

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

JHONATAN DHIMMY FRAGA MACEDO

**A CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA: EXPLORANDO A CRÍTICA DE
HEGEL AO DUALISMO MODERNO**

GOIÂNIA-GO
2019

JHONATAN DHIMMY FRAGA MACEDO

**A CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA: EXPLORANDO A CRÍTICA DE
HEGEL AO DUALISMO MODERNO**

Trabalho de conclusão de curso apresentado
ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás
(IFITEG) como requisito parcial para à
obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Dr. Pedro Adalberto G. de
Oliveira Neto

GOIÂNIA-GO
2019

RESUMO

A proposta deste trabalho é discutir a crítica de Hegel ao dualismo da Filosofia Moderna. Aqui, em um primeiro momento, será apresentado o que se entende por filosofia moderna, na esfera da crítica hegeliana, destacando o trabalho de Descartes e Kant como dois autores fundamentais para compreender este período. Em um segundo momento se apresentará a crítica que Hegel tece a estes dois filósofos, apresentando os principais distanciamentos do filósofo em relação a ele. Hegel tece críticas especialmente à elaboração destes filósofos que partem do dualismo inicial entre sujeito e objeto como fundamento de seu pensamento. Por fim, se discute a alternativa que o filósofo propõe, a dialética histórica. Nesse sentido, o filósofo alemão busca fundamentar seu pensamento não no sujeito e na consciência, mas no Absoluto indeterminado.

Palavras-chave: Hegel; Descartes; Kant; Dualismo Moderno; Crítica

ABSTRACT

The goal of this work is to discuss Hegel's critique of the dualism in Modern Philosophy. Here, in a first moment, there will be presented what is conceived as modern philosophy, in the Hegelian critique sphere, pointing Descartes and Kant as two fundamental authors to understand this thought. In a second moment, there will be presented Hegel's critique to these philosophers, presenting the main distance between him and these philosophers. Hegel critiques aim mainly the fundamental dualism between subject and object in these philosophers thought. In the end, it will be discussed the alternative that the philosopher presents, the historic dialectic. In this sense, the German philosopher aims to build his thought not in the subject or in the conscience, but in the undetermined Absolut.

Key-words: Hegel; Descartes; Kant; Dualism Modern; Critique

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1. O DUALISMO MODERNO E A METAFÍSICA DO EU	8
1.1 UM PANORAMA DA MODERNIDADE.....	8
1.2 DESCARTES E O MÉTODO	10
1.3 A REVOLUÇÃO KANTIANA E A METAFÍSICA DO EU.....	13
2. A CRÍTICA DE HEGEL AOS DUALISMOS MODERNOS.....	21
2.1 HEGEL E OS MODERNOS	21
2.2 O PROBLEMA DO MÉTODO E A METAFÍSICA DO EU	23
2.3 RUMO À DIALÉTICA	28
3. A ALTERNATIVA DIALÉTICA E HISTÓRICA	30
3.1 O INDETERMINADO COMO PRINCÍPIO	30
3.2 A EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NO PROCESSO DO SABER.....	31
3.3 O ABSOLUTO PRESENTE	37
CONSIDERAÇÕES FINAIS	39
REFERÊNCIAS.....	41

INTRODUÇÃO

A Idade Moderna Clássica, período que data aproximadamente do final do século XVI ao XVIII, é marcada por uma ruptura com a tradição filosófica tanto antiga quanto medieval. Nesse período questionam-se as grandes tradições e narrativas até então erigidas. Com a revolução copernicana chega-se à necessidade de se rever todas as certezas até então tidas como verdade. O espírito moderno é caracterizado pela dúvida radical e a incerteza quanto ao próprio saber.

Nesse contexto observamos o desenvolvimento de filosofias que buscam dar conta desse processo, visando erigir um saber que seja válido sem apelar à certeza metafísica da tradição. Apesar da diversidade das elaborações formuladas pelos pensadores nesse período, podemos observar uma constante significativa: uma cisão instaurada entre o sujeito cognoscente e o objeto a ser conhecido no processo do saber. Tal proceder lega à humanidade uma série de inegáveis avanços técnicos e científicos, porém, como Hegel destaca, abandona o principal objetivo da filosofia, que é investigar o verdadeiro.

Este trabalho, nesse sentido, se propõe a investigar a crítica hegeliana ao princípio filosófico da Modernidade. Hegel (1770–1831) se apresenta como um dos críticos desse princípio moderno, que instala já no início do processo do saber um dualismo entre o sujeito e o objeto, além de questionar a necessidade de se produzir um método para se chegar ao saber verdadeiro. Considerando isso, este trabalho irá se desenvolver a partir da crítica de Hegel à filosofia desse período, e apresentar sua alternativa dialética-histórica ao problema.

Considerando isso, em primeiro lugar, essa pesquisa se justifica por um interesse pessoal que nasce de uma série de estudos realizados desde 2013 no Grupo de Estudos Hegelianos, na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás. Nesses estudos desenvolvi um apreço pela obra de Hegel, decidindo me aprofundar mais em alguns pontos de seu sistema filosófico, em particular no tema desenvolvido nesse trabalho.

Em segundo lugar, pelo fato de Hegel é considerado um pensador importante para se compreender a história da Filosofia, e suas críticas à Modernidade são valiosas para investigar o desenvolvimento do pensamento Ocidental. Em terceiro lugar, podemos observar que boa parte das discussões contemporâneas da Filosofia se encontram em consonância ou em oposição às elaborações modernas. Portanto,

conhecer a crítica de Hegel ao dualismo moderno é importante para a discussão contemporânea geral no âmbito da filosofia.

Por fim, observou-se no levantamento bibliográfico não só uma pequena produção teórica sobre a obra de Hegel no Estado de Goiás, mas em todo o Brasil. Por isso, essa pesquisa também se justifica como uma contribuição à discussão de Hegel no Brasil, enfocando um dos principais elementos de seu pensamento que é precisamente sua crítica à filosofia moderna.

A partir disso, o trabalho que se segue será desenvolvido em três partes. A primeira delas procura apresentar o que se entende aqui por filosofia moderna, anunciando seus princípios e principais formuladores a que Hegel tecerá críticas. O segundo momento versará sobre a crítica de Hegel a essa filosofia moderna, apontando os problemas identificados por ele, nessa elaboração teórica. Por fim, no último momento, será apresentada a proposta alternativa hegeliana a essa filosofia moderna.

1. O DUALISMO MODERNO E A METAFÍSICA DO EU

1.1 UM PANORAMA DA MODERNIDADE

Conforme aponta Lima Vaz, o que chamamos “Modernidade” compreende o domínio da vida pensada, o domínio das ideias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico que, a partir da Grécia, adquire no mundo ocidental seu contorno e seu movimento próprios e que era denominado mundo intelectual. Nesse sentido, a Modernidade só pode se constituir como estrutura de um universo simbólico “quando a Razão, no seu uso teórico explícito ou formalizado (*logos demonstrativo*), emerge definitivamente como instância reguladora do sistema simbólico da sociedade” (2002, p.12-13).

O mundo intelectual não evolui solitariamente no espaço simbólico, ele forma sistema e interage com outras esferas: da organização social, das estruturas de poder, das condutas e crenças coletivas. Considerando isso, é importante pensarmos que as doutrinas mudam e se modificam no curso de sua existência histórica: tudo o que existe está submetido ao tempo e à mudança. Somente coisas mortas e desaparecidas permanecem imutáveis” (KOYRÉ, 1982, p.34).

A modernidade se caracteriza, segundo Lima Vaz (2002, p.18), por um paradigma de ruptura. Trata-se de uma “continuidade que rompe”. Aqui o novo aparece como uma negação dialética do antigo que lhe deu origem. Não há jamais, para o autor, a emergência do absolutamente novo em termos históricos. Antes, o que há é uma mudança no processo histórico. Nesses termos, não deixa de haver uma relação que continua a unir o antigo ao novo. É nesse sentido que se pode dizer que há uma ruptura entre a Modernidade e a Idade Média Latina. Nas palavras de Alexandre Koyré (1982, p.23) “Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, muitas vezes, não fazem senão continuar a obra de seus predecessores”.

Em outros termos, a Modernidade se constitui a partir de uma transformação dos princípios da Idade Média tardia. Lima Vaz traça historicamente o início desse período de transformação à crise intelectual a partir de meados do século XVIII. São as sementes de ideias lançadas no solo medieval que crescerão e se desenvolverão nas múltiplas esferas da sociedade e da cultura que irão posteriormente formar a árvore simbólica da Modernidade. É precisamente nesse período começa a ser

delineado o novo sistema simbólico que irá presidir aquilo que hoje chamamos de Modernidade.

Durante os séculos XV e XVI grandes mudanças surgem no Ocidente. Observamos que uma drástica mudança no olhar é anunciada e começa a se estruturar. Dentre essas mudanças podemos destacar, por exemplo, que tanto na filosofia como nos rudimentos da ciência emergente, o paradigma tomista-aristotélico começa a ser colocado em xeque. Pensando nisso, como aponta Koyré (1982, p.47-49), podemos afirmar que a grande inimiga da Renascença¹ foi a síntese aristotélica, e a grande obra desse período foi a destruição dessa síntese. Essa é a base preliminar da revolução teórica operada pelo período moderno.

Johannes Kepler (1571–1630) muda radicalmente a compreensão acerca do mundo: não se trata mais do Cosmo estruturado e hierarquizado de Aristóteles. Há agora um universo regido por leis. O “Universo, em todas as suas partes, é regido pelas mesmas leis, e por leis de natureza estritamente matemática” (KOYRÉ, 1982, p.51). Nicolau Copérnico (1473–1543), com sua revolução astronômica, coloca um fim definitivo na concepção aristotélica de um universo estruturado e hierarquicamente organizado.

Já Galileu Galilei (1564–1642) questiona o modelo aristotélico-tomista no que se refere à relação entre a posição da Terra em relação ao Sol, anunciando a passagem do Geocentrismo para o Heliocentrismo. Enquanto os pensadores da antiguidade clássica e medieval, na esteira de Aristóteles (324–388 a.C), afirmavam que a Terra era o centro do universo, estando o Sol e os demais planetas a girar ao seu redor, Galileu afirma o contrário: é a Terra quem gira ao redor do Sol.

