

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDNEY JOSÉ DA SILVA

O PAPEL DO CÉTICISMO NA FILOSOFIA DO JOVEM HEGEL

NATAL, 2008

EDNEY JOSÉ DA SILVA

O PAPEL DO CETICISMO NA FILOSOFIA DO JOVEM HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Sob orientação do Profº Drº Juan Adolfo Bonaccini e Co-orientação do Profº Drº Jaimir Conte.

NATAL, 2008

EDNEY JOSÉ DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Sob orientação do Profº Drº Juan Adolfo Bonaccini e Co-orientação do Profº Drº Jaimir Conte.

O PAPEL DO CÉTICISMO NA FILOSOFIA DO JOVEM HEGEL

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Presidente

Membro Externo

Membro Interno

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte por ter me proporcionado a oportunidade de realizar o curso de mestrado. Agradeço ao professor Doutor Juan Adolfo Bonaccini pela sua generosidade e presteza ao acolher o meu projeto de pesquisa. Agradeço ao professor Doutor Jaimir Conte por estar ao meu lado nos momentos mais delicados de finalização da dissertação e pela contribuição na construção do texto. Agradeço minha família pela compreensão e suporte durante esses dois anos de estudos.

Aos meus amigos Oscar Bisneto, Asssileide Melo, Hildemar Araújo pelos diálogos filosóficos instigantes e pelo carinho de nossa longa amizade. A minha noiva, Joelma Cavalcante, por seu amor e compreensão. A Jacqueline, secretária do PPGFIL e amiga, pela contribuição na realização da pesquisa. E, por fim, a CAPES, que viabilizou recursos para que eu pudesse realizar a pesquisa com total dedicação.

RESUMO

O presente trabalho pretende mostrar que o ceticismo é um dos principais desafios para a filosofia moderna desde a deflagração da Reforma Protestante e a redescoberta e tradução dos textos de Sexto Empírico. A recepção desse ceticismo é um dos principais fatores que determinou a nova fundamentação da filosofia moderna com base na *subjetividade*.

É nesse pano de fundo de uma nova fundamentação da filosofia, sob o fundamento da subjetividade, que Hegel aborda o problema do ceticismo. O pensamento desenvolvido por Hegel no período de Jena (1801-1807), principalmente no escrito da *Diferença entre as filosofias de Fichte e Schelling*, e nos artigos do Jornal Crítico de Filosofia, *Relação do ceticismo com a filosofia* e *Fé e Saber*, parte do diálogo com a filosofia do idealismo alemão, que é o ápice do subjetivismo na filosofia desenvolvida a partir da retomada do ceticismo, Hegel tenta, por meio da interpretação e superação do ceticismo, estabelecer um novo fundamento para a filosofia.

Portanto o ceticismo, nesse período da filosofia de Hegel, possui o papel de ser a negatividade inerente à autêntica filosofia que aniquila o ponto de vista das filosofias da subjetividade. Esse modo como Hegel incorpora o ceticismo a sua filosofia possui seu ponto alto na *Fenomenologia do Espírito*. A figura do ceticismo perfeito, apresentada na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, possui o papel de fazer a passagem do ponto de vista das filosofias da subjetividade, para o ponto de vista especulativo da razão.

RESUMÉ

Ce travail veut montrer que le scepticisme n'est pas qu'un des principaux défis pour la philosophie moderne jusqu'à la déflagration de la Réforme Protestante, la redécouverte et la traduction des textes de Sexte Empirique. La réception de ce scepticisme n'est qu'un des principaux facteurs qui déterminent le nouveau fondement de la philosophie moderne avec base dans la subjectivité.

Dans ce contexte d'un nouveau fondement de la philosophie sous la base de la subjectivité, Hegel aborde le problème du scepticisme. La pensée développée par Hegel dans la période de Jena (1801-1807), principalement dans l'écrit de la *Différence parmi les philosophies de Fichte et Schelling*, et dans les articles du *Journal Critic de Philosophie, Relation du scepticisme avec la philosophie* et *Foi et Savoir*, part du dialogue avec la philosophie d'idéalisme allemand, qui est le point plus haut du subjectivisme dans la philosophie développée à partir du retour du scepticisme. Hegel essaye à travers l'interprétation et la surmontation du scepticisme, établir une nouvelle base pour la philosophie.

Alors, le scepticisme, dans cette période de la philosophie d'Hegel, a la fonction d'être la négativité propre à la authentique philosophie qui anéantit le point de vue des philosophies de la subjectivité. Cette manière comme Hegel intègre le scepticisme à sa philosophie, a son point plus haut dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. La figure du scepticisme parfait présentée dans l'introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit* a la fonction de faire le passage du point de vue des philosophies de la subjectivité au point de vue spéculatif de la raison.

SUMÁRIO

Introdução	08
 Capítulo 1 – O RENASCIMENTO DO CETICISMO NA MODERNIDADE	
1.1 - A reforma protestante e o renascimento do ceticismo na modernidade.....	12
1.1.1 – A Reforma e o problema do critério.....	12
1.1.2 – As traduções de Hervert e Estienne.....	16
1.2 – O renascimento do ceticismo na modernidade.....	19
1.2.1 – Descartes e a dúvida radical.....	23
1.2.2 – Hume e o ceticismo mitigado.....	28
1.3 – O ceticismo e a Filosofia crítica.....	34
1.3.1 – A filosofia crítica e a refutação do ceticismo.....	37
 Capítulo 2 – HEGEL E O CETICISMO	
2.1 – As objeções de Schulze a filosofia crítica.....	48
2.1.1 – Antecedentes da crítica de Schulze.....	48
2.1.2 – A crítica de Schulze ao conceito de coisa em si.....	50
2.2 – A interpretação de Hegel do ceticismo antigo.....	56
2.2.1 – o significado dos “fatos da consciência” para o ceticismo antigo.....	57
2.2.2 – As modificações do ceticismo e a relação entre acadêmicos e pirrônicos	59
2.2.2.1 – O ceticismo autêntico.....	63
2.2.2.2 - Os tropos cétricos.....	64
2.3 – Hegel e o ceticismo moderno.....	68
2.3.1 – O destino e o pecado original da filosofia à luz do ceticismo schulzeano.	68
2.3.2 – O conceito de filosofia teórica schulzeano.....	70
2.3.3. – Os lados positivo e negativo do ceticismo de Schulze.....	72
2.3.4. – A superioridade do ceticismo antigo e a refutação do ceticismo moderno.....	75
 Capítulo 3 – O LUGAR DO CETICISMO NA FILOSOFIA DE HEGEL	
3.1 – A negatividade cética como superação da subjetividade moderna.....	81
3.2 – A negatividade cética como o começo da filosofia.....	90
 Conclusão.....	 96
 Referências.....	 99

INTRODUÇÃO

O problema do ceticismo na obra de Hegel é um tema pouco explorado pelos seus estudiosos; contudo trata-se de um tema de fundamental importância para a compreensão dos problemas abordados por sua filosofia de maturidade. O período da vida de Hegel que compreende sua estadia em Iena, é um dos mais fecundos para o surgimento de seu pensamento de maturidade, basta, para exemplificar, dizer que durante este período ele co-edita com Schelling o jornal crítico de filosofia onde são publicadas suas principais obras do período de juventude, como por exemplo, *Fé e Saber, Relação do Ceticismo com a Filosofia, Como o Senso Comum Compreende a Filosofia, Sobre a Essência da Crítica Filosófica e Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Além de ser durante o período em que Hegel viveu em Iena que ele escreve sua obra que o coloca no rol dos grandes filósofos da modernidade, a *Fenomenologia do Espírito*.

