetos claramente distintos de nós, já que a alma que apenas sente

²²⁹ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 3, 2011, § 442, pp. 215-216.

²³⁰ HEGEL, *Enciclopédia* (1830). Vol. 3, 2011, § 448, p. 231.

²³¹ HOULGATE, *Thought and Experience in Hegel and McDowell*, p. 99, tradução nossa.

²³² HOULGATE, *Thought and Experience in Hegel and McDowell*, p. 100, tradução nossa.

ainda não se compreende como sujeito diante de um objeto. É o pensamento que intervém ativamente, diferenciando de si mesmo o conteúdo dos sentidos e pondo-o como objeto através de categorias como ser, algo, causa e objeto, conferindo, assim, a própria “coisidade” àquilo que é sentido²³³. Essa atividade categorial permanece geralmente não percebida pelo sujeito, que passa a crer que o mundo objetivo lhe é simplesmente dado, quando na verdade é ativamente posto pelo entendimento. Por isso, na consciência humana madura, sensação e conceito são inseparáveis, e as capacidades conceituais são acionadas automaticamente ao encontrarmos as coisas, sem que percebamos primeiro um conteúdo bruto para só depois pensá-lo. Há, portanto, uma dupla restrição: externa, pois as sensações levam o pensamento a compreendê-las de certos modos; interna, pois o próprio pensamento é constrangido pelas categorias lógicas inerentes ao ser. Essa dupla restrição é o que garante que a experiência subjetiva seja, de fato, experiência do mundo real, o encontro entre as qualidades sensíveis com a atividade criadora do pensamento, através da qual se revela a racionalidade inerente ao ser.

Com isso, Houlgate reformula, no vocabulário epistemológico contemporâneo, a mesma crítica que Hegel dirige à filosofia crítica kantiana na *Lógica da Enciclopédia*, discutida anteriormente: as categorias kantianas são para si mesmas vazias e ganhariam seu emprego e aplicação “unicamente na experiência”²³⁴, presas ao esquema de uma matéria dada de fora e de uma forma imposta pelo sujeito. Ao contrastar essa posição com a de John McDowell, cujo empirismo não tradicional busca justamente reabilitar o papel ativo do conceito na experiência, Houlgate sugere que a diferença decisiva está em que, para Hegel, o constrangimento racional que a realidade exerce sobre o pensamento não vem de fora, por meio da experiência perceptiva, mas de dentro: o pensamento é constrangido internamente pelas categorias lógico-ontológicas que são, elas mesmas, a autocompreensão do ser enquanto pensamento²³⁵. Herdeiros da crítica kantiana, tanto Hegel quanto McDowell recusam, assim, a ideia de uma experiência reduzida às sensações e sustentam, cada um ao seu modo, que as capacidades conceituais estruturam a própria experiência. Se McDowell defende, contra o “mito do dado”, que as capacidades conceituais já são operantes *na* receptividade e não *sobre* um dado extraconceitual antecedente, Hegel, na leitura de Houlgate, ocupa uma posição que McDowell julgaria contraditória: ele sustenta, a um só tempo, que as capacidades conceituais são irreduzivelmente operantes na receptividade e que o entendimento trabalha sobre as “entregas não-conceituais da

²³³ HOULGATE, Thought and Experience in Hegel and McDowell, p. 98.

²³⁴ HEGEL, *Enciclopédia (1830)*. Vol. 1, 1995, § 43, p. 114.

²³⁵ HOULGATE, Thought and Experience in Hegel and McDowell, p. 104.

sensibilidade”²³⁶. Para Hegel, nada é recebido pela consciência sem que já seja compreendido como algo determinado ou indeterminado; nesse sentido, o entendimento é tão operante na receptividade quanto McDowell propõe. Contudo, ao operar assim, o entendimento produz a experiência de um mundo objetivo a partir de elementos que em si mesmos não bastariam para tanto, o que McDowell recusa. Essa atividade estruturante do entendimento, diz Houlgate, não é arbitrária nem subjetiva, pois ela é orientada por categorias que são, ao mesmo tempo, imanescentes ao pensamento e ao próprio ser, realizando, assim, por meio dessa necessidade interna, a verdadeira liberdade do pensamento.

Essa reconstrução hegeliana da experiência permite retomar, a partir de outro ângulo, a disputa sobre o conceitualismo kantiano já discutida no primeiro capítulo. A posição hegeliana esboçada por Houlgate aproxima-se, assim, mais do que se poderia supor, da abordagem nuançada de Ginsborg, que também busca conciliar uma síntese sensível não regida por conceitos com um compromisso ou exigência normativa que não depende da posse prévia do conceito, e da distinção de Hanna entre um “mundo sensível” mais amplo e um “mundo da experiência” conceitualmente determinado. A diferença decisiva, contudo, é que, para Hegel, essa sensação não-conceitual jamais é *dada* à consciência isoladamente; ela só ingressa na experiência já transformada pela atividade categorial do entendimento, de modo que não há para Hegel um “mundo sensível” autônomo e acessível independentemente do “mundo da experiência”. Cabe ressaltar, contudo, que a experiência tratada na *Filosofia do Espírito Subjetivo* não se sobrepõe completamente com a experiência dialética da consciência natural exposta na Introdução da *Fenomenologia*. Como o próprio Houlgate adverte, a *Fenomenologia* expõe as contradições imanescentes ao saber das diferentes figuras da consciência, mas não apresenta diretamente a compreensão hegeliana do funcionamento da mente, tarefa que cabe à *Filosofia do Espírito* no sentido da *Enciclopédia*²³⁷. Os dois sentidos, porém, são complementares, e o desdobramento dialético da experiência no sentido da Introdução parece avançar sobre os pressupostos posteriormente expostos na *Enciclopédia*.

2.4 O movimento da consciência

Em um parágrafo chave do prefácio da *Fenomenologia*, Hegel diz:

a ciência desse itinerário é a ciência da experiência que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada

²³⁶ HOULGATE, Thought and Experience in Hegel and McDowell, p. 102, tradução nossa.

²³⁷ HOULGATE, Thought and Experience in Hegel and McDowell, p. 106, nota 3.

sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como objeto de seu próprio Si. O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse movimento de tornar-se um Outro - isto é, objeto de seu Si - e de suprassumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato - quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado - se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso - como é também propriedade da consciência - somente então é exposto em sua efetividade e verdade²³⁸.

Descrita, no prefácio à primeira edição da *Ciência da lógica*, intitulada *A doutrina do Ser*, de 1812, como “a primeira parte do sistema da ciência”²³⁹, a *Fenomenologia* descreve o caminho do saber que conduz a consciência natural da imediatidade da certeza sensível até o ponto de vista do saber absoluto. Nela, Hegel elabora “um conceito de experiência em termos de um processo que, longe de ser externo ao movimento constitutivo do verdadeiro, apresenta o ‘fenômeno’ do verdadeiro nas ‘condições’, ou melhor, nas figuras, da consciência finita”²⁴⁰. Seu ponto de partida é o “saber que-aparece [ou saber fenomenal]”²⁴¹, tal como se apresenta no tempo e no espaço aos sujeitos empíricos. Segundo Koch, esse saber é uma estrutura histórica, multifacetada e, à primeira vista, até mesmo incompreensível: ele “desenvolve-se na história da espécie, bem como na história de vida de cada indivíduo, desde começos modestos até formas cada vez mais complexas”²⁴². No seu desenvolvimento, a *Fenomenologia* reconstrói, de forma conceitual e sistemática, a série de figuras que compõem o caminho de formação da consciência natural até o saber absoluto, mostrando como o momento da negação determinada do saber da consciência engendra necessariamente a transição para uma nova figura da consciência. Nesse caminho, a consciência “percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma”²⁴³. Essa passagem de uma figura à outra exige, como observa Koch, uma “operação metodológica” não dogmática, que funcione, “por um lado, como um teste para as formas da consciência e, por outro, como um teste de tipo específico – a saber, generativo”²⁴⁴. Esse método decorre, como Hegel procura demonstrar, da própria natureza da consciência: “a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a*

²³⁸ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 36, p. 43.