Saindo da Renascença temos, fundado em uma base da física galileana e sua interpretação cartesiana, o solo que constituirá as bases da ciência tal como hoje conhecemos. É sobre “essas mesmas bases que se poderá construir a grande e vasta síntese do século XVII, concluída por Newton”, afirma Koyré (1982, p.55).

Essas questões têm um profundo impacto intelectual nos pensadores desse período. A Idade Moderna Clássica, período que data aproximadamente do final do século XVI ao XVIII, é oriunda dessa ruptura com tradição filosófica, tanto clássica quanto medieval. Questionam-se as grandes tradições e narrativas até então erigidas.

¹ Vale ressaltar que na Renascença o conhecimento se dá pela semelhança, ou pela similitude entre os corpos. Cf. TERNES, 1998.

Com a revolução copernicana chega-se à necessidade de se rever todas as certezas até então tidas como verdade.

O espírito moderno é caracterizado pela dúvida radical e a incerteza quanto ao próprio saber. Nesse contexto observamos o desenvolvimento de filosofias que buscam dar conta desse processo, visando erigir um saber que seja válido sem apelar à certeza metafísica da tradição.

No campo do conhecimento, como destaca Foucault (1985) o paradigma da similitude – onde julga-se e conhece pelo visível dos corpos – começa a dar lugar ao paradigma da representação. Aqui procura-se não mais o visível, mas o invisível que está por detrás da aparência. Como um dos primeiros a sintetizar essas ideias na forma de uma filosofia, encontramos René Descartes (1596–1650).

1.2 DESCARTES E O MÉTODO

Nesse espírito de questionamento, na primeira parte de seu Discurso do método – obra publicada originalmente em 1637 – , vemos as críticas que o francês faz a seus mestres da Escolástica. Afirma ele que, tendo sido instruído desde a infância nessa tradição, em uma das maiores instituições de sua época, ainda assim se “encontrava embaraçado com tantas dúvidas e erros” (DESCARTES, 1999a, p.37) que parecia não ter encontrado nada além de sua própria ignorância ao final de seu período de estudos.

Porém, todo esse ensino não havia sido completamente em vão, uma vez que apesar de não haver lhe mostrado nenhuma verdade, afirma ele, ainda assim foi bom tê-las estudado para evitar ser iludido por estes saberes. Assim, o filósofo relata que havia aprendido a não acreditar em nada simplesmente por ter lhe apresentado como hábito ou tradição, e reconhece a grande importância disso. Tudo o que ele havia aprendido mostrava-se agora duvidoso, já que os alicerces daqueles saberes haviam sido colocados em dúvida. Ele vê então a necessidade de estabelecer uma nova forma de conhecer o mundo e chegar à verdade.

Tendo chegado a esse desapontamento com a tradição que recebera, ele afirma que agora buscaria por si mesmo o conhecimento, e este deveria ser encontrado ou em si mesmo ou no grande “livro do mundo”. Nesse sentido, o filósofo anuncia ainda no início da obra que havia desenvolvido um método que lhe permitiria

fazer alcançar verdadeiramente o conhecimento da realidade. Em suas próprias palavras

formei um método, pelo qual me parece que eu consiga aumentar de forma gradativa meu conhecimento, e elevá-lo, pouco a pouco, ao mais alto nível, a que a mediocridade de meu espírito e a breve duração de minha vida lhe permitam alcançar (DESCARTES, 1999a, p. 36)

Porém, afirma que esse método não é a única forma de se alcançar a verdade, mas uma forma que foi por ele desenvolvida. Tem-se assim o início de seu empreendimento em busca de um método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências.

O conceito de Razão na obra de Descartes sofre uma alteração significativa: não se trata da *Ratio* latina nem do *Logos* grego, mas da *Raison*, o bom senso. A mudança explica-se no sentido de que as essências das coisas agora não são mais vistas como estando no interior de nossas almas, bastando para conhecê-las, despertá-las. As essências, e conseqüentemente a verdade das coisas estão agora nelas mesmas. Essa Razão que o filósofo francês agora apresenta é o poder de distinguir entre o verdadeiro e o falso. Agora, não basta mais aos homens serem racionais, mas bem aplicar essa racionalidade para chegar ao verdadeiro saber (DESCARTES, 1999a, p. 35).

O que vemos é uma separação na relação sujeito-objeto. O sujeito não é mais um ser passivo que contempla as essências colocadas nele por Deus, pelo Primeiro-Movente ou pelo Demiurgo. Ele é agora um sujeito ativo, e cabe a ele, pelo uso de sua Razão, conseguir alcançar a verdade das coisas.

Tendo isso em mente, vemos que o método cartesiano, alicerçado no Eu² e partindo da dúvida de todas as coisas, consiste em quatro preceitos: a) nunca aceitar algo como verdadeiro algo que não se apresente de forma clara e distinta, de modo a excluir qualquer dúvida; b) fragmentar cada um dos problemas que surgissem o quanto fosse necessário para facilitar a análise; c) analisar esses fragmentos do mais simples ao mais complexo; d) fazer todo tipo de revisão para se assegurar dos resultados obtidos (1999a, p. 49-50). Seguindo tais preceitos, afirma o filósofo francês, seria possível descobrir a verdadeira essência de todas as coisas.

É para essa tarefa que Descartes desenvolve o seu método. Em suas *Meditações Metafísicas* – obra de 1641 – ele afirma que, para fundamentar esse

² Hegel se contrapõe a essa concepção subjetivista cartesiana do eu, o que será tratado adiante.

método, ele necessita primeiro buscar um ponto fixo, para então a partir dessa primeira verdade encontrar as demais (1999b, p. 257). Essa primeira verdade e ponto fixo encontrada por ele é sua própria existência enquanto coisa que pensa (1999a, p. 62; 1999b, p. 262)³. Nesse sentido Descartes radicaliza ainda mais um problema com o qual até hoje nos confrontamos, que é o dualismo entre o corpo e a alma, uma vez que essa *res cogitans* que é certa de si, é algo radicalmente distinto e independente do corpo.

Podemos considerar a Quarta Parte do Discurso como a principal parte da obra, onde o autor chega à sua máxima “*eu penso, logo eu sou*”⁴. Ele inicia sua argumentação reafirmando a posição de dúvida e questionamento. Não havia nada que fosse digno de crédito e incontestável antes de ser investigado. Até mesmo o testemunho dos sentidos deve ser colocado em questão, já que ele frequentemente nos engana.

Colocando tudo a prova, afirma Descartes, de uma coisa ele não podia duvidar, que é o fato de que ele era algo que duvidava. Este portanto seria o primeiro princípio de sua filosofia, a verdade angular na qual todo seu sistema seria erigido: o *eu pensante*. Esta é uma verdade “tão sólida e correta que nem as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de causar abalo” (DESCARTES, 1999a, p. 62). Esse *eu* não é uma entidade material, mas constitui-se do puro pensar. Essa alma que é ele constitui-se de algo distinto do próprio corpo. O corpo é *res extensa*, a alma *res cogitans*.

Nas palavras de Charles Taylor (2000), o *cogito* cartesiano objetifica a experiência incorporada e o corpo é visto como um objeto inescapável no qual reside o *cogito*. Isso gera necessariamente a dicotomia típica do pensamento moderno entre a empiria pura de um lado e a conceitualidade racional, apriorica do outro, como mostra Oliveira (2012).

O ser humano, enquanto sujeito, não é tido como parte integrante da realidade, não pertence a ela. O mundo natural é visto como sendo regido por leis, enquanto o sujeito, com sua autoconsciência e liberdade, se situa para além dessa instância fenomenal. A subjetividade ao invés de ser a instância de constituição de todo o ser, transforma-se em uma substância espiritual contraposta às substâncias materiais (OLIVEIRA, 2012).

³ *Res cogitans*.

⁴ No francês Descartes escreve: *je pense, donc je suis*. No Latim o filósofo escreve: *cogito, ergo sum*.

Porém, ele afirma ainda que, apesar dessa certeza, ele mesmo não era sua fonte, a verdade suprema. Isso porque se via imperfeito e sujeito ao erro. Apesar disso, notava que havia em si o conhecimento de uma perfeição maior que ele. E essa perfeição maior de modo algum poderia ter sido originada dele, já que seria absurdo dizer que o perfeito surge do imperfeito. Assim, o filósofo diz que essa ideia deveria ter sido colocada nele por alguma natureza superior e perfeita, que possuísse em si todas as perfeições. A isso ele nomeia “Deus” (DESCARTES, 1999a, p.64). Deus era aquela perfeição máxima da qual ele dependia e havia recebido tudo o que possuía. A falsidade e o erro não poderiam surgir dele; assim, Descartes afirma que não é possível que se tenha garantia da verdade se não se aceitar a existência de Deus, pois é Ele quem a garante.

Tendo em mente essa necessidade da existência de Deus para seu sistema, vemos que por mais que Descartes já assinale uma mudança significativa no eixo do pensamento, ele ainda se vincula de modo forte à tradição metafísica. Apesar de sua grandeza e significância filosófica, o filósofo francês permanece ainda como aquele onde o espírito moderno, ainda jovem, começa a dar seus primeiros passos. O desenvolvimento desse espírito moderno e sua maturidade serão atingidos com o filósofo alemão Immanuel Kant (1724–1804). Por isso agora, para continuarmos na exposição aqui proposta, devemos passar a investigar como Kant irá elaborar sua filosofia.

1.3 A REVOLUÇÃO KANTIANA E A METAFÍSICA DO EU

Descartes acrescenta ao título de sua obra Discurso do método o subtítulo “para bem conduzir a razão e chegar à verdade das ciências”. Esse evento rico em significado nos remete a uma questão fundamental que se põem os filósofos modernos, e conseqüentemente chega a Kant. No espírito moderno, o filósofo alemão argumenta que o caminho das ciências não deve se guiar pelo modelo de razão edificado desde o início da filosofia e mantido mais ou menos o mesmo até então pela tradição. Antes, o caminho seguro da ciência seria fundado na lógica. Isso se justifica pelo fato de a lógica se limitar à forma do pensamento, e assim ela não se perderia, como o fez a razão tradicional, nos objetos do conhecimento.

