

# REVISTA ELETRÔNICA ESTUDOS HEGELIANOS

Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHB

Ano 2º - N.º 03 Dezembro de 2005

## Hegel e o problema do Ceticismo

Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini (UFRN - Brasil)

A relação de Hegel com o ceticismo está longe de ser clara. A par de existirem alguns poucos trabalhos sobre o assunto (cf. Bonaccini, 2002), e de Hegel abordar o tema em várias obras, não está bem determinado se Hegel possui uma teoria global sobre o ceticismo ou se apenas é um mero crítico de posturas cétricas clássicas na antiguidade e na modernidade. Em que pese Hegel ser um crítico ferrenho do ceticismo moderno (por ex. em textos como *Sobre a relação do Ceticismo com a Filosofia*, as *Preleções sobre História da Filosofia* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*), a sua crítica não se restringe a esta ou aquela forma de ceticismo, mas se funda numa teoria geral do saber que compreende o ceticismo como uma atividade negativa constitutiva da consciência e pretende refutá-lo enquanto reificação desta negatividade numa pretensão de verdade. A refutação consiste na descrição do modo como o ceticismo filosófico seria um saber parcial, e por isso auto-refutativo. O presente trabalho pretende sugerir que isto ocorre, sobretudo, na *Fenomenologia do Espírito*, cujo caráter “fenomenológico” propriamente dito não pode ser bem captado sem tomar como pano de fundo o problema do ceticismo.

## I – Posição do problema

Uma das primeiras dificuldades que enfrenta o leitor de um escrito como a *Fenomenologia do Espírito* é saber *de que ela trata*. Mas não apenas porque a linguagem de Hegel é obscura. É difícil saber de que se trata, primeiro e sobretudo, porque a obra não se deixa enquadrar no conceito tradicional de filosofia<sup>[1]</sup>. Nem tampouco na idéia de filosofia transcendental defendida por Kant. Há parentesco, decerto, com a idéia de uma *crítica*, mas essa crítica não vai passar pelo exame das condições de possibilidade dos objetos da experiência no sentido kantiano. Como obra sistemática, por outro lado, não se enquadra no conceito wolfiano ou kantiano de sistema; e nem mesmo no fichteano ou schellinguiano, posto que Hegel não se cansa de afirmar que seu proceder não é formal nem subjetivo, mas apresenta a exposição dialética do próprio objeto.

Afinal de contas, o que é uma "Fenomenologia do Espírito"? Nem "fenomenologia" nem "espírito" são termos imediatamente claros: nem a Fenomenologia de Hegel parece ter muito a ver com o que se entende hoje por "fenomenologia", nem o conceito de "Espírito" é tão óbvio quanto parece. Ainda assim, creio que para nós é mais difícil compreender o que é esta "Fenomenologia" do que entender por que ela é fundamentalmente *do "Espírito"*, cujo conceito tem sido objeto de diversas interpretações.

Alguns pensam que o termo "fenomenologia" vem de Lambert, provavelmente o primeiro a usá-lo<sup>[2]</sup>. Outro candidato a precursor no uso do conceito é o próprio Kant, em seus *Princípios metafísicos da ciência natural*. O mesmo se poderia dizer de Reinhold, em suas célebres *Contribuições*, e de Fichte, na *Doutrina-da-Ciência* de 1804<sup>[3]</sup>. Porém, em todos os casos o uso do termo parece estar ligado a uma certa compreensão do conceito de *fenômeno* que é muito diferente do conceito hegeliano de "fenômeno" e de "fenomenologia". De modo que é preciso esclarecer primeiro *que tipo* de "fenomenologia" Hegel faz, pois certamente sua *Fenomenologia* é diferente de todas as mencionadas. A tese que vou sustentar é que o conceito hegeliano de "Fenomenologia" nos

remete para o problema do ceticismo e que a exposição hegeliana mostra-se indissociável de uma certa compreensão do problema cético e de como pode ele ser resolvido.

