

O CONCEITO HEGELIANO DE “FENOMENOLOGIA” E O PROBLEMA DO CETICISMO*

Juan Adolfo Bonaccini**

RESUMO – A relação de Hegel com o ceticismo está longe de ser clara. A par de existirem alguns poucos trabalhos sobre o assunto, 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 céticas 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 ele reifica essa 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 parece poder ser bem compreendido, sem tomar como pano de fundo o problema do ceticismo.

PALAVRAS-CHAVE – Hegel. Fenomenologia. Ceticismo. Refutação.

ABSTRACT – Hegel’s position towards skepticism is far from being clear. On the one hand, there are just a few studies on the subject and Hegel faces the issue in several of his writings; on the other hand, it is not established yet if Hegel has a global theory about skepticism or if he is just a critic of Ancient and Modern skeptical attitudes. In spite of Hegel being known as a sharp critic of Modern skepticism (for example, in works like *On the relationship of skepticism to philosophy*, *Lectures on the history of philosophy* and *Encyclopedia of philosophical sciences*), his criticism is not restricted to specific forms of skepticism, but it is rather founded upon a general theory of knowledge which takes skepticism as a negative activity constitutive of our natural consciousness and intends to refute the skeptical attitude as that negative activity of self-consciousness is reified and turned out into a special kind of truth claim. Hegel’s refutation consists in describing the way philosophical skepticism would be understood as a partial and self-defeating attitude of knowing. The present study suggests that this procedure is to be seen above all in the *Phenomenology of Mind*, whose “phenomenological” character cannot be rightly understood without taking properly into account the problem of skepticism.

KEY WORDS: Hegel. Phenomenology. Skepticism. Refutation.

* Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no II Congresso Internacional Hegel (Recife, 2005), posteriormente publicada na *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*. O presente trabalho constitui uma versão mais aprofundada daquela versão. Sobre o tema em questão, até onde eu sei, no Brasil só existem os trabalhos de Santos (1996), Barrère Martin (2004) e nossos trabalhos anteriores (2002, 2005).

** Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

VERITAS	Porto Alegre	v. 51	n. 1	Março 2006	p. 56-68
---------	--------------	-------	------	------------	----------

1 Posição do problema: de que trata a *Fenomenologia*?

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 a obra trata, primeiro, e sobretudo, porque a obra não se deixa enquadrar no conceito tradicional de filosofia,¹ 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 por uma crítica da faculdade de conhecimento nem 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, nem mesmo no fichtiano ou schellinguiano, pois Hegel não se cansa de afirmar que seu proceder não é formal nem subjetivo, mas apresenta a exposição dialética do próprio objeto, o *devir da coisa mesma*, como ele diz.

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, contrariamente ao que possa parecer, creio que é mais difícil compreender o que é esta “Fenomenologia” do que entender por que ela é fundamentalmente do “Espírito”.

Alguns pensam que o termo “fenomenologia” vem de Lambert, provavelmente o primeiro a usá-lo.² 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*.³ 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 ser resolvido.

¹ Por conceito tradicional de filosofia entendo aqui o conceito escolástico de filosofia como metafísica, dividida em *Metafísica geral* (ou Ontologia) e *especial* (por sua vez subdividida em *Psicologia*, *Cosmologia* e *Teologia* racionais), 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), que reduz o conceito escolástico de filosofia a uma subdivisão da metafísica da natureza, a qual, junto com a metafísica dos costumes, deveria formar o *Sistema da Metafísica*, cuja condição seria uma *crítica* da razão.

² Hyppolite 1974, p. 16, n 24; 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.

2 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 metacrítica 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 pretende demonstrar, é o ponto de partida e a condição da *Lógica* objetiva, a qual 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. E a experiência, pelo menos à primeira vista, não parece rimar muito com ontologia, mas sempre foi considerada como uma forma de conhecimento, de Aristóteles a Kant; e não deixará de sê-lo para Hegel.