De acordo com sua argumentação, no prefácio da Crítica da Razão Pura – publicada em 1781 –, o que se encontra em questão quando o assunto é o

conhecimento, é então o caminho seguro de uma ciência. O filósofo propõe uma revolução no modo como tradicionalmente pensamos o conhecimento. Ele altera o viés cognoscente da observação de objetos para a investigação da possibilidade que o sujeito tem de chegar a esse conhecimento. Kant, portanto, visa investigar as condições *a priori* de todo conhecimento possível.

Ele dá início a suas elaborações com a afirmação de que este problema se encontra propriamente no domínio da razão. O filósofo recoloca a problemática trazida por Hume ao apontar que a unidade de ser e do pensar na metafísica tradicional nada mais era que dogma, e que por isso não fora demonstrado. É nesse sentido que Kant, mantendo-se fiel ao princípio dos modernos, começa a edificar a sua metafísica centrada no eu. Podemos afirmar que o objetivo final dele é, não só delimitar, como também fundamentar os limites do conhecimento humano. O que ele de fato se propõe a fazer é, em suma, apontar o que seria próprio à razão, e aquilo que estaria para além de seus limites.

A razão postulada na tradição não se encontrava dividida do entendimento. Ela não só delimitava as condições do conhecimento, mas por isso, também se embaraçava em investigações dos objetos que seriam próprios das ciências. É precisamente aí que encontramos o que Kant nos alerta: a Metafísica é entendida por ele como um saber de natureza puramente especulativa, que se eleva para além da experiência. A

Como alternativa à metafísica tradicional, Kant propõe aquilo que chamamos “metafísica do eu”. Nessa alteração, os objetos do conhecimento é que giram ao redor do nosso conhecimento, jamais o contrário – o que é impossível, segundo ele. Tal foi a revolução copernicana que ele afirma ter operado na filosofia: ele visa desmontar a metafísica tradicional e erigir outra em seu lugar. Esta nova metafísica se fundamenta na busca por em encontrar um conhecimento *a priori* que permita e delimite todo conhecimento possível.

Essa metafísica do eu, ou filosofia da subjetividade, como denomina Oliveira (2012), assevera que a metafísica tradicional se ocupava de conceitos *a priori*. O problema estaria em, ao partir desses conceitos *a priori* como um dogma, ultrapassar-lhes os limites e deixar a esfera do que lhes é próprio. O equívoco que se enredou a metafísica tradicional consiste em ter ultrapassado os limites da experiência possível. Desse modo, portanto, ela erraria ao não distinguir os conceitos da razão dos do entendimento e, depois, por ocupar um campo que não lhe é próprio.

Há a esfera do incondicionado, que é própria à razão. Nela não se lida com fenômenos⁵, mas trata-se do que dá as condições necessárias para estes serem referidos. O conhecimento possível é relativo somente ao fenômeno, e não à sua causa, o incondicionado. Assim, Kant argumenta que, ao tentar transpor algo próprio da coisa em si ao fenômeno ou confundir o que é específico à razão e o que é relativo ao entendimento, a metafísica tradicional estaria incorrendo em um erro radical.

A tese do filósofo, considerando tudo isso, é que o conhecimento humano não deve ser guiado pelos objetos, mas, antes, estes – enquanto fenômenos – se guiam pelo modo de representação, ou melhor, pelas condições a priori de todo conhecimento possível. As condições de todo esse conhecimento possível se põem como universais, e desse modo a contradição desaparece.

Em resumo, para o filósofo alemão conhece-se somente por intermédio da sensibilidade e do entendimento, estando estes direcionados aos fenômenos. Como consequência disso, só é possível haver um conhecimento da esfera do fenômeno, jamais das coisas em si mesmas. A coisa mesma só pode ser pensada especulativamente pela razão, e isto não pode ser um conhecimento válido. Kant entende que coisas como Deus, o mundo, a alma e a liberdade não são categorias que estariam acessíveis ao entendimento pelo simples fato de não permitirem experiência. Elas se encontram na esfera do conceito e não na da experiência. Tais coisas são relativas à razão e a elas não podemos ter acesso nem pela sensibilidade e nem pelo entendimento. Daí a necessidade apontada na Crítica da Razão Pura de se delimitar o que é próprio da razão e o que é específico à sensibilidade e ao entendimento.

Kant propõe então uma conversão da metafísica em teoria do conhecimento. O que ele busca não é dizer o que a coisa é, entendendo que isso é uma impossibilidade. O filósofo visa definir as condições basilares a todo conhecimento possível, além de entender como isso se dá no sujeito. Em resumo, a metafísica agora lida com a questão da subjetividade. Essa outra metafísica assume nas categorias do espaço e do tempo questões intrínsecas à mente humana, as condições necessárias a todo saber possível.

⁵ Fenômeno, em Kant, é aquilo que se manifesta, o objeto sensível a partir do qual o conhecimento se torna possível.

A questão do fundamento da ciência é um problema que assola os pesquisadores desde o período da revolução copernicana. Tal problema assume uma relevância significativa na filosofia cartesiana. A questão fundamental do filósofo francês era a de buscar compreender como poderíamos assegurar um conhecimento confiável. Isso acabou nos conduzindo a uma nova concepção do saber, o da representação, como afirma Foucault (1985).

Na representação o Eu estabelece os preceitos de onde os objetos são a eles reduzidos. Tal pressuposto teórico indica que a psicologia cartesiana acaba por identificar o sujeito do conhecimento com o Eu. O Eu na filosofia cartesiana é real porque pensa. Eu sei que minhas representações são confiáveis em função dessa minha autoreferência, ou daquilo que pode ser compreendido como uma autoconsciência de mim mesmo como um Eu que é capaz de representar os objetos. Sendo assim, a consciência encontra-se necessariamente como estando vinculada à autoconsciência.

Apesar disso, como afirmou-se anteriormente, observamos que o princípio cartesiano do Eu permanece ainda vinculado às metafísicas tradicionais, uma vez que há ainda em seu sistema algo transcendente que é determinante tanto da estrutura do mundo, quanto dos entes mundanos. O conceito de razão é aqui ainda compreendido como uma faculdade, havendo noções de ideias claras, que são distintas, inatas, anteriores e superiores às coisas. Observa-se, portanto, ainda um apelo à metafísica tradicional no projeto de uma teoria do conhecimento em Descartes.

Já Kant denuncia que este é um caminho inseguro e incerto para se fundamentar a ciência. Ao mesmo tempo, porém, o filósofo constata que o empirismo de David Hume acaba por cair no erro oposto ao de Descartes. Sua suposição de que o conhecimento humano se dá no *a posteriori* aponta claramente para a impossibilidade de se erigir um saber científico. O saber se torna algo completamente aleatório e não necessário.

Para o filósofo alemão, tanto Descartes quanto Hume defenderiam que a razão conduz o homem ao entendimento, seja ele universal ou particular. Ele, porém, se distingue de ambos os pensadores ao buscar separar em sua elaboração filosófica o que é próprio da razão do que é relativo ao entendimento. O que compete à razão se refere ao mundo numérico, onde se tem acesso pela experiência sensível. Já aquilo

que tange ao entendimento é referente ao fenômeno, pelo qual, advindo da sensibilidade e da experiência, pode ser conceituado e elaborado pelo entendimento.

Cabe destacar aqui que não existe, para o filósofo alemão, experiência pura; isso seria algo obscuro, o mero dado bruto e selvagem. A experiência está na esfera dos cinco sentidos; o que extrapola isso não se relaciona mais com a experiência.

Essa experiência, de onde advém o conhecimento possível, se dá no Espaço e no Tempo. “O entendimento não pode perceber e os sentidos não podem pensar coisa alguma. Somente quando se unem resulta o conhecimento” (KANT, 1995, p. 71)⁶.

O conhecimento, portanto, surge da experiência, mas é elaborado pelo entendimento. A experiência é singular, particular, o entendimento é o que cria uma relação lógica e sintética delas. Como afirma Kant, o entendimento é a “faculdade que temos de reproduzir nós mesmos representações ou a espontaneidade do conhecimento. [...] é a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível” (KANT, 1995, p. 71).

Considerando isso, na Crítica da Razão Pura, Kant busca desmontar a metafísica tradicional e edifica outra metafísica no lugar. A tradição metafísica quando pergunta “o que é” já pressupõe que há uma metafísica. Nesse sentido, o essencialismo faz perguntas para as quais já tem respostas. O filósofo argumenta que não sabemos de fato se existem essências. Como observamos, tal problemática veio se desenvolvendo desde a época de seus textos pré-críticos.

No último ensaio da fase pré-crítica de Kant, no texto intitulado Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível – mais conhecido por Dissertação de 1770 – vemos claramente seu esforço em dissertar sobre a questão do método. Aqui já está expressa a oposição entre mundo sensível e mundo inteligível. Aqui já está esboçada sua crítica que se destina à denúncia do equívoco da metafísica tradicional em confundir o que é da ordem do sensível e o que é da ordem do inteligível. É precisamente seguindo tal discussão que ele chegará a sua Crítica da razão pura.

⁶ A relação sujeito–objeto é o que constitui o fenômeno. O sujeito em Kant não é uma substância, não pode ser tomado como sinônimo de homem. Trata-se apenas de uma operação lógica, não sendo necessário provar sua existência. Ele é definido funcionalmente, como sinônimo de pensamento. Objeto também não é sinônimo de coisa. Trata-se apenas de uma elaboração interna do pensamento buscando-se dar conta das coisas. O objeto é definido funcionalmente.

Kant percebe a necessidade de elaborar outra metafísica que se fundamente no que ele chama de razão pura. Nessa metafísica parte-se de universais relativos ao aspecto cognoscente para pensar fenômenos. Trata-se daquilo que Kant denomina “transcendental”; com isso ele quer significar uma instância que não se relaciona com objetos, mas com o próprio sujeito, ou melhor, com o modo desse sujeito conhecer os objetos. Trata-se, em suma, de pensar o *a priori* do conhecimento.

O que o filósofo busca responder é a questão da possibilidade do conhecimento *a priori*. A metafísica tem como base a razão, e esta é pura ou não se satisfaz com conceitos empíricos. Daí vemos a necessidade que o filósofo encontra de colocar a questão de como são possíveis os conhecimentos *a priori*. A metafísica precisa de uma ontologia, e a ontologia cabe estabelecer os conhecimentos puros. Trata-se, portanto, de uma ciência elementar.