²³⁹ HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica*. A Doutrina do Ser. Tradução Christian G. Iber et al. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 29.

²⁴⁰ ORSINI, O conceito hegeliano de experiência filosófica, 2016, p. 35.

²⁴¹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 76, p. 72.

²⁴² KOCH, Anton Friedrich. *Die Evolution des logischen Raumes*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, p. 15, tradução nossa.

²⁴³ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 77, p. 72.

²⁴⁴ KOCH, *Die Evolution des logischen Raumes*. 2014, p. 16, tradução nossa.

consciência”²⁴⁵.

Essa estrutura relacional que a consciência estabelece entre o saber, entendido como o ser de algo para a consciência, e a verdade, entendida como o ser-em-si do objeto, conserva, em certa medida, o “princípio da consciência” (*Satz des Bewußtseins*) formulado por Karl Leonhard Reinhold, segundo o qual “a consciência nos obriga a concordar que toda representação envolve um sujeito que representa e um objeto representado, devendo ambos ser distinguidos da representação a que pertencem”²⁴⁶. Hegel recusa, no entanto, tomar esse ser-em-si do objeto como um critério de verificação da verdade do conhecimento externo à consciência, negando, assim, a concepção de consciência como uma mera atividade de relação entre sujeito e objeto. Para Hegel, essa distinção entre “em si” e “para si” é feita pela consciência e recai inteiramente sobre ela:

Se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber é *em si*. Só que nesta investigação ele é *nosso* objeto; é *para nós*. O Em-si do saber resultante dessa investigação seria, antes, seu ser *para nós*: o que afirmássemos, como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele²⁴⁷.

A consciência possui em si mesma, portanto, a diferença e, ao mesmo tempo, a relação entre o momento da verdade, o “ser-em-si” dos objetos, e o momento do saber, o ser “para a consciência” dos objetos. Para Müller, “é esta relação entre o saber e a verdade, entre o conceito e o objeto, na qual o próprio movimento que os distingue os põe no seio da mesma consciência [...], que nos permite compreender o “movimento dialético” que é a própria experiência”²⁴⁸. Como uma teoria filosófica sobre o desenvolvimento da consciência, a *Fenomenologia* apresenta essa relação entre o “em si” do objeto e o ser “para si” da consciência como determinações categoriais que correspondem, como defende Koch, à relação entre uma “concepção ontológica” e uma “concepção epistemológica”, de modo que “o caminho da consciência natural é, simultaneamente, um percurso pela história da filosofia, ao longo da qual foram desenvolvidas ontologias e teorias do conhecimento concorrentes”²⁴⁹. Desde a emergência da forma mais simples e elementar da certeza sensível, onde a consciência acredita alcançar a verdade do seu objeto na certeza de indicá-lo na imediatidade do tempo e do espaço, até o momento do saber absoluto, onde ela despojará da sua aparência e poderá apreender a sua

²⁴⁵ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 82, p. 75.

²⁴⁶ REINHOLD, Karl Leonhard. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Teilband 2: Zweites und Drittes Buch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012, § 7, p. 217.

²⁴⁷ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 83, pp. 75-76.

²⁴⁸ MÜLLER, A experiência, caminho para a verdade?, 2024, p. 119.

²⁴⁹ KOCH, *Die Evolution des logischen Raumes*. 2014, p. 21, tradução nossa.

verdadeira essência, Hegel procura mostrar que a consciência “ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição”²⁵⁰, fornecendo, em si mesma, a sua própria medida. Para Hegel, “a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade”²⁵¹. Saber e verdade, conceito e objeto, “ser-em-si” e “ser para si da consciência”, são momentos determinados, assim, no interior da própria consciência, de modo que o exame do saber que aparece consiste na comparação da consciência consigo mesma. Enquanto ambos os momentos são *para a consciência*, “ela mesma é sua comparação, é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto”²⁵².

No seu autoexame, a consciência confronta o seu saber com o objeto e reconhece que ele não é simplesmente um dado independente, mas que a forma determinada pela qual ele aparecia dependia da estrutura intencional do seu próprio saber. Nesse movimento, chamado por Müller de conversão (*Umkehrung*), a consciência dobra-se sobre si mesma, e vê surgir, por meio da “negação da independência e do puro ser em si do primeiro objeto”²⁵³, um novo objeto. Ao descobrir que o seu saber e o seu objeto não se correspondem, a consciência se vê obrigada, assim, a alterar o seu saber e, em consequência, o seu próprio objeto. Ao mudar os seus momentos, muda-se também o seu próprio padrão de medida, isto é, a unidade dessa relação. Para Müller, “a experiência, como descoberta do novo objeto verdadeiro através da tematização do saber do primeiro em si, implica uma reflexão da consciência”²⁵⁴. Ela é, nesse sentido, o momento da passagem do primeiro objeto, tomado “em-si”, para o segundo objeto, transformado em “em-si-para-a-consciência”, através da reflexão. Tanto o momento da reflexão da consciência quanto a negação do “em-si” do primeiro objeto e a descoberta de um novo objeto são, como defende Müller, o mesmo movimento visto de dois pontos de vistas complementares. Segundo ele,

visto no polo noemático da consciência, o movimento aparece como a negação do primeiro em si e a transformação deste em em-si-para-a-consciência. Este, enquanto segundo em si, suprime e conserva a verdade do primeiro em si. Visto no polo noético, o movimento se manifesta como a reflexão da consciência, pela qual tematiza o seu saber do primeiro em si e o incorpora no segundo em si. Isto é, o segundo objeto suprime o primeiro enquanto contém em si o saber do primeiro objeto. Portanto, sendo o polo noemático correlato do polo noético – pois o próprio em si é sempre, de alguma forma, interior ao movimento da consciência – a negação do em si do objeto é idêntica à reflexão pela qual a consciência tematiza o seu saber deste em si²⁵⁵.

²⁵⁰ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 84, p. 76.

²⁵¹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 85, p. 77.

²⁵² HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 85, p. 77.

²⁵³ MÜLLER, A experiência, caminho para a verdade?, 2024, p. 120.

²⁵⁴ MÜLLER, A experiência, caminho para a verdade?, 2024, p. 120.

²⁵⁵ MÜLLER, A experiência, caminho para a verdade?, 2024, p. 121.

Visto sob a unidade desses dois momentos, a reflexão da consciência incorpora no seu segundo “em si”, chamado de “em-si-para-a-consciência”, o saber que foi adquirido e conservado do primeiro objeto, oferecendo “à experiência uma verdade mais profunda”²⁵⁶. Nessa reflexão sobre si, “ao apreender tematicamente a sua intencionalidade exercida, a consciência assume uma nova forma, uma nova configuração existencial”²⁵⁷, de tal modo que o objeto, seu correlato noemático, também assume uma nova configuração. Com efeito, é esta continua inadequação entre aquilo que a consciência visa e aquilo que ela experimenta que permite o movimento dialético que constitui a experiência e possibilita a própria fenomenologia que a descreve. “Ambas, fenomenologia e experiência, se dialetizam através da intencionalidade, pois só enquanto a consciência é intencional pode ela sair de si num movimento para o outro que ela, e retornar a si através da negação desse outro, tematizando [...] o que antes era implícito”²⁵⁸.