Nosso trabalho se propõe analisar a origem do idealismo absoluto de Hegel a partir deste período de sua vida em que as preocupações de ordem social tomam a forma da ciência¹; e onde Hegel irá passar a limpo as filosofias do seu tempo. Para Hegel tornar o seu ideal de juventude em ciência ele vê a necessidade de passar a limpo as filosofias do seu tempo, principalmente a filosofia kantiana e a forma que ela havia tomado a partir de seus epígonos e seus detratores. É neste pano de fundo que os principais textos de que aqui nos servimos para nossa análise, são escritos.

No artigo sobre a relação da Filosofia com o ceticismo Hegel realiza uma meticolosa exposição do ceticismo antigo, com o objetivo de mostrar a importância do mesmo na História da Filosofia, e para confrontar este ceticismo com o ceticismo moderno, visando mostrar a superioridade filosófica do ceticismo antigo sobre o ceticismo moderno. Contudo, antes de expormos a brilhante interpretação de Hegel do ceticismo, apresentaremos como o ceticismo torna-se o principal desafio para a Filosofia desde o fim do Renascimento; principalmente a partir da querela surgida da Reforma Protestante em torno do critério do conhecimento religioso, e a descoberta dos textos de Sexto Empírico. A querela surgida da Reforma torna o ambiente propício para a difusão do ceticismo, já que ela ao recusar o critério do conhecimento religioso católico traz a lume o mesmo tipo de raciocínio que se utilizavam os cétricos antigos contra o critério da verdade empregado pelos dogmáticos. Além da forma como a Reforma Protestante coloca em xeque o critério do conhecimento religioso católico, ocorre neste mesmo período a descoberta e tradução da obra de Sexto Empírico por Henri

¹ Conforme o próprio Hegel relata no seguinte trecho de uma carta que ele escreve a Schelling: “*Em minha formação filosófica, que se iniciou a partir das necessidades humanas mais subordinadas, tive que ser empurrado para a ciência, e o ideal de juventude teve que adotar a forma da reflexão e, por sua vez, transforma-se em sistema*” (HEGEL, 1989, P. IX, nota 1, introdução).

Estienne e Gentian Hervert, obra essa que fornecerá mais munição para a batalha entre católicos e protestantes.

A partir desta retomada religiosa dos argumentos céticos, o ceticismo irá se difundir em toda a cultura moderna, principalmente com Michel de Montaigne e seus seguidores. Muitos foram aqueles que aderiram ou tentaram superar o ceticismo, e aqui nos centraremos em três figuras centrais para a difusão do ceticismo na modernidade: Michel de Montaigne, René Descartes e David Hume. Com estes três filósofos o ceticismo ganha uma dimensão maior para a filosofia. E a luta ou difusão por parte destes filósofos do ceticismo ecoará até o idealismo alemão, tendo como porta de entrada a filosofia de Kant. É o tratamento dado por Kant do desafio cético que inspirará a solução hegeliana para este problema. Principalmente o de formular uma filosofia que seja imune aos ataques céticos. Ao abordar o tema do ceticismo Hegel o faz a partir da obra de Gottlob Ernst Schulze *Crítica da Filosofia Teórica*, contudo sua abordagem do ceticismo schulzeano vai além do ceticismo professado por este, pois sua crítica tem o caráter de estar direcionada ao ceticismo moderno de um modo geral.

No capítulo que se segue, que tem uma função introdutória, desejamos fornecer o pano de fundo para a abordagem de Hegel do ceticismo, na medida em que o capítulo tenta demonstrar que o problema do ceticismo é o principal problema a ser superado pela filosofia moderna. Começa por expor que a retomada do ceticismo acontece com a disputa religiosa, entre católicos e protestantes, em torno do critério do conhecimento religioso que logo toma conta de toda a cultura moderna e especificamente da Filosofia por meio da filosofia de Michel de Montaigne. Concentramos-nos em expor a abordagem de Descartes e Hume do tema por serem para a história da filosofia aqueles que de modo mais amplo e metódico trataram do ceticismo, culminando na filosofia crítica de Kant que propriamente introduz o problema cético no idealismo alemão.

No segundo capítulo trataremos da interpretação de Hegel do ceticismo de acordo com o seu artigo no jornal crítico de filosofia: *Relação do Ceticismo com a Filosofia*. Primeiro apresentaremos a interpretação de Hegel do ceticismo antigo para demonstrar a superioridade deste sobre o ceticismo moderno. Logo em seguida apresentaremos como Hegel vê o ceticismo moderno ao confrontá-lo com o antigo. Após este confronto das duas formas de ceticismo, Hegel chega a uma conclusão peculiar: toda filosofia autêntica possui um lado cético que ele denomina de lado negativo da filosofia. Contudo, este ceticismo não se assemelha ao ceticismo moderno, nem tampouco com o antigo. O modelo de autêntico ceticismo filosófico, ou ceticismo perfeito, Hegel irá encontrar na obra de Platão, mais

especificamente no diálogo *Parmênides*. Com isto mostraremos o papel que joga o ceticismo na metafísica hegeliana neste período de nascimento do seu idealismo.

O terceiro capítulo será dedicado à crítica das filosofias da subjetividade a partir da abordagem hegeliana do ceticismo. Pretendemos mostrar que a postura destas filosofias de ter como ponto de apoio a subjetividade para superar o ceticismo, é inteiramente ineficaz. Antes a subjetividade moderna é uma consequência do ceticismo que ressurgiu e põe em questão todo o conhecimento que antes se tinha como seguro, e obriga o homem a se refugiar na certeza do seu eu para obter alguma segurança. Concluiremos por mostrar que o tema do ceticismo em Hegel é de suma importância para a compreensão do seu pensamento de maturidade, principalmente a partir de sua entrada em cena no primeiro plano da filosofia com a *Fenomenologia do Espírito*, no qual o tema do ceticismo está a todo o momento presente. Especialmente na estratégia que Hegel usa para a própria superação do ceticismo na introdução à *Fenomenologia*. Portanto, desejamos mostrar que o tema do ceticismo está no âmago mesmo da formação do pensamento hegeliano, principalmente no seu objetivo de tornar a filosofia em uma ciência do absoluto.