Considerando esse problema Kant aprofunda sua crítica à metafísica tradicional, entendendo que esta se constitui numa impossibilidade. Ora, a metafísica tradicional enquanto uma ciência se torna inviável, uma vez que a questão fundamental dela são os aspectos numênicos. Tais elementos são impossíveis de serem abordados cientificamente, por não serem passíveis de investigação pelo entendimento ou acessíveis à experiência no espaço e no tempo. Nas palavras do filósofo,

nada que é intuído no espaço é coisa em si [...] os objetos não nos são conhecidos em si mesmos e aquilo que denominamos objetos exteriores consiste em simples representações de nossa sensibilidade cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlativo, a coisa em si, permanece desconhecida e incognoscível, jamais sendo indagada a partir da experiência (KANT, 1995, p. 49-50)

Em Kant, o conhecimento científico só é possível mediante a sensibilidade e o entendimento, e isso se dá na esfera do Fenômeno. Porque númeno se refere à esfera inteligível, como definido por Kant em sua Dissertação de 1770. Nessa área não há espaço para objetos sensíveis, ou pelo menos ela não requer objetos sensíveis. Por isso a esfera numenal não é passível de ser conhecida. Já o Fenômeno, sim, é relativo ao conhecimento, uma vez que é acessível à experiência. À razão é permitido pensar o númeno, mas como nele não há objetos sensíveis, não se faz possível um conhecimento sobre ele. A sensibilidade está vinculada ao fenômeno, precisamente pelo fato de este se constituir como algo que é manifesto e, pela intuição sensível, ser

possível e ele se referir. É precisamente a partir da sensibilidade que se originam os conceitos, sendo estes próprios ao entendimento.

Todo conhecimento é possível somente pela sensibilidade, na experiência dos sentidos que se dá no tempo e no espaço. Tempo e espaço, afirma Kant, são “as formas puras desta percepção, e a sensação em geral, a sua matéria”. Só podemos, assim, ter ciência daquilo que é acessível à sensibilidade, a natureza da coisa em si nunca é desvelada. O único conhecimento possível é o do fenômeno, e mesmo o seu mais perfeito conhecimento “jamais nos proporcionará o conhecimento dos objetos em si mesmos” (1995, p.59).

Se a metafísica tradicional, sendo entendida como uma atividade de pensamento da essência dos seres e das coisas não se sustenta, Kant entende que não se trata mais de pensar a metafísica como uma ciência dos primeiros princípios do ser, antes, cabe a ela refletir sobre os princípios do nosso conhecimento enquanto universal e verdadeiro.

Da impossibilidade de uma ciência do ser, Kant deduz à possibilidade do nosso conhecimento sobre ele. Há, nesse sentido, um deslocamento da verdade à validade do discurso metafísico. À ontologia caberia agora a função de fornecer as condições de todo conhecimento possível. A filosofia é, agora, fundamentalmente teoria do conhecimento.

O conhecimento fica a partir de Kant reduzido, ou ao menos limitado, aos fenômenos. Aqui Kant se filia claramente ao dualismo moderno e, embora revolucionário, assenta a sua metafísica no âmbito da validade de discursos.

Tendo em vista a exposição realizada até aqui, observamos que Manfredo de Oliveira (2012, p.107) aponta o fato de que a filosofia da subjetividade, fundada por Descartes e amadurecida por Kant, encontrou diferentes formulações e, de certa forma, se pode dizer que continua hegemônica nos dias de hoje, embora de forma bastante diferenciada de sua articulação original.

Considerando a importância desse modelo de filosofia, convém agora analisá-la pelo olhar de seus críticos. Apontamos aqui nesse trabalho G. F. W Hegel (1770–1831), que, ainda no século XIX se apresenta como um dos principais críticos dessa assim chamada Filosofia da Subjetividade na história da filosofia. Nesse sentido, para darmos continuidade a essa exposição, no capítulo seguinte propomos-nos a apresentar a crítica elaborada pelo filósofo alemão contra tal proposta filosófica,

estando parte dessa crítica apresentada na obra em que nos propusemos a discutir, a saber, sua Fenomenologia do Espírito, publicada originalmente em 1807.

2. A CRÍTICA DE HEGEL AOS DUALISMOS MODERNOS

2.1 HEGEL E OS MODERNOS

Historicamente, Hartman (2004, p.10) resume o contexto histórico no qual Hegel se insere do seguinte modo, entendendo que o desdobramento de tais eventos serão significativos na formação e elaboração teórica do filósofo

Poderemos encontrar as muitas influências da filosofia de Hegel indicadas na constelação histórica no ano de seu nascimento, 1770. Naquele ano, Maria Antonieta, a radiante arquiduquesa da Áustria, casava-se com o apático delfim da França. Em Ajácio, Napoleão, o segundo filho de Letícia Bonaparte, acabava de aprender a andar. O capitão Cook completava sua primeira viagem em torno do mundo. Em Boston, Massachusetts, nos Estados Unidos, alguns soldados ingleses atiraram em uma multidão de colonos. Em Königsberg, na Alemanha, um idoso *Privatdozent*, chamado Immanuel Kant, lia uma dissertação a respeito da forma e dos princípios dos mundos da inteligência e da sensibilidade e da situação do homem entre ambos. No outro lado da Alemanha, em Estrasburgo, um jovem estudante, Goethe, escreveu alguns poemas que varreram toda a Alemanha.

Como afirmado anteriormente, a filosofia de Hegel pode ser tomada como uma tentativa de superação dos dualismos legados pela tradição filosófica moderna. Apesar disso, como destaca Girotti (2010, p. 01), de modo mais amplo, podemos afirmar que o filósofo tem o objetivo de superar a objetividade da filosofia grega que acabava por empregar “uma atenção toda especial para o homem em sua identificação com o mundo; por outro lado, a subjetividade da modernidade na perspectiva cartesiana e humeana, bem como a revolução copernicana de Kant”.

Como destaca Taylor (2005, p.16) um dos representantes desse dualismo que Hegel combate, Fichte, “propõe claramente a escolha entre duas fundamentações da Filosofia, uma baseada na subjetividade e na liberdade e outra na objetividade e na substância”. A geração de Hegel, a geração da década de 1790, se propôs a tarefa de unir estas suas tendências.

De acordo ainda com o autor citado, muitos destes buscaram superar os dualismos negando um dos dois elementos, seja a subjetividade, seja a objetividade, ou então solucionar o problema com uma negação da reflexão daquele período, apelando a tempos remotos. Já Hegel “repudia toda tentativa de simplesmente desfazer as oposições e retornar à unidade primitiva” (TAYLOR, 2005, p. 27).

Hegel está em um período filosófico turbulento. Ele argumentava que a filosofia havia se convertido em pura lógica, e isso havia afastado a reflexão verdadeira. Foi precisamente isso que o levou a começar a elaborar seu sistema filosófico iniciado com a Fenomenologia do Espírito.

Nas palavras de Lima Vaz (2011, p. 13) a Fenomenologia do Espírito é

uma obra, por tantos títulos original e mesmo única dentro da tradição do escrito filosófico, e que assinala em 1807 (o autor contava então 37 anos) a aparição de Hegel no primeiro plano da cena filosófica alemã. Tendo publicado até então apenas artigos ou pequenos escritos, mas tendo, por outro lado, amadurecido durante os anos de seu ensinamento na Universidade de Jena (1801-1806) as grandes linhas do seu sistema no confronto com os grandes mestres do Idealismo alemão, sobretudo Kant, Fichte e Schelling, Hegel pretende fazer da *Fenomenologia* o pórtico grandioso desse sistema que se apresenta orgulhosamente como Sistema da Ciência.

O filósofo observa que havia um *background* filosófico estruturado e bem ordenado, do qual sua época participava. Segundo ele, tal quadro era o esquematismo dualista no pensamento filosófico daquele período. O autor havia notado que seus contemporâneos, partindo das discussões de Descartes, Hume e Kant, tomavam a realidade como inicialmente cindida. Assim, o filósofo nota que havia uma enorme dificuldade em unir as cisões realizadas por essas filosofias. Dentre tais cisões, podemos destacar as cisões entre sujeito e objeto, finito e infinito, fenômeno e númeno, natureza e liberdade, razão pura e razão prática.

Segundo Hegel, tais filosofias partiam do dualismo que pressupõe a separação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, conforme Descartes, ou então entre as sensações e o mundo sensível, de acordo com a teoria do conhecimento de Hume. Há ainda a cisão entre o Eu-pensante e o mundo sensível, conforme postulada por Kant.

Ao partir destes dualismos, todos os filósofos esbarravam na mesma questão: como unir o que estava separado, partindo de uma separação irreconciliável? Assim como Descartes, Hume e Kant, Hegel buscará resolver esse problema dos dualismos. Mas ele o fará de maneira diferente. Com isso em mente é que ele dá início à redação da Fenomenologia do Espírito.

2.2 O PROBLEMA DO MÉTODO E A METAFÍSICA DO EU

Já na Introdução da obra, Hegel afirma que no pensamento moderno, de René Descartes a Immanuel Kant, a filosofia é entendida fundamentalmente como teoria do conhecimento. Ele, ao contrário diz que sua tarefa é abordar a Coisa mesma, dizer o que ela é, ou seja, sua essência. É papel da filosofia se voltar para aquilo que determina a coisa, aquele elemento sem o qual ela não pode ser.

Fazer filosofia é tentar conhecer o que as coisas são. Para os modernos, porém, a Coisa pode ser a coisa como ela é e a coisa como ela se apresenta. Essa dicotomia é entendida como mera aparência na filosofia hegeliana. É esse dualismo que caracteriza a filosofia Moderna, segundo Hegel. Os filósofos modernos postulam a Coisa como essência e a distinguem da coisa como manifestação. A consciência nos modernos enquanto aquilo que se põe frente ao saber se encontra diante da coisa, e esta se deixa acatar pela consciência.

Essa coisa que se apresenta à consciência Hegel a denomina “*das Ding*”, isto é, a coisa assumida enquanto algo que se apresenta. Esta estaria em dissonância com o que Hegel denomina “*die Sache*”, também traduzido como “coisa”, mas empregada para caracterizar a coisa-em-si-mesma.