Para a consciência natural, no entanto, esse movimento através do qual surge o seu novo objeto se passa “por trás das costas”. Imersa na mediação entre a sua certeza e a verdade do objeto, entre a diferença entre o “em-si” e o “em-si-para-a-consciência”, a consciência não compreende, segundo Hegel, esse movimento dialético que ela “exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência”²⁵⁹. Para ela, “parece que nós fazemos a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito, *em um outro objeto*, que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco”²⁶⁰. Seu novo objeto não aparece, para ela, como o resultado da *experiência* feita sobre o seu primeiro objeto, mas como um objeto inteiramente distinto do seu objeto anterior: um “puro nada”, vazio e indeterminado, separado do conjunto das suas experiências anteriores. Esse movimento de inversão realizado pela consciência (*Bewußtseinsumkehrung*), como ressalta Koch, “só nós, os teóricos, o reconhecemos como tal, e não a própria consciência natural. Para ela, sua inversão necessária é apenas o surgimento factual de uma nova categoria de objeto, através da qual a antiga categoria é refutada e o antigo objeto é declarado irreal”²⁶¹. O surgir do seu novo objeto se passa, assim, como se fosse inteiramente novo, enquanto, para nós, a consciência filosófica, o filósofo, o que surge é “como movimento e vir-a-ser”²⁶².

Ao abranger, assim, o conjunto total das figuras da consciência em sua determinação e

²⁵⁶ MÜLLER, A experiência, caminho para a verdade?, 2024, p. 121.

²⁵⁷ MÜLLER, A experiência, caminho para a verdade?, 2024, p. 121.

²⁵⁸ MÜLLER, A experiência, caminho para a verdade?, 2024, p. 122.

²⁵⁹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 86, p. 77.

²⁶⁰ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 87, p. 78.

²⁶¹ KOCH, *Die Evolution des logischen Raumes*. 2014, p. 26, tradução nossa.

²⁶² HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 87, p. 79.

necessidade, esse caminho de experiências que a consciência realiza em direção à ciência já é ciência ele mesmo. É ao abrir caminho em direção à sua verdadeira existência, que a consciência vê surgir o momento em que a sua exposição coincide com a “ciência autêntica do espírito”, o momento no qual a aparência se torna igual a sua essência e o seu saber e objeto coincidem. É nesse momento, portanto, que ela apreende a sua verdadeira essência, designando, desse modo, a natureza do saber absoluto em sua “ciência da *experiência da consciência*”²⁶³.

²⁶³ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 87, p. 79.

CAPÍTULO III

DUAS INTERPRETAÇÕES DE HEGEL: HEIDEGGER E ADORNO

3. DUAS INTERPRETAÇÕES DE HEGEL: HEIDEGGER E ADORNO

3.1 Heidegger e a parousia do absoluto

Em um longo e importante ensaio, intitulado “O conceito de experiência em Hegel” (*Hegels Begriff der Erfahrung*), publicado pela primeira vez entre os anos de 1949 e 1950²⁶⁴, nos *Holzwege*²⁶⁵, Heidegger analisa o conceito de experiência apresentado por Hegel na Introdução à *Fenomenologia do espírito*. Ao longo do seu comentário, Heidegger reconstrói, de forma ambivalente, as teses centrais que estruturam o breve conjunto de parágrafos que compõem a Introdução. Em sua interpretação, como bem sugere Sorrentino,

[Heidegger] tentaria remontar – voltando e, acima de tudo, ‘decifrando’ o que é pensado no texto hegeliano – àquelas estruturas mais originais e sustentadoras que Hegel, de acordo com o pensamento metafísico, não teria reconhecido plenamente – ou melhor, teria ocultado – embora constituíssem o pano de fundo implícito de seu pensamento. Assim, o comentário de Heidegger é apresentado como uma espécie de metatexto ou texto oculto, que mostra a sua trama nas entrelinhas do texto de Hegel. Por um lado, prosseguindo passo a passo com Hegel (ele comenta atentamente cada seção, quase ‘soletrando-a’), ele vai além dele e traz à tona temas semelhantes ao seu próprio pensamento. Por outro lado, ele o ‘situa’ (no sentido heideggeriano de *erörtern*) na história da metafísica²⁶⁶.

A fim de reconstruir, assim, os principais aspectos da interpretação heideggeriana do conceito de experiência de Hegel, a presente seção pretende analisar, de maneira introdutória, a proposta de Heidegger da experiência como o “ser do ente”. Nosso esforço centra-se, em especial, na apresentação da interpretação de Heidegger do conceito de experiência a partir da inversão entre a consciência ôntica e a consciência ontológica. Será a partir dessa exposição que poderemos compreender, com efeito, a experiência da consciência como a *parousia* do absoluto.

‘Ciência da Experiência da Consciência’ reza o título que Hegel coloca no frontispício da obra aquando da publicação da *Fenomenologia do Espírito* no ano de 1807. A palavra experiência encontra-se no meio, em letras gordas, entre as duas outras palavras. ‘A experiência’ designa o que ‘a fenomenologia’ é. O que pensa Hegel, ao utilizar a palavra ‘experiência’ realçando-a deste modo? A resposta é-nos dada pelo trecho com que a obra começa, depois do prefácio ao ‘Sistema da Ciência’²⁶⁷.

²⁶⁴ Antes de ser publicado, o conteúdo deste ensaio foi discutido por Heidegger em conferências e seminários sobre a *Fenomenologia do espírito* e os livros IV e IX da *Metafísica* de Aristóteles, nos anos de 1942 e 1943.

²⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. O conceito de experiência em Hegel. In: *Caminhos de Floresta*. Tradução H. Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002, p. 139-239.

²⁶⁶ SORRENTINO, Antonella. El camino de la experiencia. Heidegger como intérprete de la “Introducción” de la *Fenomenología del Espíritu*. *Revista Laguna*, v. 15, Setembro, 2004, p. 39, tradução nossa.

²⁶⁷ HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 141.

“O admirável comentário sobre a Introdução à *Fenomenologia*” representa, para Hyppolite, “a difícil oportunidade de compreender [a] semelhança e, ao mesmo tempo, a diferença”²⁶⁸ entre o pensamento de Heidegger e o de Hegel. Em seu comentário, Heidegger se apropria da *Fenomenologia* (em especial, da sua Introdução), interpretando-a como a “Ciência da *experiência* da consciência”. Para ele, esse título, que logo desapareceu após as primeiras impressões da obra, “corresponde à coisa mesma”. Nele, “a palavra *experiência* encontra-se sublinhada no meio. Ela faz a mediação entre a consciência e a ciência”²⁶⁹. Diferentemente de Kant, Heidegger não toma a palavra *experiência* como uma espécie de conhecer que se orienta ao objeto sensível, mas como a “palavra do ser, na medida em que este é percebido pelo ente enquanto tal”²⁷⁰. A palavra *experiência* diz, segundo Heidegger, “o que significa o ‘ser-’ na palavra ser-consciente [*Bewußt-sein*], e justamente, de modo que só a partir deste ‘ser-’ é que se torna evidente e vinculativo o que permanece por pensar na palavra ‘-consciente’”²⁷¹. Nesse sentido,

o que designa Hegel pela palavra *experiência*? Designa o ser do ente. O ente tornou-se, entretanto, sujeito e, com este, objecto e objectivo. Ser significa, desde há muito tempo, estar-presente. O modo em que a consciência, o ente a partir do estar-sabido, está-presente, é o aparecer. A consciência é, enquanto, ente que é, o saber que aparece. Pelo nome de *experiência*, Hegel designa o que aparece enquanto o que aparece, òv ἢ ὄν²⁷².