Entretanto, por ser essa Fenomenologia um conhecimento que diz respeito à experiência da *consciência*, pareceria que se trata de uma certa *psicologia*. Que psicologia seria esta? Decerto uma teoria “racional”, e sobretudo não-empírica; mas de todo peculiar. Não se trata mais de uma psicologia racional nos moldes da Escola wolfiana, e sim em certa forma de uma “psicologia” pós-kantiana, porque não toma a alma dogmaticamente como uma coisa em si, mas como consciência. Simplesmente, *descreve* “o caminho da alma, que percorre a série de suas configurações como estações preestabelecidas por sua natureza, purificando-se rumo ao espírito” (PhG, 60, §77).⁴ Nessa medida, ao descrever a série finita dessas configurações, que constituem os estágios cognitivos naturalmente preestabelecidos que a consciência percorre até sua meta, expressa pela metáfora da purificação *no espírito*, a *Fenomenologia* envolve uma *teoria geral* do saber. Essa teoria quer explicar: (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 logo no início da Introdução –, na medida em que *tudo* gira em torno do *saber* e do seu *objeto*. Mas há também uma sorte de psicologia que opera em dois planos: em primeiro lugar, no plano da consciência, na medida em

⁴ Doravante é assim que citamos a *Fenomenologia do Espírito*: PhG, seguido do número da página na edição alemã (Hegel, 1988), seguido do numeração dos parágrafos que aparece na edição brasileira da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1992). As traduções são de nossa inteira responsabilidade.

que tudo aqui diz respeito ao *processo cognitivo* pelo qual a consciência natural se torna consciência filosófica; e em segundo lugar, no plano do próprio Absoluto, na medida em que este processo de aprendizado da alma corresponde ao processo pelo qual o próprio Absoluto toma consciência de si, envolvendo, portanto, uma subjetividade ao mesmo tempo singular e universal.

A *Fenomenologia*, assim, implica 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 típica da consciência entre o saber e o objeto do saber nela é superada (ii); e, por fim, descreve a história do processo de constituição psicológica e ao mesmo tempo de formação da consciência tornando-se autoconsciência, razão que se descobre espírito e revela para si mesma um *saber absoluto* (que coincide com o saber *do absoluto*) (iii).

A *Fenomenologia* de Hegel, portanto, reformula uma parte da metafísica especial, a saber, a psicologia, ao relacioná-la parcialmente com a teoria do conhecimento e com a teologia, compreendendo a alma e o que ela pode e deve conhecer, ao mesmo tempo, no plano humano e divino, no plano da consciência singular e no plano da consciência universal. Essa releitura quase teológica da psicologia se dá fundamentalmente pela intromissão da problemática da temporalidade num âmbito em que até então só se predicava a eternidade: se, para que a alma chegue a ser alma, é preciso que ela conquiste a verdade do seu saber, para que Deus chegue realmente a ser Deus, para que o Absoluto se realize como tal, é preciso que se torne consciente de si, através da história. É preciso que a consciência, como Wilhelm Meister, sofra um processo de aprendizado, de formação no tempo; e que capitalize um conhecimento, um autoconhecimento como resultado de sua experiência. Nesse sentido, Hegel não apenas reformula a psicologia, mas, sobretudo, faz com que ela recubra 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*.

A *Fenomenologia*, além disso, envolve certamente uma ontologia, pois 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. Esse aspecto, mais explícito nos últimos capítulos da *Fenomenologia*, e principalmente patente no Saber Absoluto, é – como já foi lembrado acima – o ponto de partida da chamada *Grande Lógica*. Pois a identidade de ser e saber, que no fim a consciência experimenta como um saber de si, no qual seu saber e seu objeto coincidem, reaparece no começo da Lógica como unidade de ser e nada.

Não está claro, e já foi muito discutido, se a estrutura dialética que domina e permeia a *Fenomenologia* é a mesma, do ponto de vista formal, que a da *Ciência da Lógica*. Contudo, parece claro que, em ambos os casos, se trata de uma estrutura dialética em que certas categorias são geradas ou aplicadas, bem como elas designam o quê e o como do mundo, seja do ponto de vista do saber temporal, seja do ponto de vista da eternidade.

Por fim, a *Fenomenologia*, apesar da acirrada crítica de Hegel à teoria do conhecimento no início da Introdução,⁵ 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 ser uma *teoria de todo o conhecimento que a consciência pode imanentemente alcançar* (a saber, “ciência da experiência da consciência”).

Considerados esses três aspectos (o ontológico, o psicológico, ou psicoteológico, 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 psicoteológico 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 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 e deve desenvolver.