De acordo com os modernos, a coisa (*das Ding*) aparece como objeto da percepção. O objeto da percepção é a coisa enquanto *das Ding* e não como *die Sache*. O problema é que, como Hegel busca mostrar na figura Consciência da Fenomenologia do Espírito, para a consciência percipiente em estado natural, este *das Ding* é visto como o *die Sache*. Sendo assim, o que à consciência se mostra de forma imediata é a coisa em sua verdade.

A consciência, como entendida pelos modernos, se põe diante das coisas que se mostram e são duas coisas distintas. Como observado, há o que se mostra e o ser daquilo que se mostra. Já para Hegel, aquilo que se mostra não se separa daquilo que é. A consciência não está separada do objeto, necessitada a ele se ligar pelo conceito que se faz dele. O filósofo afirma que não é assim que conhecemos, mas é dessa forma que os modernos entenderam a filosofia.

A grande característica da época moderna é o poder da consciência⁷, ela é vista como o critério último do saber. Podemos afirmar que o mundo moderno é o palco da consciência. Considerando isso, Hegel entende que os modernos colocaram um falso problema. Para eles a questão principal não é o que as coisas são, e o problema do saber não se encontra em como conhecer. Antes, sua preocupação é com o que nos permite conhecer.

Nessa questão do conhecer, os modernos introduziram a questão do método. Tanto Descartes quanto Kant necessitaram formular métodos ou caminhos para poder agarrar o saber e controlar o mundo fenomênico. Segundo Hegel, no parágrafo 73 (HEGEL, 2011, p. 71) da Introdução da Fenomenologia, o primeiro considerava o conhecimento como um instrumento pelo qual o absoluto poderia ser agarrado no fim do processo do saber. Já Kant, entendia o conhecimento como um meio através do qual o absoluto poderia ser contemplado. Descartes visava identificar e registrar o mundo, agarrar o absoluto. Kant o colocava como algo distante e que poderia somente ser contemplado. Enfim, para ambos os filósofos, o verdadeiro é entendido como estando separado da consciência.

Descartes buscava algo que fosse certo e verdadeiro em si, de modo que a possibilidade de dúvida desse conhecimento fosse excluída. Para isso o filósofo parte do Eu que não duvida de si mesmo, e fundamenta um método que poderia permitir que se atingisse a esse conhecimento claro e distinto das coisas. Segundo Lebrún (1998, p. 159) não há “nada menos hegeliano que essa ideia de um método cuja elaboração deveria preceder a investigação do conteúdo”. Em Hegel ocorre exatamente o contrário.

Hegel se contrapõe a qualquer tentativa de delimitar, anteriormente ao ato do conhecimento, um método entre sujeito e objeto. Opõe-se também a ideia de inventar algo anteriormente concebido, no qual o ato de conhecer fosse um instrumento para apoderar-se da essência absoluta das coisas.

O filósofo aponta ainda na Introdução da Fenomenologia o fato de parecer correto esse procedimento moderno. Ora, buscar se distanciar do objeto para não se equivocar sobre o que ele é parece algo razoável a se fazer. Sobre isso, porém, afirma

⁷ Hegel apresenta outro conceito de consciência, distinto das teorias modernas. A consciência é “estar ciente de”. Esse conceito será tratado mais adiante.

Hegel “usamos um meio que produz imediatamente o contrário de seu fim” (HEGEL, 2011, p. 71).

Essa suposição de que o que deve ser conhecido é algo distinto do conhecimento que temos dele, de que devemos, antes de começar de fato o processo de conhecer, estabelecer uma crítica da faculdade de conhecer é fundamentalmente errônea, e “torna o problema do conhecimento insolúvel” (TAYLOR, 2014, p. 156).

O erro está precisamente em estabelecer um meio para alcançar o fim. Ele questiona: o que é o fim a não ser o começo desenvolvido? E o que é o começo senão o fim não desenvolvido? Ao se perguntar sobre o verdadeiro já se está nele. Falta caminhar nesse caminho.

O que queriam os modernos era estar cientes, mas imediatamente, ao se colocarem nesse caminho rumo ao saber, eles têm o início marcado pela dúvida. Seu objetivo era dar conta do verdadeiro, mas eles acabaram por colocá-lo afastado deles. O fim visado estava fora da possibilidade de seu próprio sistema.

Este erro que os impede de chegar ao verdadeiro já se encontra no próprio começo do processo do conhecer, de acordo com Hegel: eles partiam de si mesmos e se separavam da verdade. Em sua busca pelo verdadeiro o que eles encontraram foi a desconfiança sobre a ciência.

O ponto de partida da filosofia moderna é, como aponta Hegel, o Eu. Este seria exatamente o erro crucial destes pensadores. Segundo Hegel, eles deveriam, antes de iniciar suas filosofias por esse fundamento, desconfiarem desse começo mesmo que assumiram. Estes filósofos erram ao pressupor no início do filosofar que o Absoluto estivesse separado do Eu, como se o Eu pudesse se distanciar da verdade para conhece-la. Ora, estando o absoluto – a verdade – separado do Eu desde o início, este jamais conseguiriam alcançar aquele.

Se o Eu está fora da verdade, qualquer discurso é desde o início falso. Hegel coloca que um discurso só pode ser entendido como verdadeiro se há uma inseparabilidade inicial entre o sujeito e a verdade.

Mas segundo os modernos este Eu estaria apartado do mundo como uma entidade gnosiológica. Este eu moderno coloca uma desconfiança na ciência temendo errar, sem se dar conta de seu princípio particular – o próprio Eu – do qual parte para atingir o verdadeiro. O grande problema dos modernos está no fato de eles terem partido de um fundamento equivocado: o particular, o Eu. Como a partir do particular ascender às vias universais? De acordo com Hegel isso é impossível. O máximo que

os modernos conseguiriam atingir seria a totalidade. Mesmo assim, o verdadeiro não seria alcançado.

Trata-se de uma separação no começo do saber entre o homem e o mundo. De um lado está a verdade que deve ser alcançada pelo sujeito, e de outro, o próprio sujeito que visa atingir essa verdade. Se for assim, acabaremos com duas verdades: a verdade mesma, e a verdade do sujeito. Desse modo, nenhuma das duas verdades prevalece, e não há saber de fato.

Se admitirmos que o Eu se encontra separado do Absoluto, da verdade, o que nos resta é a incognoscibilidade dele. Apesar disso, os modernos já parecem ter pronto um modelo sobre o que se pode falar sobre esse Absoluto. Caberia à filosofia então, como propõe Kant, estabelecer os limites do conhecimento possível e dizer aquilo que pode ser dito sobre ele. Mas Hegel não se propõe a fazer uma crítica do conhecimento possível. Isso porque ele reconhece que essa crítica, tal como Kant a faz, aponta para um falso dualismo no conhecimento. E é precisamente isso que ele critica nos seus antecessores modernos.

Para ele, desse modo, antes de se ocupar com os limites do conhecimento e partir do pressuposto moderno de que o sujeito está separado da verdade, devendo ele buscar um método para conhecer esse absoluto, o problema central é outro. Segundo ele, o medo dos modernos de errar já é o próprio erro. Nas palavras de Paulo Meneses (p.36)

É preciso desconfiar do temor do erro e da desconfiança em relação à Ciência, porque este medo do erro é, no fundo, medo da verdade; pior ainda: é já o próprio erro. Aliás, tais dúvidas pressupõem demasiadas “certezas”: a representação do conhecimento como um instrumento ou meio; a suposição de que o Absoluto está de um lado, o conhecimento de outro; a crença de que este conhecimento, separado do Absoluto é, ainda assim, algo real; e que estando fora da verdade, é algo verídico.

Não há boas razões para supormos de antemão que devemos nos referir ao conhecimento ou ao processo de saber como um método. Hegel afirma que ao proceder assim estaríamos tratando de conceitos como conhecimento e saber como se eles já fossem evidentes e compreensíveis. Desse modo caberia ao sujeito somente se achegar a esse saber, tal qual propôs Descartes.

Em suas próprias palavras

Melhor seria rejeitar tudo isso como representações contingentes e arbitrárias; e como engano, o uso – a isso unido – de um termo como o absoluto, o conhecer e também o objetivo e o subjetivo e inúmeros outros cuja significação é dada geralmente como conhecida. Com efeito, dando a entender, de um lado, que a sua significação é universalmente conhecida e, de outro, que se possui até mesmo o seu conceito, parece antes um esquivar-se à tarefa principal que é fornecer esse conceito. Inversamente, poderia, com mais razão ainda, poupar-se o esforço de tais representações e modos de falar, mediante os quais se descarta a própria ciência, pois constituem somente uma aparência oca do saber, que desvanece imediatamente quando a ciência entra em cena (HEGEL, 2011, p. 71).

O que se passa com os Modernos – inclusive com Kant – é uma distinção obscura entre “um Verdadeiro absoluto” e “um Verdadeiro ordinário” (HEGEL, 2011, p. 73). Trata-se de uma separação, no começo do saber, entre o homem e o mundo, entre aquilo que é e aquilo que se mostra – entre a essência e existência das coisas. Há assim de um lado um verdadeiro que deve ser atingido, e de outro o sujeito desejoso por ele. Isso nos levaria logicamente a duas verdades, como dito: uma verdade do Absoluto e uma verdade do sujeito. Essa conclusão é contraditória. Não havendo uma única verdade, não há verdade alguma.

Hegel entende que o esforço próprio da filosofia está em unir o que está separado. Isso é, cabe ao filósofo realizar um esforço para unir elementos opostos. Isso é claramente visto em sua crítica ao dualismo kantiano, em sua separação entre sujeito e objeto, e entre fenômeno e coisa em si. A filosofia kantiana é interpretada por Hegel como uma filosofia da reflexão, pois o sujeito vê a coisa como ele quer, a representando para si mesmo, refletindo-a (GIROTTI, 2010).

Afirma Hegel (2011, p. 73) que

Não há por que atormentar-se, buscando respostas a essas representações inúteis e modos de falar sobre o conhecer, como instrumento para apoderar-se do absoluto, ou como meio através do qual divisamos a verdade etc. São relações em que vêm a dar, com certeza, todas essas representações de um absoluto separado do conhecer, ou de um conhecer separado do absoluto.