Tendo em si os momentos do saber (*ser para a consciência*) e da verdade (*ser-em-si*), “a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele”²⁷³. Sendo ser-consciente, ela separa, como em Hegel, “algo de si, [e] acrescenta porém a si, o separado”²⁷⁴. Imersa nessa relação ambígua com o seu objeto, i) a consciência é para si mesma o seu conceito e, simultaneamente, não o é; ii) a consciência dá a si mesma o seu critério e, ao mesmo tempo, não o dá; iii) a consciência põe-se à prova a si mesma e, simultaneamente, não se põe. Nessa duplicidade, “o ser da consciência consiste em se fazer ao caminho [*bewegt*]. O ser, que Hegel pensa como *experiência*, tem a característica fundamental do estar-a-caminho ou

²⁶⁸ HYPOLITE, Jean. Étude du commentaire de l’introduction à la *Phénoménologie* par Heidegger In: *Figures de la Pensée philosophique*. Volume II. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p. 627, tradução nossa. Para Hyppolite, a *Fenomenologia* seria uma imagem “invertida” da ontologia fundamental proposta por Heidegger no século XX. Essa interpretação tem como pano de fundo os temas da temporalidade, da historicidade do ser, de sua finitude, da diferença ontológica, presentes tanto em *Ser e tempo* quanto nos textos escritos nos anos seguintes à obra de 1927.

²⁶⁹ HEIDEGGER, O conceito de *experiência* em Hegel, 2002, p. 228.

²⁷⁰ HEIDEGGER, O conceito de *experiência* em Hegel, 2002, p. 209.

²⁷¹ HEIDEGGER, O conceito de *experiência* em Hegel, 2002, p. 209.

²⁷² HEIDEGGER, O conceito de *experiência* em Hegel, 2002, p. 209.

²⁷³ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 82, p. 75.

²⁷⁴ HEIDEGGER, O conceito de *experiência* em Hegel, 2002, p. 195.

movimento”²⁷⁵. Em seu movimento, a consciência compara o saber pré-ontológico-ôntico (saber natural) e o saber ontológico (saber real). Nessa comparação “entre (δια) um e outro, encontra-se o falar [*Sprechen*] destas reivindicações, encontra-se um λέγειν. Neste diálogo, a consciência atribui a si a sua verdade”²⁷⁶. Desse modo, como afirma Heidegger,

a consciência é consciência enquanto o diálogo entre o saber natural e o saber real, diálogo esse que consuma a reunião da sua essência passando pelas suas figuras. Na medida em que a formação da consciência sucede *simultaneamente* como o diálogo que se reúne a si mesmo e como reunião que se pronuncia a si mesma, o movimento da consciência é dialético²⁷⁷.

No seio desse “movimento dialógico”, a consciência vê surgir o seu novo objeto. Ele é a verdade da consciência que, na medida em que o é, se dirige ao próprio ser do ente, à experiência ela mesma. “O novo objeto que, em cada caso, surge à consciência na história da sua formação não é um verdadeiro ou um ente qualquer, mas sim a verdade do verdadeiro, o ser do ente, o aparecer do que aparece, a experiência”²⁷⁸. Ao longo da sua interpretação, Heidegger resgata as múltiplas acepções que o termo *Erfahrung* possui na língua alemã, dando destaque, em especial, ao seu dito sentido originário²⁷⁹. Segundo ele, a palavra “*fahren* (‘ir, orientando-se numa determinada direção’), integra a palavra *erfahren* [experienciar], tendo nesta o sentido originário do mover[-se] para”²⁸⁰. Como o pastor que vai com o rebanho, conduzindo-o até o monte, “o experienciar é o conseguir chegar estendendo-se para e alcançando [*auslangenderlangendes Gelangen*]. O experienciar é um modo do estar-presente, quer dizer, do ser”²⁸¹. Pela experiência, a consciência se dirige não ao que aparece, mas sim ao ser do ente, ao aparecer do que aparece. Essa regressão é, para Heidegger, a “inversão” que a consciência realiza em sua experiência, o momento em que ela inverte o que aparece no seu próprio aparecer, descobrindo, em suas costas, “o caráter dialético do movimento, na qualidade do qual a experiência se consuma enquanto ser da consciência”²⁸².

Segundo Sorrentino, essa inversão da consciência tem um duplo sentido para Heidegger: “em primeiro lugar, é um “giro transcendental” [*transzendentele Drehung*], ou

²⁷⁵ HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 211.

²⁷⁶ HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 213.

²⁷⁷ HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 213.

²⁷⁸ HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 215.

²⁷⁹ “Pareceu todavia demasiado ousado fazer soar de um modo novo a ressonância do significado originário da palavra ‘experienciar’ [*erfahren*], que Hegel provavelmente tinha no ouvido pensante: experienciar enquanto o estender-se para, indo à procura [*auslangendes Gelangen*], e este como o modo do estar-presente [*Anwesens*], do εἶναι, do ser?” (HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 231).

²⁸⁰ HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 213.

²⁸¹ HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 215.

²⁸² HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 223.

também, um direcionamento do objeto para sua objetividade. A inversão é, além disso, uma “virada absoluta de ‘cabeça para baixo’ na alienação”²⁸³. Em seu exame do aparecer que aparece, a consciência gira (transcendentalmente) sobre o seu objeto, retornando a si na *parousia* do absoluto. Este exame é, na leitura de Heidegger, “o examinar [*Zusehen*], na qualidade do qual a *skepsis* se consuma, que anteviu [*vorgesehen*] a absolutidade do absoluto e da qual de antemão se proveu [*sich versehen*]”²⁸⁴. O que nesta inversão aparece para a consciência mostra-se, para Heidegger, apenas “para nós”, para aqueles que, examinando a consciência que aparece, já se ocupam do ser. Esta inversão é o “nosso ingrediente”²⁸⁵, uma contribuição daqueles que, pensando na entidade do ente, antevêm a absolutidade do absoluto. Sendo apenas “para nós” (em oposição ao que é apenas “para a consciência natural”), a inversão da consciência abre “o entre [*Zwischen*] ($\delta\iota\alpha$), dentro do qual alcança a sua expressão o diálogo entre a consciência natural e o saber absoluto [...], [e], enquanto *skepsis*, abre simultaneamente o domínio inteiro em direção à absolutidade do absoluto”²⁸⁶. Esse diálogo entre um e outro constitui o domínio onde “a consciência reúne a sua história na verdade consumada e, desse modo, se forma [*bildet*]”²⁸⁷. De acordo com Hyppolite,

Hegel opõe o conhecimento natural [...] e o conhecimento real. Este último é o único concreto, porque não se limita a apresentar imediatamente o seu objeto, ele o representa, ou seja, apresenta-se a si próprio na sua representação, apodera-se da totalidade do espetáculo como espetáculo para, dá-se a imagem de si mesmo como extensão espacial e devir histórico, apodera-se portanto daquilo que o conhecimento natural (sempre investido no ser) é incapaz de alcançar, a própria ciência, o teatro onde o espetáculo se realiza, experiência como história e devir. É por isso que a *Fenomenologia* é a formação da consciência, a formação (*Bildung*), ou seja, o devir imagem de si mesmo²⁸⁸.

Hegel apresenta essa formação como o caminho que a consciência natural percorre até chegar ao saber absoluto. Este caminho é, para Heidegger, o diálogo entre o saber natural e o

²⁸³ “É duplo porque, em um primeiro momento, trata-se de uma ‘virada transcendental’ [*transzendente Drehung*], ou também, de uma orientação do objeto em direção à sua objetividade. A inversão é, além disso, um ‘colocar absolutamente de cabeça para baixo’ na alienação” (SORRENTINO, El camino de la experiencia, 2004, p. 51, tradução nossa).