Ainda que isso tudo não seja conclusivo, há, porém, neste último elemento, algo que nos pode auxiliar na compreensão da *Fenomenologia*. Independentemente dos elementos que ela envolve, e da respectiva reformulação do conceito escolástico de filosofia que ela opera, a obra de Hegel pretende ser uma *ciência*. Isso parece ser trivial, mas não o é, se consideramos a dificuldade de classificá-la e de capturar seu objeto.

A *Fenomenologia* parece ser um empreendimento teórico, mas contém decerto elementos de filosofia prática. Considerando a reviravolta operada por seu caráter novo e estranho à *Schulphilosophie*, como acabamos de ver, poderíamos dizer que ela vem reformular o conceito clássico de *epistême theoretiké*, na medida em que aspectos, que, do ponto de vista tradicional, seriam tanto práticos como teóricos, aparecem aqui *contemplados* e *refletidos* sob o ponto de vista de um único foco de atenção. Nesse sentido, o lugar da ciência é essencialmente *theoría*, contemplação e reflexão do Absoluto na consciência; e o lugar da *Fenomenologia* é por isso o lugar da *ciência teórica* por excelência. Falta determinar apenas como esses elementos tradicionalmente práticos e teóricos vão mancomunar-se como se formassem um *objeto* para essa ciência. A discussão envolve uma série de elementos, mas a resposta é simples e marca a inovação e a originalidade de Hegel nesse ponto: todos esses aspectos serão tratados como diferentes tipos de *objeto* e tal como eles *se manifestam* enquanto tais. Assim, se até aqui não sabíamos o que é fenomenologia, podemos dizer agora que ela é ou se propõe ser uma *ciência*, um *saber* de *objetos*. Mas precisamente um *saber de fenômenos*; por isso

⁵ PhG, 57ss, §§ 73ss.

“*Fenomenologia*”. Mas os fenômenos da *Fenomenologia* de Hegel não são os fenômenos de Kant, nem os de Lambert,⁶ 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, que é tomada como objeto, cada forma de consciência, cada estágio cognitivo, que a consciência natural deve percorrer para se tornar consciência filosófica, é ao mesmo tempo um fenômeno. Fenômeno, aqui, porém, significa tanto uma pretensão de saber, que aparece em face da consciência, quanto uma *manifestação* ou *aparicação* do espírito.⁷ De modo que a *Fenomenologia* pode ser parcialmente descrita como uma teoria histórico-evolutiva dos saberes que necessariamente se manifestam na consciência natural até a consciência filosófica, sendo que estes 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, conforme o espírito vai paulatinamente tomando consciência de si. Essa meta, que consiste na conquista da verdade como correspondência entre saber e objeto, só se realizaria plenamente na Filosofia, na *Fenomenologia* enquanto ciência da experiência da consciência.

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 “aparicações” 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.

3 Hegel e o problema do ceticismo

É sabido que Hegel se ocupou de questões céticas, no período de Iena, por ocasião de sua polêmica com Schulze⁸. 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 equípólencia dos antigos ao ceticismo dos modernos.⁹ Nesse contexto, tratava-se de mostrar que seus adversários, e em certo modo todos os seus contemporâneos, fossem kantianos, românticos, *Popularphilosophen*, e mesmo céticos como Schulze, eram todos *dogmáticos*. Numa época em que o grande projeto do Idealismo Alemão era conduzir a filosofia a um sistema metafísico epis-

⁶ Sobre isso ver Bonsiepen, *op. cit.*, p. XII-XIII.

⁷ Dependendo do ponto de vista: se for o de Hegel, que descreve a experiência da consciência, será uma determinada manifestação do espírito; se for o da figura em questão, que está sendo descrita, a qual será objeto de suas próprias objeções a partir do ceticismo constitutivo da consciência de si, que Hegel denomina “*sich vollbringender Skeptizismus*” (PhG, 61, §78), será a pretensão de verdade de um saber que aparece ou que pretende ser um saber de algo que aparece.

⁸ Hegel 1971, *Werke* 2, p. 213s.