A questão deve ser outra. Os pensadores modernos partiram do pressuposto de que o conhecimento já estava determinado de forma clara e verdadeira, faltando somente desvelar o como fazê-lo. Por esse motivo, eles partem do método e não do entendimento do que vem a ser o conhecer e o verdadeiro.

Hegel altera a questão e coloca um novo problema. Ao se perguntar “o que é conhecer?” requer que se faça uma segunda questão que, na verdade, é anterior a esta: por que desejamos conhecer? Os pensadores modernos desconsideraram essa

questão e partiram imediatamente à análise de qual método seria mais adequado para conhecer as coisas.

Aqui certa concepção de realidade estava sendo anunciada de modo implícito: o sujeito se coloca fora do absoluto e tenta dar conta dele. Este é, segundo Hegel, o erro do Princípio Lógico edificado pelos modernos. Todas essas representações apontam para a tese moderna fundamental: o conhecer está separado do absoluto, e o sujeito está separado do objeto. Há o homem de um lado e a natureza de outro. Eu me encontro fora da verdade e, por meio de um método, desejo alcançá-la.

Os pensadores modernos logo vão perceber que devem unir o que eles mesmos separaram: o sujeito da verdade. Porém essa possibilidade se esvai pelo próprio princípio estabelecido por eles. Assim, esquivam-se da principal tarefa que é dizer o que o conceito é, o que é a verdade.

2.3 RUMO À DIALÉTICA

Em suma, temos que o argumento de Hegel é que separar-se do absoluto é também se separar da verdade. Tentando resolver o problema do conhecer os filósofos modernos propuseram essa solução, mas o único resultado desse movimento foi a aparente conclusão de que a verdade não é alcançada. Hegel questiona sobre como é possível conhecer, dadas as afirmações dos modernos de que o conhecimento não leva à verdade.

Ele procede a crítica ao modo com que a ciência⁸ se dá. A ciência dos modernos é só uma ciência aparente, pelo fato de apenas se preocupar com os modos de conhecer. Apesar disso, entende que a ciência não pode desconsiderar que os modernos edificaram uma preocupação importantíssima: o mundo fenomênico. Mas também não há como se fundamentar em um saber metafísico que aponta para um além da realidade. Isso não seria uma resposta melhor ao problema do ponto de vista hegeliano. O que se deve é considerar a questão do ser e do não-ser.

A ciência para Hegel não pode se referir unicamente ao ser ou ao não-ser. O ser acaba com a possibilidade da realidade efetivada, manifesta. O não-ser mina com

⁸ Hegel (2011) entende que a Filosofia e a Ciência são correspondentes. Afirma ele que “a única justificação verdadeira das tentativas, que visam esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência, pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta.” (HEGEL, 2011, p. 28).

a possibilidade do saber universal por que se mantém na pura manifestação. Nesse sentido, podemos rememorar Platão e procurar entender o que é conhecer, ou saber como saber fenomenal: ser e não-ser num fluxo constante no e do qual a realidade se mostra (CIRNE-LIMA, p. 159).

O modo de conhecer, como propõe os modernos, é “irrealizável (por necessidade), aquilo que preencheu as suas fórmulas não poderia ser chamado de conhecimento nem com base em seus próprios critérios” (TAYLOR, 2014, p. 161). Ele é somente uma visão ordinária do que é o conhecer, por isso precisaria ser melhorado.

Se com Descartes e com Kant o ser se põe afastado da realidade, com Hume ele se torna impossível e o que prevalece é o mundo fenomênico. Hegel percebe a importância dos dois enfoques e propõe uni-los e ultrapassá-los. E é nesse sentido que inicia sua investigação da Fenomenologia do Espírito com uma exposição do saber fenomenal.

A Fenomenologia do espírito é a descrição do saber fenomenal. Ela busca expor o caminho que a consciência natural percorre desde sua ingenuidade até o saber absoluto, ou verdadeiro. O filósofo se debruça sobre o mesmo problema do conhecimento enfrentado por Kant, que é precisamente a herança cartesiana da universalidade do saber, e a impossibilidade do conhecimento universal, defendida por Hume. Enquanto Kant busca solucionar tal questão permanecendo na dicotomia no princípio lógico entre o eu-pensante e o mundo sensível, Hegel altera exatamente esse princípio lógico do conhecimento entendendo que essa seria a solução para o engodo moderno.

Considerando a crítica de Hegel aos dualismos elaborados pelos modernos, sua oposição a essa tradição filosófica já consolidada em sua época, convém agora, no próximo capítulo, desenvolver teoricamente como Hegel propõe sua alternativa dialética e histórica ao problema legado pelos modernos. Nesse sentido, para darmos continuidade a essa discussão, no capítulo seguinte nos propomos a partir discussão realizada na Introdução da Fenomenologia do Espírito e na primeira parte da Ciência da lógica, apresentar o princípio onto-lógico hegeliano que se propõe a solucionar a questão que o filósofo julga problemática com o princípio e o método dos modernos.

3. A ALTERNATIVA DIALÉTICA E HISTÓRICA

3.1 O INDETERMINADO COMO PRINCÍPIO

O que podemos destacar nesse primeiro momento é que Hegel não se opõe ao uso de um método, mas o princípio no qual se apoia e do qual parte o método utilizado pelos filósofos da Modernidade. É precisamente nisso que consiste sua crítica ao uso moderno do método. O filósofo a partir de sua crítica, não propõe a extinção do método, mas, ao invés disso, propõe um método na Fenomenologia do Espírito, o que ele denomina “método do desenvolvimento”. Este, por sua vez, acabou ficando conhecido como a sua dialética-histórica.

Como buscou-se demonstrar até aqui, a preocupação de Hegel é com os fundamentos. Como afirma o professor Pedro Gomes Neto (2017), há na filosofia hegeliana um fundamento onto-lógico⁹, e que não há em Hegel um método que possa ser empregado separadamente desse princípio.

Para começarmos a compreender isso, ele afirma que devemos considerar que padrão “Tese, Antítese e Síntese” popularmente proposto para explicar a dialética hegeliana não capta de maneira minimamente razoável a pretendida estrutura geral do método hegeliano.

Sendo assim, convém notar que Hegel, em sua obra *Ciência da lógica* – publicada entre 1812 e 1816 –, desenvolve sua dialética a partir de três conceitos: Ser, Nada e Devir. É a partir desse ponto de partida que podemos encontrar sua alternativa à crítica aos modernos anteriormente discutida.

Logo na primeira seção da *Ciência da Lógica*, Hegel (2016, p. 86) aponta a indissociabilidade entre ser e nada. Nesse sentido ele propõe inversão em relação à metafísica tradicional: o puro ser em sua indeterminidade coincide com o nada. Em suas próprias palavras “o puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. [...] São absolutamente diferentes, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente”.

É a categoria Devir que nos dará condições de compreender esta igualdade. Hegel afirma que o ser é o imediato indeterminado, enquanto o nada é a ausência de determinação. Estes dois elementos juntos possibilitam o Devir. Trata-se de uma

⁹ Optou-se por se destacar a palavra onto-lógico com um hífen para apontar o detalhe de que, como mostra Ferrer (2019) que em Hegel não há uma separação entre lógica e metafísica.

processualidade do pensar. O devir é definido pelo filósofo (2016, p.110) como “o equilíbrio no qual se põe o nascer e o perecer”, como uma “inquietação sem sustentação, que desaba em um resultado inquieto”, e ainda como sendo “o desaparecer de ser em nada e de nada em ser”.

Assim, o saber jamais pode ser entendido como estando dado e acabado, mas se mostra no processo histórico e vai sendo apreendido pelo desenvolvimento da consciência em sua experiência na história.

Nesse sentido a lógica “Tese, Antítese, Síntese” não se sustenta, e deve ser alterado por: Negação, Negação da Negação, Negação da Negação da Negação (OLIVEIRA NETO, 2017). O ponto focal é garantir que no começo do ser e do saber há um indeterminado. Se partisse de uma tese, uma determinação logo no início, a dialética estaria impossibilitada. Se uma síntese suprema ocorresse, restar-nos-ia apenas a morte. Seria o fim. Ao invés disso, Morin (2003, p. 29-38) desenvolve a tese de que

muito mais do que a síntese, o termo essencial e fecundo da dialética é a *superação*. Principalmente porque as contradições humanas essenciais nunca encontram sua síntese, mas são, podem ser, cotidianamente *superadas*, sem todavia se suprimirem [...] O pensamento dialético descobre a ambivalência e a pluralidade em todas as coisas: cada grupo, cada indivíduo pode desempenhar simultaneamente um papel progressivo e regressivo.

Para Hegel, parte-se do Devir, de algo indeterminado que se mostra pelo movimento. Esse movimento é o que possibilita as determinações do saber, que depois volta enriquecido à indeterminação. Esse é o movimento da supressunção¹⁰.

3.2 A EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NO PROCESSO DO SABER

Na Introdução da Fenomenologia do Espírito, Hegel aponta que o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo. O ponto de partida do saber já é ele mesmo saber.

¹⁰ "O verbo alemão *aufheben* significa ao mesmo tempo: conservar, negar e elevar" (BAVARESCO, 2003, p.32). Na Fenomenologia do Espírito, Hegel o define do seguinte modo: "O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um negar e um conservar" (HEGEL, 2011, p.96). Na Ciência da lógica, Hegel (2016, p.111) afirma que o *suprassumir* "tem na língua alemã o sentido duplo pelo qual significa tanto o guardar, conservar, quanto, ao mesmo tempo, cessar, pôr fim". E ainda que "algo é *suprassumido* apenas na medida em que entra em unidade com seu oposto".

Não há porque se preocupar em desenvolver uma preparação ao saber, como os modernos, ou em um método para se aproximar dele. Ao invés disso, a obra em questão trata-se de uma preparação ao Absoluto, admitindo, porém que desde o início ele já está presente no processo da ciência da experiência da consciência. Nesse sentido, não foi por acaso que o primeiro nome dado a essa obra foi Ciência da Experiência da Consciência.

Para o filósofo alemão, a consciência é entendida como sendo autocontraditória. Ou seja, cada forma da consciência no processo do seu desenvolvimento tem como resultado a sua própria negação. Ao entendermos isso, podemos compreender melhor como Hegel apresenta sua alternativa ao problema dos modernos.