²⁸⁴ HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 218.

²⁸⁵ Para Hegel, a consciência passa para o seu novo objeto sem compreender como isso lhe ocorre. Segundo ele, o novo objeto vem a ser “mediante uma *reversão da consciência* mesma. Essa consideração da Coisa é uma achega de nossa parte, por meio da qual a série das experiências da consciência se eleva a um processo científico; mas, para a consciência que examinamos, essa consideração não tem lugar” (HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 87, p. 78). “Para nós”, diz Hegel, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas, pois, “no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência” (HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 87, p. 79).

²⁸⁶ HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 223.

²⁸⁷ HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 223.

²⁸⁸ HYPOLITE, Étude du commentaire de l’introduction à la *Phénoménologie* par Heidegger, 1971, p. 633 s.

saber absoluto, a “conversa íntima” entre a consciência ôntica e a consciência ontológica²⁸⁹. Neste diálogo, a consciência apreende o absoluto que “brilha” no interior do saber natural, e encontra a sua verdade em si mesma. Como se já estivesse e quisesse estar perto de nós, “o absoluto é a vontade. É ele que, na sua violência, se quer manifestar e se manifesta. A experiência é precisamente esta manifestação, esta parousia do absoluto”²⁹⁰.

3.2 Adorno e o conteúdo da experiência da filosofia hegeliana

Se para Heidegger a experiência hegeliana designa o próprio ser, a *parousia* do absoluto que se manifesta no interior do saber natural, para Theodor W. Adorno essa leitura constitui precisamente aquilo que a filosofia de Hegel jamais poderia ter autorizado. Logo na abertura do ensaio “Conteúdo da experiência”, publicado em 1963 nos *Três estudos sobre Hegel*, Adorno recusa explicitamente tanto a experiência originária fenomenológica quanto a interpretação ontológica proposta por Heidegger nos *Holzwege*. De acordo com ele, “segundo a doutrina própria de Hegel, nada disso poderia ser extraído do progresso do pensamento”²⁹¹ do próprio Hegel. Jamais o pensamento hegeliano teria admitido que o novo objeto que surge à consciência a cada figura de sua formação fosse, como quer Heidegger, o ser do ente ou o aparecer do que aparece: Hegel “jamais teria batizado isso de experiência”²⁹². Para Adorno, o que a experiência hegeliana visa não é nenhum ser subjacente ao aparecer, mas antes “a contradição que move uma tal verdade absoluta”²⁹³. Ser e fundamento são, para Hegel, determinações de reflexão, categorias inseparáveis do sujeito, tal como em Kant. Por isso, a experiência, definida por Hegel como “movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência*”²⁹⁴, seria simplesmente incompatível com a suposição de uma experiência como modo do ser, como “acontecimento apropriativo” ou “clareira” pré-subjetivos.

Não se trata, porém, para Adorno, de observações empíricas isoladas que a filosofia hegeliana processaria sinteticamente. O que está em jogo, segundo ele, “são os conteúdos de

²⁸⁹ Segundo Heidegger, “a consciência, no seu representar imediato do ente, é consciência ôntica. Para ela, o ente é o objecto. Mas, o representar do objecto representa, embora por-pensar, o objecto enquanto objecto. Ela [consciência] já reuniu o objecto na sua objectualidade e é, por isso, consciência ontológica. Porém, porque não pensa a objectualidade enquanto tal, embora já a represente, a consciência natural é e não é ontológica. Dizemos que a consciência ôntica é pré-ontológica” (HEIDEGGER, O conceito de experiência em Hegel, 2002, p. 206).

²⁹⁰ HYPPOLITE, Étude du commentaire de l'introduction à la *Phénoménologie* par Heidegger, 1971, p. 631.

²⁹¹ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 133.

²⁹² ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 133.

²⁹³ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 134.

²⁹⁴ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, 2014, § 86, p. 77.

experiência da filosofia hegeliana, e não conteúdos de experiência na filosofia hegeliana”²⁹⁵. Adorno retoma aqui, deliberadamente, a fórmula que o próprio Hegel emprega na Introdução ao sistema filosófico para designar a posição do pensamento em face da objetividade:

Procurar-se-á traduzir numa experiência a mais contemporânea possível aquilo que apareceu a Hegel como essencial, aquilo que ele viu no mundo ainda antes das categorias tradicionais da filosofia, inclusive das hegelianas e de sua crítica²⁹⁶.

Adorno não se interessa por como Hegel, subjetiva ou biograficamente, chegou a esta ou àquela doutrina, mas pela força dos fenômenos objetivos sedimentados em sua filosofia. Seu interesse concentra-se, em especial, no conjunto de determinações que contam a história da verdade da filosofia hegeliana e a sua relação com o seu próprio tempo. Aplicando, assim, à filosofia de Hegel o seu próprio conceito de experiência, Adorno pergunta por aquilo que a filosofia hegeliana expressa como filosofia: “o que sua substância possui de especial e que não se esgota nos resultados das ciências particulares”²⁹⁷. Do mesmo modo que a consciência, na *Fenomenologia*, transforma a si mesma e o seu próprio objeto por meio da sua experiência, a filosofia de Hegel também deve ser compreendida, a contrapelo do seu próprio autor, como a cristalização conceitual do modo como o seu próprio tempo se mostrou e se ocultou em seu pensamento. Diferente das ciências particulares que, em seu desenvolvimento, isolam a cadeia infinita de meios e fins, retificando a vida e isolando as suas mediações, a filosofia hegeliana se move, como defende Adorno, junto com o seu próprio objeto e se torna o “eco” da experiência objetiva que “soou” no interior do seu pensamento²⁹⁸.

Contra as escolas de pensamento que alegam, de maneira pretensiosa, terem superado o pensamento idealista hegeliano, Adorno argumenta que elas permanecem vinculadas ao programa de aceitação imediata do dado como base fixa do conhecimento, com o qual Hegel se relaciona de maneira oblíqua. Indo além, “tanto da oposição entre racionalismo e empirismo quanto de todas as oposições rígidas da tradição filosófica”²⁹⁹, Hegel recusa, como observa Adorno, o princípio empirista de que a experiência tenha como ponto de partida um dado puro, absolutamente imediato, conforme proposto por Hume e seus sucessores. Segundo Adorno, “essa visão antipositivista de Hegel só foi aceita pela ciência quando a teoria da *Gestalt* mostrou

²⁹⁵ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 134.

²⁹⁶ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 134.

²⁹⁷ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 135.

²⁹⁸ “A camada do pensamento a que se chega aqui se distingue, como de resto já em Fichte, de Kant e de todo século XVIII por meio de uma nova necessidade de expressão. O pensamento maduro deseja, coisa que ele fez anteriormente apenas de modo inconsciente, escrever a história do Espírito, tornar-se eco da hora que soou para ele” (ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 147).