## II – Sobre o conceito hegeliano de Fenomenologia

Durante muito tempo pensei que a *Fenomenologia* tratava de ontologia, pura e simplesmente. Até que o trabalho de Terry Pinkard (1994) me alertou para o fato de que o problema em questão é conhecimento, na medida em que o trabalho começa com uma crítica do conhecimento. Ele mesmo considera a Fenomenologia como uma obra de teoria do conhecimento, o que me parece verdadeiro em uma certa medida. Não porque não haja ontologia na *Fenomenologia*, uma vez que o saber dialético da identidade entre ser e pensar como unidade de ser e saber que ela demonstra é o ponto de partida e a condição da Lógica objetiva, que é declaradamente uma nova ontologia. Mas é que a *Fenomenologia do Espírito* nos é apresentada primeiramente como uma ciência que descreve a experiência da *consciência natural* em busca da ciência. Experiência, em qualquer caso, sempre foi considerada com uma forma de conhecimento, de Aristóteles a Kant; e não deixará de sê-lo para Hegel. Entretanto, por ser um conhecimento que diz respeito à *experiência da consciência*, trata-se também de uma certa *psicologia*: “racional” e não empírica, embora pós-kantiana, porque não toma a alma dogmaticamente como uma coisa em si. Simplesmente, *descreve* “o caminho da alma, que percorre a série de suas configurações como estações preestabelecidas por sua natureza e se purifica rumo ao espírito” (PhG, #77)[4].

Nessa medida, descrevendo a série finita de estágios de consciência naturalmente preestabelecidos que o saber percorre até sua meta, expressa pela metáfora da purificação no espírito, a Fenomenologia envolve uma *teoria geral* de: 1) como a consciência experimenta que sabe, 2) como chega a saber que na verdade não sabia o que realmente pensava saber, e 3) como ela chega a saber que nada pode saber realmente enquanto não se descobrir como razão que é espírito autoconsciente, eliminando a dicotomia entre um saber interno e um objeto externo.

Há, em conseqüência, um aspecto cognitivo importante, que se relaciona a uma certa interpretação da teoria do

conhecimento - criticada em seu conceito tradicional lockiano-kantiano de prévia investigação do alcance e dos limites das faculdades cognitivas -, na medida em que tudo gira em torno do saber e do seu objeto. Mas há também uma sorte de psicologia da consciência e do próprio absoluto, na medida em que tudo que diz respeito ao processo cognitivo pelo qual a consciência natural se torna consciência filosófica envolve uma subjetividade ao mesmo tempo singular e universal.

Fenomenologia, assim, envolve e prepara uma certa ontologia (i); é uma sorte de superação da teoria do conhecimento, uma certa teoria do conhecimento da consciência e do absoluto, na medida em que a dicotomia entre o saber e o objeto do saber da consciência é superada (ii); e por fim, descreve a história do processo de constituição psicológica e ao mesmo tempo de formação cultural da consciência tornando-se autoconsciência, razão que se descobre como espírito e possui um *saber absoluto*, saber que coincide com o saber *do absoluto* (iii).

A Fenomenologia de Hegel, portanto, reformula uma parte da metafísica especial, a psicologia, compreendendo a alma ao mesmo tempo no plano humano e divino, no plano da consciência singular e no plano da consciência universal. Isto se dá fundamentalmente introduzindo a problemática da temporalidade: para que a alma chegue a ser alma, para que Deus chegue a ser Deus, ou melhor: para que o Absoluto seja consciente de si, é preciso que a consciência, como Wilhelm Meister, sofra um processo aprendido, de formação no tempo, e que capitalize um conhecimento, um autoconhecimento como resultado de sua experiência. Neste sentido, Hegel não apenas reformula a psicologia, mas sobretudo faz com que ela recobre sentido à luz de uma heresia teológica de grandes conseqüências filosóficas: o Absoluto só pode dar-se através da história da consciência humana como um processo paulatino de *manifestação e auto-apreensão no tempo*.