Ele argumenta que o fato de recorrermos a qualquer meio que seja, pensando neste como sendo algo exterior e anterior ao processo do conhecimento, acabará por trazer uma desconfiança em relação à exposição dessa experiência da consciência. Sendo assim, cairíamos onde os modernos caíram: no contrário de seu fim desejado, isso é, o saber. Mas ainda assim permanece o problema do saber. Como então proceder?

A Fenomenologia do espírito é uma obra que se propõe a expor o caminho pelo qual a consciência natural passa, desde uma ingenuidade que se atem à imediaticidade do aqui e agora, até o saber absoluto ou absoluto mesmo. Trata-se da alma ou o espírito, ou o próprio Eu, somando corpo e espírito, de forma ativa na busca de si mesma ou, seja, de seu reconhecimento.

Hegel nessa obra exporá o saber fenomenal. O ponto de partida de sua exposição é o mesmo daquele colocado por Kant, isso é, o mundo fenomênico. Apesar disso, sua análise acaba por ser totalmente distinta daquela realizada pelos filósofos modernos. Enquanto desse saber fenomenal, Kant entendia que não era possível a universalidade da ciência de modo veraz, Hegel se propõe a demonstrar que do saber fenomenal deve emergir a universalidade da ciência. Nas palavras de Hartmann (2004, p. 16.)

Hegel rejeita o programa de Kant de examinar a faculdade de compreensão antes de examinar a natureza das coisas. Para ele, coisas e pensamentos estão dialeticamente inter-relacionados. Hegel comparava o programa de Kant com o do escolástico que queria aprender a nadar antes de se aventurar a entrar na água. Para Hegel, o pensamento reconhece as próprias coisas.

Não há coisa “em si”, deixada incognoscida além do pensamento, nem mesmo Deus.

De acordo com Hegel, o ser deve emergir do próprio fenômeno. Em suas palavras, esse processo trata-se do “caminho da consciência natural que abre passagem ao saber verdadeiro”, visando alcançar dentro do próprio fenômeno “o conhecimento do que ela é em si mesma” (2011, p.74), isso é, a universalidade da ciência presente em sua imediatez.

Desse modo, podemos afirmar que Descartes e Kant colocam um método entre o eu pensante e a verdade para que, com esse cuidado, possam chegar a evitar o erro e alcançar a verdade. Na crítica de Hegel anteriormente exposta, pode ter parecido que indicamos que Hegel está preocupado com o método, no sentido de ele ser o problema que deveria ser reformulado. Mas, cabe afirmar que o método em si não é o problema, mas a natureza e os limites do conhecimento é que devem ser investigados (OLIVEIRA NETO, 2017). Nas palavras de Hegel (2011, p.71)

Parece correto esse cuidado, pois há, possivelmente, diversos tipos de conhecimento. Alguns poderiam ser mais idôneos que outros para a obtenção do fim último, e por isso seria possível uma falsa escolha entre eles. Há também outro motivo: sendo o conhecer uma faculdade de espécie e de âmbito determinados, sem uma determinação mais exata de sua natureza e de seus limites, há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade.

Assim, não é exatamente o método, mas as próprias teorias modernas de conhecimento que devem ser revisitadas. O método aparece imerso na concepção que eles têm de saber, e não como algo primeiro, ou somente um instrumento ou um meio pelo qual a verdade pode ser agarrada ou contemplada.

Não se trata, assim, de um descaso acerca do método, mas a sua filiação a determinada concepção. O método é de suma importância a Hegel e ao seu sistema filosófico, mas deslocá-lo do princípio do saber é um equívoco gravíssimo (OLIVEIRA NETO, 2017).

Necessário é apresentar outro caminho, o que ele denomina “método do desenvolvimento”. Aqui Hegel expõe sua dialética como esse caminho da experiência da consciência. É justamente essa preocupação com o princípio no qual se assenta o método que conduz Hegel a edificar sua metafísica dialética. É nesse sentido que ele questiona a tentativa moderna de o sujeito se colocar apartado da verdade, e mesmo assim considerar que seu discurso sobre ela fosse veraz.

Os modernos deveriam desconfiar de sua própria desconfiança, e reconhecer que é nela mesma que está o erro. A questão é de princípio onto-lógico (OLIVEIRA NETO, 2017). Diferente dos modernos que tem o Eu como princípio, Hegel parte não do Eu, mas do Absoluto. E o método não é dado de antemão, mas ele aparece à consciência no fluxo da história, como figuras-de-espírito.

Hartmann (2004, p.17), nesse sentido, entende que o processo dialético que Hegel propõe é

ao mesmo tempo, lógico, ontológico e cronológico. Tudo o que acontece no mundo tem não apenas um significado temporal, mas também lógico e ontológico. O temporal não é senão um aspecto do eterno e de sua estrutura ontológica.

“Só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto” (HEGEL, 2011, P.72). Este absoluto indeterminado que se mostra no movimento da história é o verdadeiro. Ele é o que permite as determinações no processo de desenvolvimento da história. Este princípio onto-lógico de Hegel, portanto, implica na inseparabilidade entre razão e entendimento no início do saber. A consciência está desde o início imersa nesse absoluto, na verdade. Não é algo que ela deve se chegar, mas ela já está presente. Sendo assim, Hegel considera que o próprio saber é o objeto da obra, o que não significa que ele seja o seu princípio.

A proposta de Hegel é, então, pensar em um método que possibilite pensar a inseparabilidade entre o sujeito e o objeto. Este é seu método do desenvolvimento. Ele parte do pressuposto da inseparabilidade entre consciência e o mundo.

É aqui que a noção de experiência se mostra fundamental. A experiência, afirma Hegel, consiste em que a consciência exerce em si, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro da consciência. Essa questão do método, portanto, não pode ser demonstrada por Hegel a não ser acompanhando o próprio desenvolvimento da consciência em seu processo formativo. O método de Hegel é demonstrado ao longo de toda a obra, não se pode pinçar um único momento e apontar que ali está presente sua elaboração acerca do método. O filósofo não espera que o leitor aceite sem provas sua argumentação, ele espera que ele experiencie o próprio saber no desenvolvimento da obra (TAYLOR, 2014).

Conceito e objeto já estão presentes na consciência. Já há nela o padrão de medida e aquilo que deve ser testado. Acerca da consciência, Hegel afirma que ela “é

para si mesma seu *conceito*” (HEGEL, 20011, p. 76) e que ela “fornece, em si mesma, sua própria medida” (HEGEL, 20011, p. 78). Considerando isso, ele afirma ainda que “a consciência se examina a si mesma” (HEGEL, 2001, p.79).

A consciência possui um caráter dual uma vez que ela tanto é consciência do objeto, quanto consciência de si mesma em relação ao seu saber da verdade. O processo do saber ocorre no interior da consciência, portanto, sua medida e comparação é com ela mesma. A separação entre consciência e objeto só ocorre em seu interior. Isso porque, nas palavras de Morin (2005, p. 43), “mundo está no interior de nossa mente, que está no interior do mundo. Sujeito e objeto nesse processo são constitutivos um do outro”.

Considerando isso, podemos afirmar que qualquer alteração na consciência causará uma mudança no objeto, e vice-versa. O em-si da coisa coincide com o que ela é para a consciência. É por isso que Hegel afirma que o exame não é somente um exame do saber, mas também um exame da consciência em geral.

A consciência representa o objeto na mesma medida em que se representa ao representa-lo. Ao pensar o objeto ela também pensa a si mesma. Por isso, o método do desenvolvimento não trata de examinar o padrão de medida externo à consciência, mas também o próprio movimento interior dela. Esse exame se dá na consciência como um todo e não apenas em uma dimensão cognitiva isolada. Em suma, a consciência deve examinar também a si mesma, e não somente a coisa em questão. Trata-se de uma ciência da experiência da consciência.

A experiência pode ser compreendida, desse modo, como o movimento dialético que a consciência desenvolve sobre si mesma. A consciência possui o Em-si do objeto em seu interior, e também possui o objeto para ela. A consciência é um ser-para-si desse objeto, isso é, não a representação do objeto nele mesmo, mas de seu saber sobre o objeto.

Apesar disso, o objeto não fica tal qual ele é na consciência, mas se mostra como ele é para ela. Portanto, ele se altera no processo do saber. A verdade sobre o objeto é que ele é para a consciência. Esse movimento que a consciência exercita em si mesma, se movendo com o objeto e mudando enquanto este muda é que é a experiência.

A experiência consiste na mudança de olhar. Desse modo, o movimento descrito na Fenomenologia do espírito aponta para a alteração do olhar que ocorre da consciência sobre si mesma. A mudança do olhar se dá também sobre o objeto, ou

seja, sobre o mundo todo. Experenciar, em Hegel, é o processo de mudar o olhar, ou ainda olhar o mesmo por outro ver na congruência interna à consciência do em-si e do para-a-consciência (OLIVEIRA NETO, 2017). Essa mudança do olhar se dá no processo de desenvolvimento da consciência no movimento histórico do saber.

Tal é o processo que a Fenomenologia do espírito descreve. Por toda a obra o que ocorre é um processo de surgimento de um novo objeto e também de uma nova figura-de-espírito. Há um diálogo entre uma consciência inicialmente natural – um sadio senso comum – e outra consciência filosófica. Isso que se apresenta à consciência é o que se torna saber dela sobre o objeto, e disso surge um novo objeto e uma nova figura na consciência.

Há na Fenomenologia do Espírito um diálogo entre estas consciências. Para Hegel, o conhecimento é desenvolvido na experiência. Ambas as consciências estão no desenvolvimento dentro da história. Uma delas já percorreu estes estágios de formação, e outra é um sadio senso comum que está disposto ao saber. Apesar disso, ambas estão continuamente no processo do saber. A consciência filosófica não possui um saber fechado e acabado, mas está também inserida no processo dinâmico do saber.

Tal diálogo entre essas consciências parte de um pressuposto: elas não se encontram separadas umas das outras, mas ambas estão imersas nesse absoluto indeterminado. O princípio é o movimento que permite a experiência. Elas já estão imersas no saber. “A filosofia necessita de uma mediação, a experiência seria essa mediação na consciência entre o conceito e seu objeto” (BARBOSA, 2010, p. 23).

Esse movimento ocorre de modo que ambas as consciências se encontram em um movimento da experiência, e por isso, como Hegel argumenta, o caminho da experiência da consciência já é ciência ele mesmo. O conteúdo dessa ciência é essa mesma experiência ou a própria experiência da consciência.