CAPÍTULO 1: O RENASCIMENTO DO CÉTICISMO NA MODERNIDADE

1.1. – A reforma protestante e o renascimento do ceticismo na modernidade

1.1.1. – A Reforma e o problema do critério

Como ponto de partida da nossa incursão pela História da Filosofia moderna, a fim de estabelecer a posição do ceticismo na formação da nova filosofia, tomaremos um dos eventos mais fundamentais do início da modernidade: a Reforma Protestante realizada por Martinho Lutero². O pensamento moderno tem na Reforma um de seus principais impulsos, na medida em que a natureza das questões suscitadas irá determinar os seus próprios rumos. A relevância filosófica da Reforma Protestante reside nas conseqüências que ela traz consigo, pois, é a partir da recusa do critério do conhecimento religioso empregado pela Igreja católica, que Lutero leva a cabo na Reforma, que vemos ressurgir uma das correntes mais poderosas da antiguidade: o *ceticismo*. O principal resultado operado pela Reforma Protestante é a preparação do ambiente em que o ceticismo irá florescer, até se transformar num dos maiores desafios da filosofia moderna.

O principal alvo da Reforma protestante é o critério da Igreja católica empregado para o estabelecimento das verdades religiosas, critério que se baseava na autoridade do Papa, nos concílios e na tradição litúrgica e escolástica. Inicialmente Lutero lançou mão de seus argumentos contra algumas práticas da Igreja, dentre elas a venda de indulgências, valendo-se dos critérios adotados pela própria Igreja. Desse modo Lutero elabora primeiro sua crítica a determinados dogmas da Igreja a partir das tradições e posições adotadas pela Igreja, da autoridade do próprio Papa, e dos concílios; isto é, no próprio terreno do “inimigo”. Contudo, em seus manifestos posteriores Lutero estende a sua crítica até mesmo à autoridade papal e às tradições da igreja, apresentando para isso um novo critério para se contrapor ao critério católico. Este novo critério adotado por Lutero foi a *consciência*³. Lutero defende então diante

² Queremos aqui salientar que este ponto de partida se baseia no excelente estudo de Richard Popkin sobre a história do ceticismo, onde ele defende a tese principal de que a filosofia moderna tem seu início com o problema do critério do conhecimento religioso levantado na Reforma Protestante. Reforma que tem como um de seus resultados fazer renascer o *ceticismo*, gerando assim uma disputa intelectual na teologia sem precedentes, que acabou por atingir todos os campos do conhecimento, especialmente a filosofia, legando para a posteridade o desafio de resolver este problema.

³ Na sua convocação diante da Dieta de Worms em 1521, onde é convocado a retratar-se após a publicação de seus manifestos, Lutero declara de forma decisiva seu novo critério: “... A menos que eu seja convencido de estar errado pelo testemunho das Escrituras ou (pois não confio na autoridade do Papa e dos concílios, uma vez que é obvio que em muitas ocasiões eles erraram e se contradisseram) por um raciocínio manifesto eu seja condenado pelas Escrituras a que faço meu apelo, e minha consciência se torne cativa da palavra de Deus, eu não posso retratar-me e não me retratarei acerca de nada, já que agir contra a própria consciência não é seguro para nós, nem depende de nós...” (POPKIN 2000, p. 27. Apud. Lutero); nesta passagem vemos a declaração de toda a

das autoridades eclesiásticas que aquilo que a sua consciência o impele a crer no que se refere à leitura das Sagradas escrituras e ao estabelecimento das crenças cristãs é o que deve ser tomado como a verdade. Em outros termos a *consciência*⁴ era o novo critério adotado por Lutero.

Ora, aos olhos da teologia católica isso pareceu uma verdadeira heresia; pois, o que Lutero fez foi pôr em questão o critério que havia séculos fundamentava toda a ortodoxia cristã. E a Igreja logo viu que o problema que tinha no seu horizonte era de extrema importância na medida em que colocava em xeque a sua própria existência, seguindo-se disso a necessidade de encarar o problema posto pela Reforma deflagrada por Lutero. Nesse momento, então, vemos instaurada a querela fundamental em que irá se inscrever o ressurgimento do ceticismo, como o atesta Popkin na seguinte passagem:

Uma das principais vias através das quais as posições céticas penetraram no pensamento do final do Renascimento foi uma disputa central na Reforma, a disputa acerca do que seria o padrão correto do conhecimento religioso, o que era chamado “a regra de fé”. Este argumento levantava um dos problemas clássicos dos pirrônicos gregos, o problema do critério de verdade (POPKIN, 2000, p. 25).

O que se seguiu a partir das alegações de Lutero foram os ataques dos teólogos católicos ao seu novo critério para o conhecimento religioso, e um dos primeiros ataques ao novo critério de Lutero foi empreendido por Erasmo de Rotterdam. Na sua objeção ao critério adotado por Lutero, Erasmo lança mão de uma argumentação de implicação tipicamente cética, na medida em que afirma existirem passagens muito obscuras na Bíblia que são ininteligíveis para os Homens devido à debilidade da razão em estabelecer o critério para o verdadeiro e o falso⁵. Por conseqüência, as escrituras não são tão claras quanto Lutero afirma

liberdade protestante e o novo critério a ser adotado para se estabelecer as verdades cristãs, critério este que como veremos, suscitou a querela entre reformistas e Igreja, tendo como conseqüência a entrada em cena do ceticismo na modernidade como um dos principais impulsionadores na formação da nova filosofia.

⁴ O critério estabelecido por Lutero ultrapassa em importância a mera disputa teológica do critério do conhecimento religioso, pois ele acaba por se estabelecer como o critério da própria filosofia moderna. Prova da importância do critério estabelecido por Lutero é a avaliação que dele faz Hegel: “O critério da verdade não é outro que o modo como se projeta em meu coração; é meu coração quem tem que dizer-me si eu jugo e conheço certamente, se o que tenho por verdade é realmente a verdade. O que a verdade é em meu espírito é o que a verdade é; e, ao inverso, meu espírito somente estará no bom caminho se hospedar em seu seio a verdade, se esta forma seu conteúdo” (HEGEL 1977, p. 197). Esta avaliação do critério protestante por Hegel é de importância fundamental na sua avaliação da posição das filosofias da subjetividade, na medida em que as filosofias da subjetividade não realizam plenamente a idéia especulativa encontrada neste critério que Lutero estabelece. Idéia esta que Hegel tentará desenvolver na sua crítica da conseqüência cética do ponto vista da certeza subjetiva das filosofias da subjetividade.

⁵ Erasmo neste argumento evoca claramente as objeções céticas quanto à razão ser incapaz de estabelecer o critério para o conhecimento verdadeiro. Dada à diversidade de opiniões (diaphonia) em que os dogmáticos se

e seu critério não poderia resolver o problema: outros critérios poderiam ser adotados para estabelecer outras interpretações que poderiam em princípio ser tão corretas quanto a de Lutero. Com isso Erasmo termina por defender um tipo de fé cristã simples sem a necessidade do tipo de investigação acerca dos critérios para o estabelecimento do conhecimento religioso empreendida pelos teólogos, devido à divergência de opiniões que estas investigações suscitam.