²⁹⁹ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 136.

que o sensível isolado e não qualificado não existia”³⁰⁰, mas que, ao contrário, todo dado imediato sempre aparece configurado por uma forma e pressupõe a atividade da subjetividade, sem a qual nada poderia ser apreendido como dado. Para Hegel, se não existe algo absolutamente imediato, sem mediação, tampouco existe mediação sem o encontro com algo imediato. Segundo ele, imediatidade e mediação não são rigidamente contrastadas, “mas se produzem e se reproduzem reciprocamente, se renovam em cada etapa” do movimento da experiência e, “reconciliados, devem desaparecer apenas na unidade do todo”³⁰¹. A verdade emerge, desse modo, “da interação dialética entre sujeito e objeto, entre particular e todo, entre mediado e imediato”³⁰². O que Adorno procura mostrar é que, nessa relação oblíqua, Hegel eleva o criticismo kantiano ao extremo, conservando a relação não hierárquica entre ambos os momentos dessa relação. Hegel altera de forma decisiva o conceito kantiano de experiência, preservando o seu núcleo antipositivista, ao mesmo tempo em que supera o dualismo transcendental que sustenta a crítica kantiana. Todas as interpretações de Hegel que acabam por descartá-lo não conseguem, nesse sentido, “conciliar essa concepção não hierárquica da dialética”, rejeitando a ideia de que a verdade não é um resultado estático, mas um processo concreto, através do qual o pensamento se desenvolve por meio da autorreflexão do sujeito que tenta conceber a realidade³⁰³.

Para Adorno, a atualidade do pensamento hegeliano não se deve, nesse sentido, à verdade do seu idealismo absoluto, mas ao fato de que o problema que o seu idealismo pretendia responder ainda permanece atual. Seu pensamento se coloca contra a consciência reificada que Hegel, “ao mesmo tempo dissolveu e, em seu aspecto inelutável, salvou do romantismo”³⁰⁴. Organizada no interior da divisão social do trabalho, essa forma de consciência transforma tudo aquilo que é mediado em algo fixo, determinado de maneira particular e isolado em si mesmo. Diferente do romantismo, cujo princípio consiste, em certa medida, em retomar a unidade originária anterior ao momento de diferenciação da vida social moderna, Hegel reconhece que essa fragmentação não pode ser eliminada em troca de uma unidade originária, conservando-a como um momento inevitável no interior da totalidade. Se, para Hegel, no período inicial do idealismo alemão, “quando na Alemanha subdesenvolvida a sociedade civil ainda não tinha se formado como um todo”³⁰⁵, essa totalidade, capaz de reconciliar os dois lados dessa oposição,

³⁰⁰ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 136.

³⁰¹ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 140.

³⁰² NICHOLSEN, Shierry; SHAPIRO, Jeremy. Introduction. In: ADORNO, Theodor. *Three Studies*. Translated Shierry Weber NicholSEN. Cambridge, Mass and London: The MIT Press, 1993, p. xxii, tradução nossa.

³⁰³ NICHOLSEN; SHAPIRO, Introduction, 1993, p. xxii, tradução nossa.

³⁰⁴ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 143.

³⁰⁵ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 144.

ainda precisava ser construída, para Adorno, depois do desenvolvimento da sociedade capitalista, momento em que essa totalidade alcança a sua realidade efetiva, a situação se inverte: “na sociedade total, a totalidade se tornará mal radical”³⁰⁶. Nessa totalidade, cuja realidade Hegel “antecipou entusiasticamente no conceito”³⁰⁷, a contradição é experimentada na própria sociedade, de modo que a “concepção metafísica do todo reconciliado, considerada a quintessência de todas as contradições, é tirada do modelo da sociedade cindida e, entretanto, una”³⁰⁸.

Partindo, assim, da consciência natural, particular e imediata, que acredita ter na certeza sensível o fundamento da sua verdade, a filosofia hegeliana destrói, como defende Adorno, “a mitologia do elemento primeiro”³⁰⁹, incorporando à mediação dessa consciência o conjunto de suas experiências com o mundo histórico. Em vez de se contentar com o exame propedêutico do conhecer ou com a mera metafísica do Ser, que procura preservar sua dimensão ontológica da facticidade, Hegel conduz a filosofia “à compreensão dos conteúdos essenciais por meio autorreflexão crítica”³¹⁰, herdada da filosofia kantiana e do método científico. Sua filosofia se opõe, como diz Adorno, “à mera teoria do conhecimento ao mostrar que as formas que, segundo esta última, constituem o conhecimento dependem tanto do conteúdo do conhecimento como o inverso”³¹¹. Diferentemente da filosofia kantiana que pretende estabelecer as condições formais da validade do conhecimento sem entrar no seu conteúdo efetivo, e da filosofia empirista, cujo filosofar tinha como objeto as impressões sensíveis, a filosofia hegeliana rejeita a separação entre forma e conteúdo, *a priori* e empírico, compreendendo o conteúdo da experiência em suas mediações e relações necessárias. Para Adorno, a partir de Hegel, “a filosofia adquire o direito e aceita o dever de recorrer, como algo essencial e não meramente contingente, aos momentos materiais, ao processo real da vida de pessoas socializadas”³¹². Quanto mais Hegel insiste, assim, em compreender os objetos a partir das suas próprias relações, mais ele se aproxima da verdade materialista, segundo a qual não existe nada que seja produzido pelo homem que não seja por meio do trabalho social, encontrada por Adorno no interior do seu idealismo absoluto.

Para a filosofia hegeliana, segundo Adorno, “apenas a verdade realizada no todo poderia dissolver a irracionalidade de uma razão meramente particular, isto é, uma razão que serve aos

³⁰⁶ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 144.

³⁰⁷ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 145.

³⁰⁸ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 163.

³⁰⁹ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 146.

³¹⁰ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 147.

³¹¹ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 148.

³¹² ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 149.

interesses meramente particulares”³¹³. Se Hegel busca, no entanto, a reconciliação entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, na autorreflexão da consciência e na unidade do todo, Adorno procura conservar, em sua crítica imanente do idealismo absoluto de Hegel, o momento da não identidade entre esses termos. O que Adorno procura mostrar é que a tentativa do idealismo hegeliano de se entregar ao movimento da própria coisa transforma a contradição, experimentada tanto no nível do sujeito quanto no do objeto, em um princípio constitutivo da própria realidade. Segundo ele,

não se pode fugir da pergunta acerca de onde Hegel tira o direito de submeter tudo aquilo que confronta o pensamento, assim como o próprio pensamento, ao princípio de contradição. É precisamente nesse ponto que a filosofia hegeliana, que queria se entregar ao movimento da própria coisa e curar o pensamento de sua arbitrariedade, é suspeita de arbitrariedade e de um dogmatismo arcaico [...]. O fato de Hegel ter expressado as objeções mais cortantes contra o esquema estrepitoso da tríade tese, antítese e síntese como um esquema do mero método e de ter dito, no Prefácio à *Fenomenologia*, que o ‘truque’ é mais rapidamente assimilado contanto permaneça um esquema, isto é, meramente impresso nos objetos a partir do exterior, isso não é suficiente para atenuar a suspeita de arbitrariedade e dogmatismo. Também não basta o fato de nenhum princípio isolado, seja a mediação, o devir, a contradição ou a própria dialética, ser, como princípio separado, absoluto e a chave da verdade³¹⁴.

Achar o conteúdo da filosofia hegeliana consiste, desse modo, em retraduzir essa contradição, que a filosofia de Hegel traduziu conceitualmente nas oposições fixas legadas pela filosofia da reflexão, na experiência da própria realidade. Salvar a filosofia hegeliana significa, nesse sentido, “encarar sua filosofia lá onde ela é mais dolorosa; arrancar a verdade, lá onde a sua inverdade é explícita”³¹⁵, encontrando, como referente correto da sua experiência, o próprio mundo que fala através da sua letra.

³¹³ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 158.

³¹⁴ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, pp. 159-160.

³¹⁵ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 169.