Fenomenologia, ademais, envolve ontologia, posto que a história da consciência que ela descreve não é um mero acaso, e responde não apenas a um desígnio, mas é governada por uma necessidade e explicita uma estrutura lógica (a saber, dialética), que pretende ser ou identificar-se com a estrutura conceitual que governa o mundo. Este

aspecto, explícito sobretudo nos últimos capítulos da Fenomenologia, principalmente patente no Saber Absoluto, é – como já foi lembrado acima – o ponto de partida da chamada Grande Lógica. Posto que a identidade de ser e saber que a consciência experimenta no fim, como um saber de si em que o seu saber e seu objeto coincidem, reaparece no começo da Lógica como unidade de ser e nada.

Por fim, a Fenomenologia, apesar da acirrada crítica de Hegel à teoria do conhecimento no início da Introdução, pode ser considerada em alguma medida como uma nova teoria do conhecimento, aliás, como *a teoria do conhecimento*, na medida em que ela se propõe a ser uma *teoria de todo o conhecimento que a consciência pode imanentemente alcançar* (a saber, “ciência da experiência da consciência”).

Considerados estes três aspectos (o ontológico, o psicológico, ou psico-teológico, e o epistemológico) implicados no projeto da Fenomenologia, ganhamos um pouco mais de clareza sobre o seu conceito. Todavia, nem mesmo considerar os três elementos apresentados basta para termos uma elucidação do que significa “Fenomenologia”. De fato, o elemento psico-teológico permite compreender melhor, a partir do título (*Fenomenologia do Espírito*) e do subtítulo da obra (*Ciência da experiência da consciência*) como devemos compreender a articulação dos dois planos da consciência e do espírito. O elemento ontológico nos permite vislumbrar a meta a ser alcançada (saber absoluto como correspondência entre ser e saber) e uma estrutura lógica que condiciona a experiência da consciência em seu dualismo intencional. Por fim, o elemento epistemológico nos permite articular os elementos anteriores do ponto de vista de uma teoria do conhecimento evolutivo que a consciência pode desenvolver.

Ainda que isso tudo não seja conclusivo, há neste último elemento algo que nos pode auxiliar na compreensão da Fenomenologia: independentemente dos elementos que envolve, ela pretende ser uma *ciência* teórica. Se até aqui não sabemos o que é fenomenologia, podemos dizer agora que ela é ou se propõe a ser uma *ciência*, um *saber*; precisamente um *saber de fenômenos*, por isso “*Fenomenologia*”. Mas os fenômenos da Fenomenologia de Hegel não são os fenômenos de Kant, nem os de Lambert<sup>[5]</sup>; tampouco os avatares de uma divindade oriental qualquer, e muito menos os fenômenos da corrente husserliana. Os fenômenos aqui são *saberes*: o que Hegel

chama figuras ou configurações da consciência. Cada forma de saber, cada forma de consciência, cada estágio cognitivo que a consciência natural deve percorrer para se tornar consciência filosófica, é um fenômeno, uma *manifestação* ou *aparição* do espírito. De modo que a Fenomenologia pode ser parcialmente descrita como uma teoria histórico-evolutiva das manifestações que necessariamente se dão na consciência natural até a consciência filosófica, sendo que estas nada mais seriam do que os diferentes tipos de teorias, os diferentes graus de conhecimento que toda consciência vai galgando até atingir a sua meta, que consiste na conquista da verdade como correspondência entre saber e objeto e que só se realiza plenamente na Filosofia.

Isso posto, cabe a pergunta: elucidamos o conceito de fenomenologia? Em princípio, parece que sim. Sabemos que se trata de uma ciência dos “fenômenos”, i.é, de “aparições” ou “manifestações” da consciência em seu percurso em direção ao saber absoluto. Contudo, se nos perguntassem *por que* Hegel usa o conceito de fenômeno e de fenomenologia para descrever a experiência da consciência que vai acabar por saber-se espírito, não saberíamos responder. Pelo menos com os elementos que temos até agora. É aqui que entra em cena o problema do ceticismo.