Em resumo, o método de Hegel, na Fenomenologia, surge no próprio desenvolvimento relacional entre as consciências. O método proposto pelo filósofo incide em uma metodologia que não pressupõe nada de antemão em termos de saber. Não se pode antever nada antes do próprio processo cognoscente. O movimento do saber, portanto, se desenvolve de modo que a consciência natural vai expondo a forma como ela concebe o saber para que, com ela, a consciência filosófica possa auxiliá-la a percorrer caminho, também se enriquecendo no processo.

3.3 O ABSOLUTO PRESENTE

O princípio de Hegel é, desse modo, não propriamente o saber, mas o Absoluto. Este é universal e indeterminado, e isso permite que surjam as determinações a posteriori, nas figuras de espírito que se apresentam à consciência. Observamos assim que embora o saber seja o objeto na Fenomenologia do espírito, ele não é seu início. O caminho da ciência já é ciência ele mesmo, e este se mostra no fluxo de formação da consciência imersa no processo histórico.

A filosofia de Hegel nesse sentido pode parecer paradoxal: o Absoluto já está presente desde o início do saber, e se é assim, se faria desnecessário se movimentar para alcançar o saber. Em outras palavras, se o fim já está no início, o caminho se faz desnecessário. Hegel argumenta no prefácio da obra que o processo se dá exatamente desse modo. Se não se parte do absoluto, é impossível chegar a ele no final. O fim, de fato, já está no começo. O fim nada mais é que o começo desenvolvido. E o começo nada mais é que o fim não desenvolvido. O que muda no processo é a consciência que mediante seu movimento pelas figuras de espírito vai suprassumindo seu saber e se enriquecendo.

Salvadori (2010, p. 195), sobre a filosofia de Hegel, entende que

As grandes concepções de verdade anteriores a Hegel são dualistas. Por exemplo, conforme Kant, se a realidade numênica é incognoscível e apenas se conhece os fenômenos, então a verdade não é a adequação do pensamento ao real. O sujeito kantiano não é substancial, mas transcendental. Hegel não é dualista como a maioria dos filósofos anteriores a ele. Se nas filosofias anteriores a verdade é obra do entendimento, em Hegel é tarefa da razão. A verdade é o todo. A sua visão é relacional, verdade como totalidade orgânica, como processo, ou seja, a verdade se constitui progressivamente e o absoluto se conhece dinamicamente. A razão supera o entendimento e a intuição sensível, pois são unilaterais, a parciais e a incapacidade de uma visão relacional.

No prefácio Hegel discute essa questão de modo mais detalhado. Como já foi dito, a introdução de uma obra filosófica deve ser ela mesma já filosófica, E se é assim, ela se faz desnecessária como uma introdução. Como pode então Hegel afirmar que uma introdução à ciência já é ciência? Como é possível negar uma introdução ao saber e ao mesmo tempo a afirmar?

Para solucionar essa questão Hegel cunha o termo suprassunção. Nesse sentido a Introdução faz a sua própria suprassunção. Ela ao mesmo tempo em que se nega, conserva elementos importantes nesse processo e conduz a consciência a um

momento mais enriquecido do saber. Quando se inicia a introdução ela já introduz na consciência um elemento do saber (OLIVEIRA NETO, 2017).

É precisamente por esse processo que Hegel pode afirmar que se um elemento da ciência já não estivesse presente desde o início do processo não se conseguiria chegar a ele no fim.

Em suma do que foi dito até aqui, podemos afirmar que em Hegel o método não pressupõe a separação inicial entre o eu-pensante e o mundo sensível, como pretendem os modernos. Antes, ele propõe a imbricação fundamental entre eles.

O método do desenvolvimento, sua dialética histórica, surge como desenvolvimento da consciência no fluxo da história. Há assim uma inseparabilidade entre a consciência e o mundo.

A experiência do saber se dá na consciência, estando ela imbricada com o mundo. A experiência é o que permite a consciência se enriquecer e traduzir o mundo. E esse processo só se realiza mediante a alteridade. A experiência permite à consciência ressurgir como nova a cada instante. O saber está sempre se enriquecendo, se elevando de um estágio inferior do saber a um estágio mais desenvolvido do que aquele no qual ela se encontrava anteriormente.

O método hegeliano não é então, como nos modernos, algo que se coloca entre o sujeito que conhece e o objeto que se investiga. Ele se dá na imbricação destes dois elementos. É isso que permite a consciência – que inicialmente se atem a um saber particular e imediato – ascender ao conhecimento, de forma mediata e universal. Ela assim pode se elevar da particularidade do seu eu e ascender à absolutez da cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista a exposição realizada, pode-se supor que Hegel entende que o pensamento Moderno se estrutura ao redor do dualismo entre sujeito e objeto, essência e aparência. Esse dualismo seria um contrassenso ao próprio propósito da filosofia, e assim, a crítica de Hegel aos modernos e sua proposta dialética são uma alternativa à elaboração moderna.

O filósofo aponta para a necessidade de retomar, na cultura ocidental que em sua época vinha se formando, a noção de universalidade. Sua crítica aponta para o risco de concebermos o saber pelo viés do eu, e que partir desse pressuposto equivocado poderia gerar uma série de problemas futuros.

Dentre estes, podemos pensar na separação entre pensamento e ação na educação e um esquecimento do que vem a se educar. O que ele busca demonstrar é que o Eu estabelecido como parâmetro para todo saber possível acaba por deslocar a verdade do real imanente e supõe um princípio particular com vistas à sua totalização, via contrato entre certezas. As teorias educacionais modernas, assim, acabam por se sustentar na noção de validade edificada via contrato entre partes. Esse pressuposto desloca a formação ao âmbito do que é validado pelas partes e de forma alguma se põe enquanto discurso verdadeiro.

É nesse sentido que compreendemos a necessidade de retomada da Fenomenologia do espírito pelo viés da educação, em seu princípio dialético. Isso porque, segundo Taylor (2005, p.29) a noção de dialética hegeliana ¹¹ é "filosoficamente importante por si mesma, ou seja, enquanto uma concepção de sujeito humano que rompe com o dualismo que se torna preponderante na filosofia a partir de Descarte". A teoria do sujeito hegeliana é radicalmente antidualista, sendo a consciência entendida como um feixe de relações. Já o dualismo moderno vê o sujeito como um centro de consciência imaterial que percebe o mundo e a si mesmo, sendo heterogêneo ao mundo material, distinto inclusive do próprio corpo do sujeito.

¹¹ "O procedimento dialético não é um procedimento formal no qual uma forma lógica é aplicada a um conteúdo que lhe é exterior. Ele traduz a lógica intrínseca do conteúdo, o dinamismo de sua própria inteligibilidade. Eis por que o método dialético parte do conteúdo inteligível mais elementar, ou seja, a afirmação "alguma coisa é" e tem início com a supressão, por meio do argumento de retorsão". (LIMA VAZ, 2002, p.158)

Pensando nisso é interessante que nos voltemos à discussão da filosofia hegeliana, demonstrando que o princípio filosófico hegeliano não se fundamenta no eu-pensante, mas no Absoluto. É precisamente por ser o Absoluto um princípio indeterminado, que possibilita a determinação posterior no movimento da história, que consigamos ter um olhar mais abrangente para a realidade, especialmente aos fenômenos sociais. Isso porque a relação sujeito-objeto é concebida de forma aberta. Há assim a noção de um mundo aberto e relacional, portanto, a compreensão deve se dar considerando os objetos em relação ao seu ecossistema. Tanto o sujeito quanto o objeto, integram-se um ao outro nesse metassistema.

Sendo assim, destacamos a importância de se voltar ao modelo dialético-histórico hegeliano como uma forma de contornar os problemas deixados a nós pelos modernos. Esse retorno, porém, não deve estar pautado por uma simples tentativa de aplicação da teoria hegeliana. Ao invés disso, a proposta é que possamos partir das elaborações do filósofo alemão, suprassumidas em nossas investigações para então enriquecer-nos na árdua tarefa de compreensão da realidade, de modo a buscar soluções para as dificuldades legadas a nós pela história.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, A. **Ciência e Experiência**: um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel. Porto Alegre: Editora PUCRS, 2010.
- DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 2009.
- DESCARTES, R. Discurso sobre o método. In: **Descartes**. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.
- DESCARTES, R. Meditações metafísicas. In: **Descartes**. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.
- FERRER, D. Hegel e a transformação da lógica em metafísica. In: HELFER, I. (org). **Lógica e Metafísica em Hegel**. São Leopoldo: Unisinos, 2019.
- GIROTTI, M. A crítica de Hegel ao dualismo sujeito-objeto em Kant. Botucatu-São Paulo: **Simbio-Logias**, v.3 n.4 jun-2010 pp.1-16
- GUIMARÃES, W. **Para compreender Kant**. Rio de Janeiro: Deescubra, 2011.
- HARTMANN, N. O significado de Hegel para o História. In: HEGEL, G. **A Razão na História**. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista, 2011.
- _____. **Ciência da Lógica**: 1. A Doutrina do ser. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. **Textos pré-críticos**. Porto: Rés-Editora, 1983.
- KOYRÉ, A. **Estudo de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- LIMA VAZ, H. **Raízes da modernidade**, São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. A significação da Fenomenologia do espírito. In: HEGEL, G. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LEBRUN, G. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 2010.
- MARQUES, J. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993.
- MORIN, E. **Em busca dos fundamentos perdidos**: textos sobre o marxismo. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- _____. **Introdução ao pensamento complexo**. 5ª Ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

OLIVEIRA, M. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA NETO, P. Psicologia e método hegeliano no âmbito do espírito subjetivo. In: PAIVA, W. (Org.). **Reflexões sobre o método**. Curitiba: CRV, 2017.

SALVADORI, M. Algumas considerações sobre a crítica hegeliana ao idealismo kantiano. **Intuitio**. novembro/2010, v. 3, n. 2, p.192-203.

TAYLOR, C. **Sources of the self**: The making of modern identity. 9ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Hegel**: sistema, método e estrutura. São Paulo: É Realizações, 2014.

TERNES, J. **Michel Foucault e a Idade do Homem**. Goiânia: UFG, 1998.

THOUARD, D. **Kant**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.