Ora, este tipo de argumentação empregada por Erasmo era equivalente ao mesmo tipo de raciocínio basicamente usado pelos cétricos antigos sobre o critério de verdade, como vemos mais claramente nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, na seguinte passagem:

E por outra parte, para que a disputa surgida em torno do critério fique decidida, é preciso que tenhamos um critério que já esteja admitido, por meio do qual possamos decidi-la. Mas. Para que tenhamos um critério admitido, antes é preciso que a disputa em torno do critério esteja decidida. E assim, ao incorrer sua argumentação no tropo do circulo vicioso, o descobrimento do critério se torna problemático. Sem que nós os permitamos tampouco – por hipótese – colher um critério. E fazendo-lhes cair em recorrência *ad infinitum* se desejam decidir um critério com outro critério. E alem disso, como a demonstração necessita de um critério já demonstrado e o critério necessita de uma demonstração já decidida, caem no tropo do circulo vicioso (SEXTO EMPÍRICO, HP II, 4)⁶.

Ou seja, a objeção de Erasmo tem em sua natureza a mesma essência da argumentação apresentada pelo ceticismo antigo, sem, contudo, possuir a sistematicidade deste, como o demonstra a passagem acima, acerca da impossibilidade do estabelecimento do critério de verdade, pois, a argumentação posta por Erasmo tenta mostrar que para Lutero estabelecer um novo critério é necessário que este esteja justificado, o que necessitaria de um novo critério e assim por diante *ad infinitum*. E deste modo, a conclusão que Erasmo extrai da sua argumentação é a de que diante da impossibilidade de se decidir acerca de um critério ou de

encontravam, os cétricos colocavam em questão a capacidade de a razão estabelecer este critério. Erasmo, na argumentação acima exposta, parece se valer de um argumento comparável ao primeiro tropo cético de Agripa acerca da divergência de opiniões, para se insurgir contra o critério de Lutero para o conhecimento religioso. Contudo, não encontramos ainda em Erasmo a mesma sistematicidade na apresentação dos argumentos cétricos que encontramos, por exemplo, nos *Ensaio*s de Michel de Montaigne, particularmente na *Apologie*. Basicamente Erasmo se vale de uma apologia da fé em detrimento da razão, com base em elementos cétricos. Erasmo se vale de uma defesa da fé a partir de uma crítica irracionalista para tentar solapar o critério utilizado pela Reforma, baseando assim toda possibilidade do conhecimento na pura fé cristã.

⁶ As objeções levantadas por Erasmo conduzem ao mesmo tipo de raciocínio que está exemplificado na passagem acima do texto das *Hipotiposes* de Sexto Empírico. Pois, as objeções de Erasmo contra o critério de Lutero tentam tornar evidente que este não pode ser aceito pela ausência de uma fundamentação sólida do mesmo. Assim se Lutero buscasse um outro critério para abalizar o primeiro esta busca se seguiria *ad infinitum*. Deste modo, a argumentação de Erasmo tem a mesma essência do argumento apresentado na passagem acima.

outro possível, pois a razão humana não tem a capacidade de sondar os mistérios dos desígnios divinos, o melhor seria suspender o juízo à maneira cética e permanecer fiel à tradição da igreja católica, pois, “*Uma vez que ele se sentia incapaz de distinguir o verdadeiro do falso com certeza, preferia que a instituição que vinha sendo responsável por esta distinção durante séculos assumisse a responsabilidade disto*” (POPKIN, 2000, p. 34)⁷.

A resposta de Lutero às objeções de Erasmo foi tentar mostrar que o verdadeiro cristão não poderia ser um cético, pois o cristianismo possui verdades básicas que devem ser afirmadas pelo cristão, e segundo Lutero, a sua nova regra de fé poderia ser capaz de trazer a lume essas verdades a partir da leitura das Escrituras e da persuasão da consciência decorrente desta leitura⁸. Adotar uma postura cética diante dessas verdades seria uma negação do próprio cristianismo, antes o cristianismo para Lutero é a negação absoluta do ceticismo.

Portanto, a disputa exemplificada acima pela querela entre Lutero e Erasmo, entre reformistas e a contra-reforma, foi amplamente decisiva para a entrada em cena do ceticismo. A mobilização dos teólogos católicos na tentativa de anulação das objeções de Lutero lançadas contra o critério da igreja, bem como as contra-respostas formuladas pelos reformistas buscando fundamentar o novo critério estabelecido por Lutero, foram determinantes para que o ceticismo pudesse ressurgir. E somado a esta querela então inaugurada, tem-se também um outro fato decisivo para o ressurgir do ceticismo: a tradução latina das obras de Sexto Empírico, pelo reformista Henri Estienne, e pelo pensador da

⁷ Esta passagem mostra como a argumentação de Erasmo se assemelha ao ceticismo, na medida em que ela é análoga ao décimo tropo de Enesidemo que diz respeito aos costumes, leis, opiniões e crenças míticas. No argumento Erasmo parece se valer deste tropo cético para defender que a tradição da igreja deva ser o critério para o estabelecimento da verdade religiosa, diante da incapacidade do critério da Reforma fornecer a segurança necessária para estabelecer a verdade.

⁸ Contudo, um dos argumentos sérios que foram levantados pelos católicos contra o critério adotado por Lutero foi que se basear na consciência para o estabelecimento das verdades cristãs levaria a uma “*anarquia religiosa*” (POPKIN, 2000, p. 29), pois qualquer um poderia reivindicar para si, a partir da leitura da Bíblia e conforme a sua consciência é persuadida a crer com a leitura, possuir a verdade do cristianismo, dando margem a formação de diversas seitas que tomariam para si o critério da consciência para fundamentar suas verdades, como no caso dos profetas de Zwickau, os anabatistas e os antitrinitários, conforme exemplifica Popkin (POPKIN, 2000, p. 30); portanto a Reforma colocou um problema muito sério para a teologia, pois ao recusar o critério católico e estabelecer um novo critério sem, contudo estabelecer uma justificativa consistente para este critério, a Reforma provocou uma situação que trouxe à tona o velho problema cético do critério da verdade.

Contra-reforma, Gentien Hervert⁹, traduções que possibilitaram a retomada da tradição cética a partir do texto escrito por Sexto Empírico¹⁰.

1.1.2. – As traduções de Hervert e Estienne

A redescoberta dos textos de Sexto Empírico e as traduções efetuadas por Estienne e Hervert, como um miraculoso acidente histórico, vão aparecer no exato momento do conflito entre católicos e protestantes a cerca do estabelecimento do critério para as verdades do cristianismo, e ambos os tradutores explicitam os motivos de suas traduções da obra de Sexto Empírico tendo como mote à superação desta disputa em questão, entre católicos e protestantes.