⁹ Forster, *op. cit.*, p. 128s.

temicamente 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.¹⁰ Mas a postura de Hegel em face dessas tentativas parece indicar que não lhe pareciam satisfatórias. A filosofia de Kant parecia-lhe uma “forma imperfeita 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, subjetivismo e irracionalismo (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, 60), uma aparição, algo que parece ser ciência, mas que ainda não o é, nessa sua primeira aparição “a ciência expandida e desdobrada em sua verdade” (id., ibid.). Isso significa que a ciência que a *Fenomenologia* se propõe 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 juízo ou proposição pode ser oposto um outro equivalente (*to panti lógoi lógon íson antikeístai*),¹¹ de modo tal que não se pode decidir qual é verdadeiro e qual é falso, Sexto ensinara que devemos suspender o julgamento e retraindo nosso assentimento em ambos os casos.¹² Mas isso equivaleria a renunciar à possibilidade da ciência e empreender apenas uma *crônica*, um *relato do que aparece*¹³. Para evitar sucumbir ao desafio cético, pensa Hegel, é preciso retirar a ciência dessa 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 dessa aparência (*Schein*)” e só pode fazê-lo “voltando-se para ela” (PhG, 60).

O que isso significa? Primeiro, que não se pode simplesmente desprezar a *aparência* de outros saberes, como se estes fossem não-saberes, pois assim estaríamos pressupondo que a ciência não é um *saber fenomenal* (i. é, que *aparece*, e é, portanto, *temporal*), mas a própria verdade (que é eterna),¹⁴ segundo, que no começo tampouco podemos dizer que a *aparência*, i. é, os saberes, que *aparecem* como concorrentes, preparam a (nossa) ciência, como se fossem manifestações primitivas do Absoluto, algo assim como “o pressentimento de um saber melhor” (id., ibid.), pois 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.

¹⁰ Sobre isso me posicionei em Bonaccini (2003).

¹¹ Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrônicas*, I 6, 12 (Apud Forster, p.129). Cf. Popkin 2000, Prefácio.

¹² *Hipotiposis*, I 12, 26.

¹³ *Ibidem*, I 1,4.

¹⁴ O ceticismo, ao tomar uma atitude dogmática, pressuporia justamente isso.

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, porque o cético sempre pode aplicar o seu método de equípolência em face de qualquer afirmação ou argumento da ciência para relativizar sua pretensão de cientificidade. Por isso, 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 lógos apenas descreve o que aparece*¹⁵ e constitui, portanto, o que ele denomina um “saber fenomenal”, um saber, um ter-consciência-do-que-aparece, *erscheinendes Wissen*. Feito isso, em segundo lugar, utiliza-se de uma artimanha muito interessante: se tudo que é saber *aparece*, se mesmo a ciência, pelo menos de início, *aparece*, então os céticos em algum sentido têm razão, quando dizem que só se pode falar do que *aparece*, e que, portanto, todo o saber da consciência humana é saber fenomenal, enquanto *saber que aparece e do que aparece*, uma vez que todo saber *aparece*, e todo saber que *aparece* já é sempre, em alguma medida, um *saber de algo que aparece*. Hegel diria, assim, com Sexto: é claro que objetos “*aparecem*”, são aparências ou fenômenos.¹⁶ Mas, na medida em que *aqui o saber é o objeto*, o que *aparece* é o *próprio saber*. Disso Hegel retira uma consequência que está na base da pretensão de verdade da *Fenomenologia* e de sua expectativa de sucesso cognitivo: que o maior inimigo da filosofia, a saber, a tese da *relatividade* do saber, pode ser refutada, pois, se eu refletisse e descrevesse₂ todos e cada um dos pretensos saberes₁ que a consciência experimenta, ao descrever₁ o que *lhe aparece*₁, a minha descrição₂ seria um certo tipo de saber₂: a ciência₂ da experiência₁ da consciência.¹⁷ 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 transparente para si mesma que é Espírito. E responderia ao desafio do ceticismo relativista, lançado contra a possibilidade da ciência, levando às últimas consequências a tese de que todo saber é uma pretensão de ser saber real e, enquanto tal, apenas um saber fenomenal ou do que *aparece*.¹⁸

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

¹⁵ Cf. Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrônicas*, I 1, 4; I 13, 35.

¹⁶ *Ibidem*, I 4, 9; I 10, 19-20.

¹⁷ Os números 1 e 2 subscritos referem-se a dois níveis de reflexão distintos na *descrição do que aparece*: um que poderia ser chamado de linguagem-objeto (1) e outro que seria metalinguístico (2).