4. CONCLUSÕES

O presente trabalho teve como objetivo principal apresentar o conceito de experiência de Hegel como o movimento dialético que a consciência realiza tanto em seu saber quanto em seu objeto. Para tanto, procuramos reconstruir, como ponto de partida, o problema da experiência no interior da filosofia transcendental kantiana, demonstrando, em seus avanços e limites, como o conceito de experiência em Kant não designa simplesmente a recepção da matéria bruta das impressões sensíveis, mas a combinação dos dados dos sentidos com a prestação espontânea do entendimento que os categoriza e conceitua, de maneira *a priori*. Partindo de um diagnóstico da crise da metafísica clássica, Kant propõe uma revolução no modo de pensar que busca, ao mesmo tempo, superar as dificuldades das conclusões céticas da filosofia de David Hume e estabelecer as condições sob as quais o pensamento pode referir-se a objetos. Seu mérito consiste em ter conservado e afirmado positivamente o interesse da razão em sua denúncia do dogmatismo da metafísica, conferindo um destino adequado ao movimento que ela empreende em busca do incondicionado. Constituída, nesse sentido, pelo jogo conjunto entre os dados dos sentidos e os conceitos *a priori* do entendimento, a noção kantiana de experiência é marcada, como Hegel procura demonstrar, pela tentativa de alcançar essa unidade conferida, de maneira prévia, pela própria razão.

Como procuramos demonstrar, é a retomada dessas determinações oriundas do giro copernicano kantiano, que veda o acesso ao conhecimento da coisa em si, restringindo-o ao do fenômeno, que caracteriza o conceito hegeliano de experiência. Chamada por Hegel, na abertura da Introdução à *Fenomenologia*, de “uma representação natural” do conhecer, esse modo de pensar estabelece que, antes de conhecermos aquilo que é verdadeiro, precisamos primeiro realizar um exame prévio da nossa própria faculdade de conhecimento. Embora não a nomeie diretamente, a filosofia kantiana consiste, para Hegel, na configuração mais avançada dessa representação natural³¹⁶, cuja pressuposição equivale, para as filosofias da modernidade, à separação rigorosa entre filosofia e absoluto, sujeito e objeto, fenômeno e coisa-em-si. Tomando, assim, a filosofia do seu próprio tempo por objeto, Hegel procura mostrar como as suas determinações levam ao surgimento de uma metafísica do conhecer como instrumento ou meio, que pressupõe, como consequência, um termo intermediário entre o sujeito e seu objeto. É retomando criticamente esse princípio de não-identidade presente na virada copernicana de Kant, que podemos compreender que a experiência, para Hegel, não é mais o nome de uma esfera sensível previamente constituída na qual o conhecer encontra os seus objetos de maneira

³¹⁶ NOBRE, *Como nasce o novo*, 2018, p. 112.

imediate, nem simplesmente o resultado de um recuo à unidade originária da consciência que permite que um dado sensível possa ser transformado em objeto da experiência. Ela é o movimento dialético pelo qual a consciência põe à prova a verdade do seu saber e do seu objeto.

Nossa ideia de partida, como procuramos demonstrar, é que o conceito de experiência concebido por Hegel na Introdução da *Fenomenologia*, em diálogo crítico com o conceito formal de experiência da filosofia transcendental kantiana, visa superar a cisão estabelecida pela modernidade entre o conhecer e o absoluto. Descrita, desse modo, como a exposição do caminho que o saber fenomênico, passando por suas várias figuras, percorre até alcançar a ciência, o saber absoluto, a *Fenomenologia* parte da consciência natural e daquilo que ela acredita conhecer como verdade do seu objeto, e encontra no interior da própria consciência os momentos do saber (aquilo que o objeto é “para a consciência”) e da verdade (aquilo que o objeto pretende “ser em si”). Diferente de Kant, que busca justamente conhecer as condições de possibilidade da experiência, pensadas por ele como não empíricas, ou seja, como estando fora da experiência, para Hegel, a própria consciência possui em si mesma o critério de avaliação de si, do seu saber e do seu objeto: “a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade”³¹⁷. Tendo em si mesma ambos os momentos, a própria consciência é a sua comparação, é para ela que o seu saber do objeto corresponde ou não ao objeto da sua experiência. É por possuir em si mesma o critério do seu exame que podemos compreender como essa experiência da consciência, ao revelar a contradição entre o seu saber e o seu objeto, conduz à negação determinada e ao surgimento de um “novo” objeto. Cada nova figura da consciência surge, assim, como o resultado da negação determinada da sua figura anterior e conserva, em sua nova determinação, aquilo que foi produzido no seu movimento precedente. É esse movimento que a consciência realiza em si mesma, em seu saber e em seu objeto, que Hegel chama no início do § 86, da *Fenomenologia*, de experiência, caracterizando-a como um “movimento dialético”.

É justamente nessa tensão entre o mérito e o limite da filosofia crítica kantiana que podemos compreender a crítica de Hegel aos limites e cisões da filosofia do seu tempo. Ao separar o espírito da filosofia de Kant da sua letra, Hegel encontra nas determinações finitas do entendimento o princípio especulativo da identidade entre sujeito e objeto. O que aparece, segundo ele, nos limites da filosofia da reflexão, como a separação absoluta entre sensibilidade e entendimento, finito e infinito, natureza e espírito, pode ser compreendido, a partir desse

³¹⁷ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, 2014, § 85, p. 77.

princípio, como uma cisão produzida e, por isso, passível de ser restaurada. Sua crítica da modernidade filosófica não consiste, desse modo, em uma rejeição das suas determinações finitas, mas em compreender essas determinações em sua negatividade, isto é, como momentos constitutivos da própria razão e do processo pelo qual ela procura reconciliar aquilo que aparece separado. Essa radicalização do modo de pensar dos tempos modernos é o que nos leva a reconhecer a importância que o conceito de experiência assume no interior do pensamento hegeliano. Fiel ao movimento do seu próprio tempo, a filosofia não pode simplesmente se colocar fora das formas de pensar da sua época para julgá-las do exterior, mas ela precisa encontrar, no interior delas mesmas, o movimento por meio do qual as suas limitações podem ser superadas. É apenas desta perspectiva que podemos compreender como a experiência que a consciência estabelece deixa de designar, para Hegel, uma relação meramente receptiva, fenomenológica, e passa a exprimir uma relação dialética mais ampla e determinada com a sua realidade e com as determinações do pensamento da sua época.

Retomando a interpretação de Heidegger da experiência como o “ser do ente”, podemos compreender como essa interpretação apreende o sentido da experiência hegeliana a partir da inversão entre consciência ôntica e consciência ontológica. Ao resgatar o sentido originário da palavra alemã *Erfahrung*, ligando-a ao verbo *fahren*. Heidegger compreende a experiência, em sua interpretação da Introdução, como o “ser do ente”, cuja característica principal consiste em “estar-a-caminho”, em movimento. Em seu movimento, chamado de “dialógico”, a consciência compara o seu saber natural (pré-ontológico-ôntico) e o saber ontológico (saber real), vendo surgir daí um novo objeto. Nessa inversão que a consciência realiza, ela se dirige não ao que aparece, mas sim ao ser do ente, ao aparecer do que aparece, invertendo o que aparece no seu próprio aparecimento, descobrindo, assim, o caráter dialético do seu movimento. Essa inversão da consciência é o que permite, como procuramos demonstrar, a consciência dar objetividade ao seu próprio objeto, abandonando a visão comum voltada apenas para o ente, se voltando para a manifestação, para o ser. Com efeito, é a partir da exposição desse movimento que se torna possível compreender a experiência heideggeriana como a manifestação da *parousia* do absoluto.