Ao publicar a sua tradução das *Hipotiposes*¹¹, Henri Estienne mostrou a sua justificativa para tal publicação tendo como alvo às contradições e vanidades encontradas nas opiniões dos dogmáticos e a impiedade decorrente de suas opiniões. Portanto, foi a leitura do texto das Hipotiposes e as conclusões decorrentes desta leitura que o despertaram para os erros encontrados nas afirmações dos dogmáticos,

Os filósofos dogmatistas, dizia ele, pecam por excesso de confiança em seu próprio juízo, querem enquadrar Deus nos estreitos limites de seus raciocínios e tornarem-se os “censores da providência Divina”. Acabam, deste modo caindo no ateísmo. O ceticismo, afastando-nos destes vãos raciocínios e nos incitando a nos conformar às tradições religiosas, ao instinto que nos leva a venerar a providencia, será, portanto, o melhor remédio contra a impiedade (VERDAN, 1998, p. 70).

⁹ A Estienne é atribuída à tradução das *Hipotiposes Pirrônicas*, enquanto que Hervert traduziu os *Adversus Mathematicos*, respectivamente em 1562 e 1569, sendo que na edição de Hervert aparece tanto sua tradução dos *Adversus Mathematicos* quanto à tradução das *Hipotiposes Pirrônicas* feita por Estienne.

¹⁰ Vale assinalar que o ceticismo não era completamente desconhecido antes do problema instaurado pela reforma e das traduções de Estienne e Hervert, pois além das obras de Cícero e Santo Agostinho sobre o ceticismo acadêmico, Popkin aponta que Gian Francesco Pico della Mirandola, no século XV, teria feito uso dos argumentos céticos retirados da obra de Sexto Empírico na sua obra *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium* que se destinava atacar a Filosofia pagã do Renascimento, contudo, de acordo com a interpretação dada por Popkin, a exceção de Pico, não se tem registro de um uso mais substancial do ceticismo, proveniente das obras de Sexto Empírico, antes das traduções realizadas por Estienne e Hervert das obras de Sexto (POPKIN, 2000. Pg. 52-55).

¹¹ É interessante o modo como se deu a descoberta da obra de Sexto Empírico para Estienne. Ao ser acometido de uma grave doença provocada, segundo o próprio Estienne, pelo excesso de estudo ele encontrou entre os exemplares de sua biblioteca o texto das Hipotiposes Pirrônicas, a leitura do texto para ele se fez agradável a ponto de fazê-lo rir e melhorar da doença que o acometia, conforme relata Popkin (POPKIN, 2000. Pg. 75), quanto a este fato ver também VERDAN, 1998. Pg. 70.

Assim a leitura que Estienne faz de Sexto o mostra a periculosidade das opiniões e formulações dos dogmáticos, opiniões que acabaria por levá-los a um completo ateísmo. Portanto, o ceticismo encontrado nas *Hipotiposes* seria o melhor remédio para a doença dogmática. Eis o motivo da tradução para o latim das *Hipotiposes Pirrônicas* feita por Henri Estienne.

Seguindo o mesmo espírito do seu antecessor, Gentian Hervet¹² vê na obra de Sexto Empírico um poderoso remédio, tal como foi pensado na antiguidade pelos primeiros céticos, contra o dogmatismo que afligia os teólogos e filósofos do seu tempo. Pois, para Hervet, a obra de Sexto possui o mérito de exaltar a falibilidade das faculdades cognitivas humanas demonstrando deste modo que o conhecimento pretendido pela razão humana é inteiramente frágil, restando, no entanto, a revelação divina como único modo de o Homem atingir o verdadeiro conhecimento de Deus. Portanto, para Hervet o ceticismo é esta filosofia capaz de colocar o indivíduo na condição de humildade perante a revelação cristã e superar as contradições encontradas nas especulações dogmáticas. Isto é, o ceticismo para Hervet serviria como uma espécie de propedêutica para o Homem se submeter à religião cristã.

As traduções realizadas por Hervet e Estienne têm basicamente o objetivo de fornecer o conjunto de argumentos, mais apropriado para realizar a tarefa de superação do dogmatismo presente nas especulações encontradas neste período, bem como preparar os espíritos para a aceitação da religião cristã com a humildade necessária para este fim. É preciso também assinalar que as traduções realizadas por ambos os pensadores foram de tal importância que deram origem e consolidaram uma tradição cética que percorre todo o período final do Renascimento e se estende por toda a modernidade. Vemos seu eco nas obras dos principais pensadores modernos, tradição esta que tem como um dos principais expoentes Michel de Montaigne, que é tido por muitos como o principal cético e divulgador do ceticismo surgido no fim do Renascimento. Montaigne trava conhecimento com o ceticismo justamente a partir das traduções efetuadas por Hervet e Estienne, além do texto de Cícero sobre os Acadêmicos.

¹² Gentian Hervet teve contato com a obra de Sexto Empírico *Adversus Mathematicos* a partir de um exemplar da obra que ele encontrou na biblioteca de seu patrão o cardeal de Lorena, na ocasião ele se encontrava cansado dos seus afazeres em plena Contra-Reforma e durante as suas viagens decidiu ler o manuscrito como passatempo. Contudo, com a leitura ele foi tomado de tal surpresa, por haver encontrado um verdadeiro tesouro, que poderia contribuir para a solução dos impasses causados pelas opiniões dogmáticas que causaram as disputas encontradas na teologia e na filosofia pela Reforma Protestante e o movimento da Contra-Reforma. Vide POPKIN, 2000, p. 76.

A interpretação do ceticismo feita por Montaigne e o movimento de retomada do ceticismo pirrônico¹³ difundido posteriormente às traduções de Hervet e Estienne, este será objeto de nossa apreciação logo em seguida.

¹³ O ceticismo difundido após as traduções de Hervet e Estienne possui nitidamente a característica de se filiar ao ceticismo apresentado por Sexto empírico nas Hipotiposes Pirrônicas, que é como podemos constatar em toda a extensão da obra de Sexto notadamente de caráter pirrônico, e é este tipo de ceticismo que irá ser difundido na modernidade, apesar da peculiaridade de ser um ceticismo marcado por uma intenção fideísta, para um melhor entendimento deste ponto de vista ver DUMONT, 1985.

1. 2. – O renascimento do ceticismo na modernidade¹⁴

A querela suscitada pela Reforma Protestante a cerca do critério das verdades religiosas, tal como exposta acima, desencadeou a busca, por parte dos católicos, de argumentos que pudessem invalidar os critérios adotados por reformadores; e da mesma forma, os reformadores procederam à invalidação dos argumentos à cerca dos critérios adotados por católicos. A descoberta dos textos de Sexto Empírico, e sua tradução para o latim por Estienne e Hervert, forneceram mais munição para a verdadeira guerra travada por católicos e protestantes, dando origem a uma nova tradição cética que percorrerá toda a modernidade e a rigor encontra em Michel de Montaigne seu principal divulgador.