¹⁸ Que para Hegel o problema posto pelo ceticismo passa pelas consequências de caráter relativista é algo que fica claro em sua rejeição da distinção feita por Sexto entre filosofia cética e acadêmica (Sexto, *Hipotiposis*, I 1,4), na alegação de que ambas as posições conduzem ao mesmo resultado: a subjetividade e a relatividade de todo saber (Hegel 1955, Vol. II, p. 405, 429-30. Vejam-se também as p. 420-21, 428-31, 443-45).

Preleções sobre a História da Filosofia, a *Ciência da Lógica*, a *Enciclopédia* e o chamado escrito da *Diferença*, dentre outros), para compreender a preocupação de Hegel com o ceticismo, seria essencial fazer uma análise do conceito de ceticismo tal como aparece na Introdução e no capítulo IV-B. Parte dessa análise já foi feita noutra parte (Bonaccini, 2002), onde apresentamos uma interpretação do tratamento hegeliano do problema cético do critério de verdade. Aqui, para finalizar, gostaríamos de retomar sumariamente esse problema, porquanto nele se evidencia como o projeto de uma *Fenomenologia do Espírito*, enquanto *Ciência da experiência da consciência*, é indissociável da tentativa de solucionar o problema cético.

4 Hegel e a refutação do ceticismo

Em relação ao ensaio de 1802¹⁹ (*Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*), parece que, na Introdução à *Fenomenologia*, Hegel modificou bastante sua concepção acerca do ceticismo em geral e do ceticismo antigo em particular. Em primeiro lugar, nem na Introdução, nem no Prefácio, nem no subcapítulo específico, que trata do ceticismo (IV, B) como uma figura da consciência, vemos uma diferenciação clara entre ceticismo antigo e moderno. Diferentemente do texto de 1802, ou do segundo volume das *Preleções sobre a História da Filosofia*, aqui Hegel parece estar reduzindo ambos a um denominador comum. O modo como Hegel reduz ambos os tipos de ceticismo consiste em se referir ao ceticismo como a uma figura da consciência natural, como um estágio cognitivo necessário pelo qual tanto a consciência individual quanto a consciência universal devem passar em seu processo de autoconhecimento em busca da ciência: como o caminho da consciência natural que pugna em direção ao saber verdadeiro (PhG, §77). Nesse sentido, a análise que Hegel faz no item B do capítulo IV da *Fenomenologia*, ainda que pareça referir-se ao ceticismo antigo em particular, na verdade identifica em geral um *núcleo central tético* de argumentação cética, aplicável a qualquer tipo de ceticismo, que consiste numa certa figura da consciência. A relação com o ceticismo antigo como resposta ao estoicismo, no texto, refere-se ao momento da história do Absoluto e da sua consciência na história da filosofia que Hegel indica como a figura da consciência universal em que se plasma de modo modelar a atitude cética. Assim, a primeira coisa que se deve dizer, a par de que Hegel aqui abandona a distinção entre ceticismo antigo e moderno,²⁰ é que a atitude como um todo passa a ser identificada como uma certa teoria com um determinado valor cognitivo em face das outras: nem melhor nem pior; nem isenta. Mas essa não é a única maneira como Hegel define ceticismo. Hegel refere-se ao ceticismo de diferentes maneiras, e parece usar o termo pelo menos em duas acepções distintas: ora como algo que merece ser criticado, ora como a sua própria postura, na medida em que aquilo que merece ser criticado é levado às últimas conseqüências.

¹⁹ Aqui retomo a leitura defendida na última parte de um trabalho anterior (Bonaccini, 2002).

²⁰ Klaus Vieweg, porém, me chamou a atenção para o fato de que, no capítulo do Espírito, Hegel se refere a Kant e a Fichte como céticos modernos, em um sentido diferente do uso do conceito na introdução e no capítulo IV. Isto, contudo, não é suficiente para invalidar a minha interpretação.