Na sua atualização do conceito hegeliano de experiência, ao buscar compreender como alguns “modelos de experiência intelectual” influenciam e determinam o “conteúdo de verdade” da filosofia hegeliana, Adorno recusa essa interpretação de Heidegger. Segundo ele, esse conceito não visa nenhuma “experiência originária e fenomenológica e tampouco, como a interpretação de Hegel, nos *Holzwege* de Heidegger, a algo ontológico, à palavra do Ser, ao Ser

do ente”³¹⁸. Para Adorno, a pretensão heideggeriana de experiência como “um modo do estar-presente, quer dizer, do ser” jamais teria sido autorizada por Hegel. Essa suposição de Heidegger é, na leitura adorniana, inconciliável com a concepção de experiência, apresentada por Hegel na Introdução da *Fenomenologia*, como o movimento dialético que conduz a consciência da certeza sensível ao saber absoluto. Conforme buscamos demonstrar, o objetivo de Adorno está em compreender a força com que os fenômenos objetivos refletiram e sedimentaram a filosofia hegeliana. Adorno entende que o conceito hegeliano de experiência era ainda atual em seu tempo (de Adorno), justamente porque podia ser aplicado à experiência intelectual do próprio Hegel, reabrindo o caminho dialético da experiência que Hegel teria considerado como acabado. Adorno quer entender a filosofia hegeliana, segundo o seu próprio conceito de experiência, dentro da própria experiência, como uma figura de uma dialética inacabada que se toma por seu fechamento.

³¹⁸ ADORNO, Conteúdo da experiência, 2013, p. 133.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. Conteúdo da experiência. In: *Três estudos sobre Hegel*. Tradução Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013, pp. 133-174.
- ASMUTH, Christoph. O empirismo e a filosofia crítica de Kant: “Segunda posição do pensamento para a objetividade” no “Conceito preliminar” enciclopédico da lógica especulativa. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 13, n. 21, setembro, 2016, pp. 1-23. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/153>. Acesso em: 3 abr. 2026.
- BAUMGARTEN, Alexander. *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*. Edição de Courtney Fugate e John Hymers. Londres: Bloomsbury, 2014.
- BECK, Lewis White. *Essays on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press, 1978
- BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.
- BEISER, Frederick. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BORDIGNON, Michela. Lógica formal, transcendental e especulativa. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 56, nº 52, 2017, pp. 311-338. Disponível em: https://impactum-journals.uc.pt/rfc/article/view/0872-0851_52_5 . Acesso em: 3 fev. 2025.
- DEKENS, Olivier. *Compreender Kant*. Tradução Paula Silva. São Paulo: Editora Loyola, 2012.
- DECKER, Kevin S.. Kant's two *Erfahrungen*: an equivocation of 'experience' in the first critique. *Minerva*, Irlanda, v. 4, n. p., Novembro, 2000. Disponível em: Acesso em: 19 jun. 2025.
- DUDLEY, Will.; ENGELHARD, Kristina. *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.
- FIGUEIREDO, Vinícius de. *Kant & a Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005.
- FIGUEIREDO, Vinícius de. *Apresentação*. In: KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. Tradução Jair Barboza et al.. São Paulo: Editora UNESP, 2005, pp. 7-21.
- FUGATE, Courtney; HYMERS, John. Introduction. In: BAUMGARTEN, Alexander. *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*. Edição de Courtney Fugate e John Hymers. Londres: Bloomsbury, 2014, pp. 3-65.
- GABOARDI, Ediovani. A resposta hegeliana ao problema do critério. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 24, n. 2, dezembro, 2019, pp. 71-86. Disponível em: <https://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/159024>. Acesso em: 12 jul. 2026.

GINSBORG, Hannah. Kant and the Problem of Experience. *Philosophical Topics*, 34 (1-2), 2006, 59-106.

HANNA, Robert. Experience (Erfahrung). In: WUERTH, Julian (ed.). *The Cambridge Kant Lexicon*. Cambridge, UK: CUP, 2021.

HANNA, Robert. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Tradução Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HATFIELD, Gary. Introduction. In: KANT, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Tradução Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. ix-xxiv.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica. A Doutrina do Ser*. Tradução Christian G. Iber et al. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Fé e saber*. Tradução Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução Marcos Lutz-Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Vol. 1: A ciência da lógica. Tradução Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Vol. 3: A filosofia do espírito. Tradução Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEIDEGGER, Martin. “O conceito de experiência em Hegel”. In: *Caminhos de Floresta*. Tradução H. Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 139-239.

HYPPOLITE, Jean. Étude du commentaire de l'introduction à la *Phénoménologie* par Heidegger In: *Figures de la Pensée philosophique*. Volume II. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*.

Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2ª Edição. Tradução Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HYPPOLITE, Jean. Étude du commentaire de l'introduction à la *Phénoménologie* par Heidegger In: *Figures de la Pensée philosophique*. Volume II. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, pp. 625-642.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

HOULGATE, Stephen. Thought and Experience in Hegel and McDowell. In: LINDGAARD, Jakob (ed.). *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Malden: Blackwell, 2008, 92-111.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 2ª Edição. Tradução Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KOCH, Anton Friedrich. *Die Evolution des logischen Raumes*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

LONGUENESSE, B. *Kant e o poder de julgar*. Tradução João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019,

LUKÁCS, György. *O jovem Hegel*. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MCDOWELL, John. *Mente e mundo*. Tradução João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Idéias & Letras, 2005.

MÜLLER, Marcos L. A experiência, caminho para a verdade? O conceito de experiência na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. In: *Ensaaios filosóficos I: entre Marx e Hegel*. Campinas: Editora Phi, 2024, pp. 113-138.

_____. O Idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade? *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, nº 3, dezembro, 2005, pp. 1-20. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/203>. Acesso em: 31 maio. 2026.

NICHOLSEN, Shierry; SHAPIRO, Jeremy. Introduction. In: ADORNO, Theodor. *Three Studies*. Translated Shierry Weber NicholSEN. Cambridge, Mass and London: The MIT Press, 1993, p. ix-xxxiii.

NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Editora Todavia, 2018.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. 2a ed. São Paulo:

Editora Loyola, 1995.

ORSINI, Federico. O conceito hegeliano de experiência filosófica. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 13, n. 22, setembro, 2016, pp. 31-68. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/161>. Acesso em: 11 abr. 2026.

REINHOLD, Karl Leonhard. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Teilband 2: Zweites und Drittes Buch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012.

REPA, Luiz. A essência da crítica: sobre o limiar da crítica imanente em Hegel. *Discurso*, v. 49, n. 2, dezembro, 2019, pp. 269–285. Disponível em: <https://revistas.usp.br/discurso/article/view/165623>. Acesso em: 25 abr. 2026.

SIEP, Ludwig. *El camino de la Fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Tradução Carlos Emel Rendón. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015.

SILVA, Franklin Leopoldo e. A metafísica na crítica da razão pura. *Trans/Form/Ação*, v. 11, dezembro 1988, pp. 1–11. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/12207>. Acesso em: 9 jan. 2026.

SORRENTINO, Antonella. ‘El camino de la experiencia: Heidegger como intérprete de la “Introducción” de la Fenomenología del Espíritu’. *Revista Laguna*, v. 15, Setembro, 2004, pp. 37-55. Disponível em: <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/29042> . Acesso: 03 fev. 2025.

STANG, Nicolas F. Hermann Cohen and Kant’s Concept of Experience. In: DAMBÖCK, Christian (ed.). *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen/Philosophy and Science in Hermann Cohen*. Cham: Springer, 2018, pp. 13-40.

VIEWEG, Klaus. *Hegel: o filósofo da liberdade – Biografia*. Tradução Marco Aurélio Werle et al. São Paulo: EDUSP, 2024.

WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Editora Artmed, 2008.