Montaigne foi o personagem que propriamente melhor compreendeu e difundiu o ceticismo pirrônico a partir do período da Reforma Protestante; a exposição do pirronismo encontrada nos *Ensaio*s é tida por quase a unanimidade dos comentadores, como a melhor exposição da essência do ceticismo antigo na modernidade. Assim como Estienne e Hervert, Montaigne vê no ceticismo uma ferramenta poderosa para mostrar a nulidade da razão humana em estabelecer as verdades da religião, isto é, Montaigne tem na postura tomada pelo ceticismo a mais alta realização da razão humana, pois,

Os pirrônicos duvidam de tudo e suspendem o juízo sobre todas as proposições, até mesmo a de que duvidam de tudo. Eles se opõem a qualquer asserção, e sua oposição, quando bem sucedida, mostra a ignorância do oponente, se não é bem sucedida, a sua própria ignorância. Neste estado de dúvida completa, os pirrônicos vivem de acordo com a natureza e os costumes. Esta atitude, Montaigne considerou ser não só a mais elevada realização humana, como a mais compatível com a religião (POPKIN, 2000, p. 96).

Ou seja, para Montaigne a dúvida cética é a porta de entrada do Homem para tomar ciência da fraqueza da sua razão no estabelecimento da verdade. Principalmente a verdade cristã, tornando-se assim mais suscetível de aceitar os dogmas católicos, pois Montaigne, apesar das divergências existentes entre os intérpretes, pode ser considerado um defensor e

¹⁴ Dada à limitação do nosso trabalho, vamos somente mostrar o desenvolvimento do ceticismo na modernidade a partir da visão daqueles que ficaram para a história da filosofia como os principais divulgadores do ceticismo recém renascido a partir das traduções efetuadas por Estienne e Hervert. Por isso, nosso enfoque gira em torno das figuras de Michel de Montaigne, René Descartes e David Hume, culminando na filosofia crítica de Kant, que é a filosofia que por assim dizer introduz o problema cético em uma maior extensão no pensamento alemão. Podemos mesmo afirmar que é a partir da abordagem do problema por Kant que vai motivar Hegel a encarar o ceticismo. Portanto é tendo como horizonte esta abordagem que Hegel irá se insurgir nos seus textos que aqui são objeto de nosso estudo. Como já assinalamos, para uma visão mais pormenorizada do renascimento e desenvolvimento do ceticismo na modernidade ver o excelente livro de Popkin sobre a *História do Ceticismo*.

praticante do catolicismo. O texto mais célebre de Montaigne que expõe sua interpretação do ceticismo antigo é a *Apologia de Raymond Sebond*, onde ele, claramente inspirado pela leitura do texto de Sexto Empírico esgrime argumentos céticos a favor do seu fideísmo¹⁵.

Primeiramente, seguindo a exposição de Sexto Empírico dos tropos de Enesidemo, Montaigne começa pelo primeiro tropo (acerca da diversidade dos seres). O objetivo é mostrar que a suposta superioridade do Homem frente aos animais é uma opinião que facilmente pode ser posta em dúvida e que os nossos sentidos tomados como critério para se estabelecer o conhecimento humano, podem ser postos em questão. Chegando a estas conclusões a partir dos exemplos utilizados no texto atinge logo o mesmo tipo de conclusão que se encontra no texto de Sexto acerca da impossibilidade de se estabelecer se as impressões que obtemos por meio dos nossos sentidos são mais confiáveis que as obtidas pelos animais, dada a diversidade das percepções encontradas entre os animais e os homens, decorrente da diferença dos sentidos dos homens e dos animais, bem como a diferença das percepções encontradas nos próprios homens. O que o leva à conclusão de que as impressões dos sentidos humanos não podem ser tomadas como o critério definitivo para estabelecer a verdade acerca de um objeto qualquer.

Montaigne, seguindo os argumentos de Sexto nas *Hipotiposes*, acrescenta ainda alguns exemplos que mostram que ter a razão como característica de superioridade humana frente aos animais, na verdade é um engano. Montaigne alcança a esta conclusão baseado em determinadas realizações de alguns animais, como no célebre exemplo dado da organização social de alguns animais alegando a existência de raciocínio, conforme mostra esta passagem da *Apologia...*:

Que faculdade teremos ainda que não encontremos nos animais? Haverá organização social mais perfeita que a das abelhas? A divisão do trabalho e dos encargos é tão bem regulada entre elas, que a não podemos imaginar sem supormos esses insetos dotados de inteligência (MONTAIGNE, 1972, p. 216).

Ou seja, esta passagem da *Apologia...* Mostra um dos objetivos de Montaigne na sua adesão ao ceticismo, que é tentar minar as opiniões dogmáticas acerca da absolutidade da razão humana no que concerne ao conhecimento do mundo e das obras divinas. Pois, ao equiparar o

¹⁵ Fideísmo é a posição adotada por muitos filósofos e teólogos do período marcado pelo surgimento da Reforma Protestante, que consistia em um ceticismo com relação à capacidade da razão humana obter algum conhecimento sem possuir uma verdade fundamental baseada na pura fé, isto é, o fideísta baseia o seu conhecimento a partir de verdades que não estejam fundamentadas em nenhuma evidência racional, mas antes, fundamentam o conhecimento em princípios de fé (ver POPKIN, 2000. Pg. 20).

Homem aos animais, Montaigne não só pretende desmistificar a sua superioridade sobre os demais animais, e conseqüentemente a nulidade da vaidade humana ao tomar os raciocínios como ponto de superioridade do Homem diante dos animais, mas ainda mostrar que certas obras realizadas pelos animais, possuem uma racionalidade que a razão humana não consegue equiparar, tendo como conseqüência que, conforme se exprime Montaigne, também podemos encontrar razão nos animais. Com estes exemplos, Montaigne pretende ainda mostrar que a razão não torna o Homem um ser privilegiado no estabelecimento das verdades divinas. Esta argumentação que Montaigne emprega possui como objetivo central mostrar o seu ceticismo em relação às capacidades da razão humana em alcançar um conhecimento verdadeiro, seja na filosofia, seja na esfera teológica, reforçando sua posição fideísta de que somente podemos obter algum conhecimento do divino por meio da pura fé, conforme mostra a seguinte passagem:

Muito falta para que possamos atingir as alturas em que paira a divindade, e as obras do Criador que mais evidenciam a Sua presença são as que menos podemos alcançar. Deparar com algo incrível é para o cristão uma oportunidade de crer; tanto mais se aproxima da razão quanto mais escapa à inteligência humana (MONTAIGNE, 1972, p. 235).