### III – O problema do ceticismo

É sabido que Hegel se ocupou de questões céticas no período de Jena, por ocasião de sua polêmica com Schulze[6]. Parece claro, por exemplo, que no ensaio de 1802 sobre a relação entre o ceticismo e a filosofia Hegel contrapõe a virulência do método de equípolaridade dos antigos ao ceticismo dos modernos[7]. Nesse contexto, tratava-se de mostrar que seus adversários, e em certo modo todos os seus contemporâneos, fossem kantianos ou românticos, fossem *Popularphilosophen* ou outros ilustrados, eram dogmáticos. Numa época em que o grande projeto do Idealismo Alemão era conduzir a filosofia a um sistema metafísico epistemicamente sólido, ninguém parecia atentar para o fato de que o ceticismo era um sério problema a enfrentar. Fichte, Beck, Reinhold e o próprio Kant, cada um a seu modo, também haviam levado o problema a sério[8]. Mas a postura de Hegel em face destas tentativas parece indicar que não lhe pareciam satisfatórias. A filosofia de Kant parecia-lhe uma “forma

imperfecta de ceticismo” (Werke 2 p.533), por negar o conhecimento da realidade e ao mesmo tempo afirmar um conhecimento fenomenal da natureza. Os epígonos de Kant, por sua vez, eram acusados de formalismo e subjetivismo (PhG, Prefácio).

Tudo isso parece indicar que a construção do Sistema que a Fenomenologia pretende introduzir deve ser vista como indissociável do problema cético. O #76 da Introdução à Fenomenologia nos diz, por exemplo, que “a ciência, assim que ela entra em cena, é ela mesma um fenômeno” (PhG, 55), uma aparição, algo que parece ser ciência, mas que ainda não é, nesta sua primeira aparição “a ciência expandida e desdobrada em sua verdade” (id., ibid.) Isso significa que a ciência que a Fenomenologia se propõe a realizar *aparece* como uma pretensão em face de outras. E por isso mesmo não pode valer – de início – nem mais nem menos do que as outras. Como a cada *logos* pode ser oposto um outro *logos* equivalente, de modo tal que não se pode decidir qual é verdadeiro – ensinara Sexto (HP, I) -, para evitar sucumbir ao desafio cético é preciso retirar a ciência da precariedade em que se encontra; jogada entre vários saberes como mais uma pretensão de verdade, como mais um sistema entre outros. A ciência, numa palavra, deve encontrar uma justificação face ao desafio cético. Deve “libertar-se desta aparência (*Schein*)” e só pode fazê-lo “voltando-se para ela”(PhG, 55?).

O que isso significa? Primeiro, que não se pode simplesmente desprezar a *aparição* de outros saberes, como se estes fossem não-saberes, posto que assim estaríamos pressupondo que a ciência não é um *saber fenomenal* (i. é, que *aparece*), mas a própria verdade; segundo, que no começo tampouco podemos dizer que a *aparência*, i. é, os saberes que *aparecem* como concorrentes, preparam a (nossa) ciência, algo assim “o pressentimento de um saber melhor” (id., ibid.). Posto que nesse caso estaríamos impondo a nossa verdade com a mera afirmação de que nosso saber é melhor do que o dos outros, quando na verdade uma simples afirmação vale tanto quanto outra e tudo depende de sua justificação.

Em suma, na hora em que a ciência *aparece* ela é *mais uma* pretensão de verdade perante outras, e por isso deve fornecer uma justificação que não pode consistir na mera enunciação de que ela está bem fundada. A