Para ser mais claro: o ceticismo passa, por um lado, a ser uma estrutura cognitiva necessária dentre um conjunto finito de estruturas pelas quais perpassa evolutivamente toda consciência. Porém, a ambigüidade do termo ceticismo irrompe aqui. Hegel faz uma análise da consciência, tentando mostrar que ela desenvolve certas estruturas cognitivas necessariamente, que o conhecimento progride, através delas, toda vez que nosso conhecimento não se adapta ao nosso objeto e contradiz nossas expectativas de um saber em que o conceito corresponde ao objeto e o objeto corresponde ao conceito. Isso não ocorre apenas com o ceticismo, mas com toda figura da consciência natural. Só assim é que obrigatoriamente passamos de um saber para outro mais adequado ao objeto. Todavia, há um fator que coliga cada uma das estruturas ou estágios evolutivos pelos quais cada consciência tem de passar, e que para Hegel garante o estatuto científico da exposição na *Fenomenologia*: justamente a negatividade do ceticismo, a negação operada pela própria consciência sobre sua estrutura cognitiva particular (ou figura), a cada vez que esta contradiz suas expectativas de adequação perfeita ao seu objeto. O processo pelo qual a consciência mina sistematicamente sua certeza e adquire uma nova, até conquistar a identidade entre certeza e verdade. Nesse sentido, o ceticismo revela-se um aspecto essencial e estrutural da consciência natural, não apenas enquanto figura, i. é, enquanto uma das estruturas cognitivas que a consciência manifesta e desenvolve, mas sim sobretudo à medida que se vê constantemente obrigada a rever seus fundamentos, por assim dizer, a reformular o seu saber, para se aproximar da verdade da ciência. O ceticismo agora parece que não é apenas a figura descrita num capítulo (IV, B), mas uma outra estrutura que perpassa todos os capítulos e está presente em cada uma das outras figuras como a condição de possibilidade de surgirem, a partir das contradições das figuras anteriores, e de efetuarem a passagem para as subseqüentes figuras, ao se mostrarem elas mesmas em contradição com o objeto. E o ponto de vista, anunciado por Hegel, de levar a sério esse ceticismo inerente à consciência, parece ainda ser também denominado por Hegel *ceticismo*, numa espécie de terceira acepção. Trata-se do ceticismo “que se realiza” ou “que dá cabo de si próprio” (*der sich vollbringende Skeptizismus*), conduzindo à superação do ponto de vista da consciência a-científica precisamente na ciência da experiência da consciência, que já anuncia o ponto de vista da Ciência por vir (PhG, § 78).

Se fôssemos, frente ao que foi dito, tentar oferecer uma reconstrução mínima do argumento de Hegel para refutar o ceticismo, deveríamos dizer que a primeira coisa que Hegel faz é mostrar a parcialidade e o comprometimento do ceticismo que aplica o método da equipolência: esta nunca é feita sem pressuposições, e ela própria pode ser posta em suspenso. Mas como isso não bastaria para refutar o cético, seria preciso mostrar que toda afirmação e toda negação são atos realizados por uma consciência, e que toda consciência necessariamente passa por uma série finita de estágios cognitivos, dos quais o ceticismo é apenas um deles. Ora, na medida em que isso for mostrado, ficará claro que a postura cética, a qual aplica o método de equipolência, não pode ser colocada

como superior às outras, absolutizada como norma de verdade, o que seria preciso para contrariar toda e qualquer afirmação. Com efeito, para pôr tudo em questão, devo pressupor um padrão de medida acerca do que não poderia ser posto em questão, pois, em caso contrário, o meu ato de pôr em questão os outros saberes seria auto-referente ou poderia ser refutado como contraditório. Em resumo, a estratégia de Hegel contra o ceticismo consistiria em mostrar que de nada serve simplesmente erguer objeções, opor teses contrárias a quaisquer afirmações para provocar *isostheneia*. O que vale é, antes, tornar evidente a inverdade do opositor, a qual *é sempre a inverdade da consciência natural*, que ainda não conquistou a ciência. A exposição de todas as posturas possíveis, dentre as quais o ceticismo é uma delas, levaria o ceticismo da consciência natural até as últimas conseqüências, mostrando à própria consciência natural todos os erros nos quais incorre e, ela mesma, ceticamente, corrige.