Esta passagem sintetiza o essencial da adesão de Montaigne ao ceticismo e à sua capacidade de mostrar a falibilidade da razão humana, querendo mostrar com ela que somente pela pura fé pode o Homem alcançar algum conhecimento.

Montaigne, diferentemente dos opositores anteriores da Reforma, como, por exemplo, Erasmo, que se vale, para minar os argumentos da Reforma, de uma argumentação apologética da fé com traços de ceticismo sem, contudo, a clara referencia a este¹⁶, fundamenta sua argumentação no ceticismo de Sexto Empírico, a fim de defender a fé em detrimento da razão e os dogmas da igreja católica. Isto é, propriamente falando Montaigne inaugura a retomada do ceticismo tal e qual pensado na antiguidade pelos primeiros cétricos e como apresentada por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*, ou seja, um ceticismo

¹⁶ Como mostramos anteriormente, apesar de não possuir a sistematicidade que Montaigne apresenta nos *Ensaio*s, Erasmo em suas objeções ao critério da Reforma Protestante emprega uma espécie de argumento que defende a igreja católica com base em um tipo de ceticismo. Claramente Erasmo se utiliza de argumentos que em muito se assemelham aos argumentos do ceticismo antigo. Um caso exemplar do uso de argumentos cétricos se encontra na abordagem de Erasmo do problema do livre-arbítrio em que ele defende a suspensão do juízo à maneira cétrica diante das controvérsias levantadas por este tema, como o mostra Popkin na seguinte passagem: “Controvérsias teológicas não eram do interesse de Erasmo, e ele afirma que preferiria suspender o juízo, especialmente em relação ao que fosse permitido pela autoridade inviolável das Escrituras e pelos decretos da igreja. Ele manteve estar perfeitamente disposto a submeter-se aos decretos da igreja mesmo que não os entendesse, nem as suas razões” (POPKIN, 2000, P. 31).

baseado em argumentos racionais que minam as próprias pretensões da razão em obter o conhecimento verdadeiro. Mais ainda com Montaigne o pensamento moderno aparece em estado latente, pois o ceticismo por ele difundido se tornará o alvo das tentativas de refutação dos pensadores posteriores, ou será objeto de aceitação por outros (que a partir deste ceticismo tentarão construir um novo conhecimento). Pode-se mesmo afirmar que o ceticismo defendido e difundido por Montaigne é a semente que irá germinar na forma da filosofia moderna, como o atesta Popkin:

Ao englobar as tendências céticas implícitas na crise da Reforma, a crise do humanismo, e a crise científica, em uma *crise pyrrhonienne* total, a genial *Apologie* de Montaigne tornou-se o *coup de grâce* de todo um mundo intelectual. Foi também a incubadora do pensamento moderno, no sentido de que levou à tentativa seja de refutar o novo pirronismo, seja de encontrar um modo de viver com ele (POPKIN, 2000, p. 106).

Ou seja, conforme mostra Popkin, o ceticismo resgatado por Montaigne e exposto nos *Ensaaios*, foi um dos principais propulsores do surgimento de uma nova filosofia, que possuía como horizonte à tarefa de ou refutar o ceticismo, ou a partir do próprio ceticismo, construir um conhecimento que pudesse conviver harmonicamente com os problemas legados pelo ceticismo. A partir do resgate do pirronismo feito por Montaigne surge uma verdadeira horda de seguidores do ceticismo professado por ele¹⁷. Contudo, vamos nos ater àqueles que após Montaigne possuem para a história da filosofia uma importância fundamental, seja na tentativa de superação do ceticismo, seja na construção do conhecimento a partir do chamado ceticismo mitigado, que são as figuras de René Descartes e David Hume.

¹⁷ Para enumerar os seguidores do ceticismo professado por Montaigne seria necessário um capítulo à parte, o que fugiria do nosso objetivo que é apenas apresentar em linhas gerais o desenvolvimento do ceticismo na modernidade e suas conseqüências para a filosofia, especificamente para a filosofia de Hegel, pois após a morte de Montaigne apareceram muitos herdeiros do pirronismo professado por este, os primeiros deles foram Pierre Charron, que tem como principal obra o livro intitulado de *La Sagesse*, e o padre Jean-Pierre Camus, ambos sendo discípulos diretos do próprio Montaigne. Os desenvolvimentos do ceticismo pirrônico de Montaigne e seus discípulos Charron e Camus, a partir do século XVII, deram origem aos chamados *libertins érudits* que foram um grupo de pensadores que levaram a tradição cética do pirronismo renascido com Montaigne adiante, principalmente por serem homens ligados à contra-reforma na França e ocuparem altos cargos na igreja, e defenderam um ceticismo, como já havia feito Montaigne, quanto às pretensões da razão determinar o conhecimento da verdade, sendo possível para este grupo de pensadores o homem somente obter conhecimento por meio da fé. Para informações mais pormenorizadas acerca dos desenvolvimentos do ceticismo a partir da influência de Montaigne, ver POPKIN, 2000 capítulos IV e V.

1. 2.1. – *Descartes e a dúvida radical*

Dos diversos pensadores que a partir do ressurgimento do pirronismo na modernidade formularam tentativas de superação para escapar das armadilhas céticas e tentaram estabelecer uma base sólida para o conhecimento humano, sem dúvida alguma Descartes foi o que mais radicalmente se serviu do ceticismo de um modo muito peculiar. Contudo, devemos também assinalar que a radicalização de Descartes da dúvida foi apenas um recurso metodológico para ascender ao ponto de estabelecer um fundamento sólido para o conhecimento humano. Mas, o que mais salta aos olhos ao examinarmos a filosofia cartesiana, principalmente suas *Meditações*¹⁸, notadamente a meditação primeira, é que realmente Descartes toma a sério o problema do ceticismo: pretende mesmo partir dos argumentos do ceticismo para buscar e estabelecer um ponto de apoio, um conhecimento seguro que pudesse suplantar as dúvidas dos céticos. Pois, Descartes desde seu tempo de estudante se havia dado conta da insegurança dos conhecimentos por ele aprendidos, conhecimentos estes que os céticos colocavam em questão com argumentos quase irrefutáveis para a época, como mostra esta passagem das *Meditações*:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (DESCARTES, primeira Meditação, §1).

Descartes começa, assim, a partir da tomada de consciência da incerteza dos conhecimentos tidos como certos na ciência, incerteza esta fomentada pelo ceticismo plasmado na cultura moderna sua busca incansável por um fundamento sólido para as ciências. Para realizar seu intento Descartes se vê obrigado a ter como horizonte as dúvidas levantadas pelos céticos acerca dos conhecimentos, que até então tinham válido como certos e indubitáveis. Portanto, para Descartes o confronto com o ceticismo é de fundamental importância. Por isso tenta estabelecer os fundamentos metafísicos do conhecimento científico, a fim de poder suplantar o ceticismo.

¹⁸ Concentrar-nos-emos aqui na análise do confronto com o ceticismo estabelecido por Descartes nas *Meditações Metafísicas*, principalmente fazendo uma análise da primeira meditação onde Descartes apresenta sua dúvida metódica.