estratégia de Hegel para a justificação de sua Fenomenologia parte em primeiro lugar da aceitação da tese cética conforme a qual *todo e qualquer logos apenas descreve o que aparece* e constitui portanto um “saber fenomenal”, um saber do que aparece, *erscheinendes Wissen*. Feito isso, em segundo lugar, utilizasse de uma artimanha muito arguta: se tudo que é saber *aparece*, se mesmo a ciência, pelo menos de início, aparece, então os céticos têm razão quando dizem que só se pode falar do que aparece, e que portanto todo o saber da consciência humana é saber fenomenal, saber do que aparece. Porém, a partir disso, retira uma consequência que está na base da pretensão de verdade da Fenomenologia e de sua expectativa de sucesso cognitivo: se eu descrevesse<sub>2</sub> todos e cada um dos saberes<sub>1</sub> que a consciência experimenta ao descrever<sub>1</sub> o que lhe aparece<sub>1</sub>, a minha descrição<sub>2</sub> seria um certo tipo de saber<sub>2</sub>: a ciência<sub>2</sub> da experiência<sub>1</sub> da consciência. E mais do que isso: seria uma teoria geral dos fenômenos cognitivos que toda consciência singular e universal deve necessariamente realizar, uma *fenomenologia* enquanto teoria geral dos saberes que aparecem e devem ser superados pela ciência, que já não pertence à consciência, mas a uma consciência que é Espírito. E responderia ao desafio do ceticismo levando-o às últimas consequências.

Isto, porém, nos permite elucidar por que Hegel utiliza o conceito de “fenômeno” e de “fenomenologia”. Mas é ainda insuficiente para elucidar a relação entre o sistema de Hegel e o ceticismo. Só no âmbito da fenomenologia, e deixando de lado outros textos importantes para a questão (como por exemplo, o comentário das Preleções sobre a História da Filosofia, a Ciência da Lógica, a Enciclopédia e o chamado escrito da Diferença, dentre outros), seria essencial fazer uma análise do conceito de ceticismo tal como aparece nos §§ 78 e 79 da Introdução e no capítulo IV-B. Parte dessa análise já foi feita noutra parte. O restante, infelizmente, fica para outra ocasião.

## Referências bibliográficas:

Bonaccini, J. A. "Sobre a estratégia de Hegel contra o ceticismo na Introdução à Fenomenologia do Espírito", Trabalho apresentado no I Congresso Internacional De Filosofia, Organizado pela Sociedade Hegel Brasileira, Recife, 2002.

Bonaccini, J. A. Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 2003.

Forster, M. Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit, Chicago, The Chicago University Press, 1998.

Hegel, G. W. F. Fenomenologia do Espírito, trad. de Paulo Meneses, 2ª. Edição, Petrópolis: RJ, Vozes, 1992, 2 vols.

Hegel, G. W. F. Werke: [ in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.1971.

Hegel, G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Neu hrsg. Von H-F. Wessels und H. Clairmont. Mit einer Einleitung von W. Bonsiepen/Auf dem Text der kritischen Edition G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, IX, hrsg. Von W. Bonsiepen u. R. Heede (1980). Hamburg: F. Meiner. 1988.

Hyppolite, J. Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Traducción de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974.

Pinkard, T. Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason, , Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Popkin, R. História do ceticismo de Erasmo a Spinoza, trad. de Danilo Marcondes de Souza Filho, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

Sextus Empiricus, *Outlines of Pirronism* In: Sextus Empiricus, *in four volumes*, edited by R. G. Bury. Cambridge:MA/ London: Harvard University Press/W. Heinemann Ltd. 1976, vols.1.

---

[1] Por conceito tradicional de filosofia entendo aqui o conceito de filosofia como metafísica, geral e especial (esta por sua vez subdividida em psicologia, cosmologia e teologia), que era ainda influente na Alemanha de Hegel,

junto com a reformulação operada pela filosofia crítica de Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, A845/B873 - A848/B875).

[2] Hyppolite 1974, p.16n24; Forster 1998, p. 126. Bonsiepen menciona a *Philosophie der Alten* (1762) de Oetinger antes da *Phenomenologia oder optica transcendentalis* de Lambert (in Hegel, 1988, p. IX-X).

[3] Bonsiepen, p. XV-XVI.

[4] A numeração dos parágrafos corresponde à da edição brasileira da tradução de Paulo Meneses.

[5] Sobre isso ver Bonsiepen, op. cit. p. XII-XIII.

[6] Hegel 1971, Werke 2, pp. 213ss.

[7] Forster, op. cit., pp.128ss.

[8] Sobre isso me posicionei em Bonaccini (2003).

---

[Revista Eletrônica Estudos Hegelianos](#)