Agora bem, há um problema que surge, e que é o problema do padrão de medida, do critério de verdade que Hegel precisaria pressupor para analisar cada uma das figuras da consciência natural e considerá-las saberes aparentes (*erscheinende*), incompletos, parciais, estações que a consciência deve percorrer e abandonar: parece que precisaria colocar-se no lugar da verdade. Hegel coloca esse problema nos §§ 76 e 81 da *Fenomenologia*. Discutindo contra o ceticismo, que parece ser a pressuposição básica, tanto da moderna teoria do conhecimento, que vem criticando, desde o início da Introdução, quanto do dualismo da consciência natural, Hegel vai defender a tese de que se trata de um pseudo-problema.²¹ No §81, põe o problema, precedido por um de seus famosos “parece que”. No §82, propõe como estratégia, para resolvê-lo, examinar as determinações básicas que perfazem toda consciência: o saber e a verdade, a consciência e seu objeto. Nos §§83-85, oferece a solução, que acaba por mostrar que o problema era um falso problema. A solução, em termos gerais, mostra que a própria consciência escolhe um padrão de medida, qual seja, o objeto, que ela vê como algo extrínseco, extramental, e se trata de saber se seu saber, sua consciência desse objeto, coincide com ele. Quando se trata de um objeto empírico, parece como se a tarefa fosse impossível de realizar, porque a consciência não tem como ir por trás das representações que tem do objeto para compará-lo com seu saber. Na verdade, porém, o que ocorre é que a consciência natural aqui não tem como ver que o que ela chama objeto, o verdadeiro, o padrão de medida ideal, é sempre caracterizado e determinado, a partir de uma relação que ela

²¹ Se o próprio texto da Introdução dá margem a pensar assim, na medida em que começa por questionar a própria *idéia de investigar* o alcance e os limites do conhecimento *antes de fazer ciência*, argumentando que isso pressupõe uma cisão entre o conhecimento e a verdade (o Absoluto), o ensaio de 1802 sobre o ceticismo (Hegel 1971, Werke 2, p. 213-272) já se utilizava amplamente de Sexto para criticar e considerar a atitude moderna (tanto dos kantianos quanto dos não-kantianos) como uma forma decaída de ceticismo, menos radical, porquanto dogmático. Sobre o contexto e o modo como Hegel se apropria do ceticismo veja-se o ensaio de Harris (2000, p. 252-258). Veja-se também, entre nós, o excelente estudo de Barrère Martin (2004).

mantém com o objeto. Nesse sentido, é parte do seu saber, ainda que ela separe, em seu saber, uma dimensão que ela mesma chama de saber, o ser-para-outro do objeto *que aparece*, e uma outra que ela chama de objeto ou verdade, o ser-em-si *que não apareceria*, que ela toma dentro dela como seu padrão de medida, mas sem sabê-lo, e achando que esse ser-em-si, que é sempre um ser-em-si-para-ela, e, portanto, *também aparece*, é tal como ela o vê independente dela e externo. Hegel explica isso, mostrando que, na *Fenomenologia*, na medida em que seu objeto é um saber, quer dizer, o conjunto dos saberes aparentes que a consciência manifesta em sua busca da verdade, da consciência natural não-científica até o Saber Absoluto, a consciência torna-se ciente do fato de que ela é sujeito e objeto da investigação, saber da verdade e verdade do saber. De modo que, analisando as determinações constitutivas da consciência natural, Hegel mostra como ambas estão no interior da consciência, e o que é mais relevante, mostra que o padrão de medida, o critério de verdade para realizar o exame do saber aparente está dado na e pela própria consciência natural. O que Hegel faz, então, para responder à objeção do critério que o cético poderia interpor, é dizer, em última instância, que o ônus não lhe cabe, pois o critério que ele usa é o mesmo pressuposto por todas e cada uma das figuras da consciência, dentre as quais, ele pode dizer e mostrar, o ceticismo é mais uma delas.

Referências

BARRÉRE MARTIN, L. F. *O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena (1801-1802)*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, IFCH/Unicamp, 2004.

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 sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Organizado pela Sociedade Hegel Brasileira, Recife, 2002 (Manuscrito inédito).

———. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

———. "Hegel e o problema do Ceticismo". *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, 2/3, 2005. <http://www.hegelbrasil.org/rev03q.htm> (acesso em 8/3/07).

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

HARRIS, H. S. "Skepticism, dogmatism and speculation in the Critical Journal", in: G. Di Giovanni & H.S. Harris (eds. and transl.) *Between Kant and Hegel. Texts in the development of Post-Kantian Idealism*. Revised Edition. Indianapolis: Hackett, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses, 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1992, 2 vols.

———. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

———. *Jenaer Schriften: 1801-1807, Werke 2*, in: *Werke*: [Theorie Werkausgabe, in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

———. *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*, Vol. 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.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: F. Meiner, 1956.

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.

SANTOS, Luiz H. "Ceticismo e a descoberta da razão na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel". *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. XXXV, n. 93 ("Ceticismo"), 1996.

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