Seu trabalho de demolição do fundamento do edifício do conhecimento humano começa com o chamado primeiro grau da dúvida, que se estabelece ao pôr em questão os conhecimentos de origem sensitiva. Descartes põe em dúvida a confiabilidade dos sentidos como critério para se estabelecer o conhecimento, baseado nos erros que os sentidos às vezes nos induzem, como mostra a seguinte passagem das *Meditações*:

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez (DESCARTES, primeira Meditação, § 3).

Contudo, o primeiro grau da dúvida cartesiana não é suficiente para colocar em xeque os conhecimentos obtidos pela via da sensação, dado que algumas das coisas que os sentidos dão a conhecer podem de maneira plausível não ser postas em dúvida. E é neste ponto que Descartes insere o argumento do sonho para minar de uma vez por todas os conhecimentos sensíveis. Esse consiste em mostrar que quando dormimos temos sensações análogas às que temos durante o estado de vigília, e não tendo um critério seguro que estabeleça a diferença entre o sono e a vigília, com isso fica posto que não seja possível confiar nos sentidos como o critério para se estabelecer um conhecimento verdadeiro. Contudo, ao estender o argumento do sonho aos objetos mais simples, notadamente os objetos de natureza matemática, o argumento do sonho se torna nulo, pois mesmo sonhando estes tipos de objetos possuem sua realidade inegável, como mostra Descartes no parágrafo 7º da primeira meditação:

E pela mesma razão, ainda que essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e outras semelhantes, possam ser imaginárias, é preciso, todavia, confessar que há coisas ainda mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes; de cuja mistura de algumas cores verdadeiras, são tomadas todas essas imagens das coisas que residem em nosso pensamento, quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas. Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes (DESCARTES, primeira Meditação, § 7).

Ou seja, o argumento do sonho é inútil quando aplicado aos objetos simples que a matemática estuda. Para radicalizar ainda mais a sua dúvida a ponto de alcançar as certezas da matemática, Descartes formula a hipótese do Deus enganador todo poderoso que poderia criar a ilusão acerca de determinado objeto de natureza Matemática, como por exemplo, que toda

vez que como $2+2=4$ o resultado é errôneo. Contudo, como contra a hipótese do Deus enganador os ateus poderiam afirmar a inexistência de tal ser, Descartes então argumenta em favor da falibilidade humana, isto é, que quanto mais imperfeita for a causa da existência do Homem, mais imperfeito este será e, portanto, mais sujeito a se enganar o Homem estará. A partir daí por um motivo bem mais sério, Descartes levanta a sugestão da existência de gênio maligno¹⁹, no lugar de um Deus enganador, que faria o Homem se enganar toda vez que somar $2+2$ ou que se enumera os lados de um quadrado, e que me faz pensar que existe ou é verdadeiro tudo que penso que é e existe, quando na verdade me engana e nada disto existe ou é verdadeiro.

Descartes, com a hipótese do gênio maligno alcança o grau máximo da dúvida, pois, todo e qualquer critério que pudesse ser empregado para estabelecer o conhecimento humano estaria sob suspeição já que o gênio poderia estar me persuadindo a utilizar um critério, sendo que em realidade as coisas seriam bem diferentes do que o critério me leva a crer. Ou seja, Descartes leva a termo o que nem mesmo os pirrônicos pensaram em realizar, mas, sendo que todo este empreendimento cartesiano tem como real objetivo não permanecer na indecisão e alcançar o estado da *ataraxía*, como faria um cético pirrônico, mas, sim verificar a partir do estado de incerteza absoluta se algo escapa a esta incerteza. E é quando Descartes chega ao *cogito*, pois, para que o gênio maligno me engane é necessário que ao menos *eu* exista, isto é, o gênio maligno só pode me enganar enquanto sou uma coisa existente, como mostra esta passagem:

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, primeira Meditação, § 4).

¹⁹ A figura do gênio maligno possui a mesma função do Deus enganador, contudo, para conferir um maior impacto psicológico e assim, tornar a dúvida mais contundente Descartes lança mão do argumento do gênio maligno. Conforme comenta Gerard Lebrun em uma nota ao § 12 da primeira Meditação: “A função do Deus enganador e do Gênio Maligno é a mesma: porém o Gênio Maligno é um artifício psicológico que, impressionando mais a minha imaginação, levar-me-á a tomar a dúvida mais a sério e inscrevê-la melhor em minha memória (‘é preciso ainda que cuide de lembrar-me dela’)” (DESCARTES, primeira Meditação, §12, nota 21).

É a partir desta constatação da evidencia metafísica do *cogito* se mostrar clara e distintamente, que Descartes pensa ter alcançado uma certeza que poderia resistir aos ataques céticos. Contudo, tal certeza só é alcançada enquanto eu a enuncio em meu espírito, afirma Descartes logo em seguida, ou seja, a certeza do cogito ainda é uma certeza tênue, que cessa toda vez que meus pensamentos se voltam para outra direção.

Apesar da leve certeza que me dá o cogito, Descartes retira dele a regra fundamental para estabelecer o conhecimento, que é a regra da *clareza e distinção*, que a rigor só encontra seu estatuto de regra da verdade mediante a superação da hipótese do gênio maligno e a prova da objetividade das idéias claras e distintas, o que é levado a termo a partir da terceira meditação²⁰ com as provas da existência de um Deus bom e veraz que é incapaz de me enganar.

Com a dúvida radical, Descartes instaura um novo momento para o ceticismo “recém renascido”, pois, como muitos dos seus críticos afirmaram, seu método da dúvida radical teria um efeito devastador a ponto de mesmo as certezas estabelecidas por ele, a partir do cogito, estarem à mercê da dúvida radical por ele mesmo formulada, ou seja, o critério de clareza e distinção formulado por Descartes permanecia impotente contra os próprios argumentos de sua dúvida radical.

O problema todo estaria presente no fundamento *subjetivo* (o *cogito*)²¹ que Descartes estabeleceu para sua regra de verdade, isto é, para a regra de clareza e distinção, e muitos dos seus críticos como, por exemplo, Gassendi, utilizaram o mesmo tipo de argumento que os pensadores da Contra-Reforma usaram contra os reformadores, que é o argumento da insuficiência da certeza subjetiva para fundamentar o conhecimento religioso, como mostra Popkin na seguinte passagem:

²⁰ Não realizaremos uma análise pormenorizada da argumentação cartesiana que pretende demonstrar a realidade objetiva das idéias claras e distintas e a existência de Deus, pois não é nosso objetivo fazer uma apresentação completa da estratégia cartesiana de superação do ceticismo gostaríamos simplesmente mostrar em linhas gerais como Descartes aborda o problema cético e sua radicalização da dúvida cética como um dos pontos de virada para o ceticismo moderno. Bem como a solução encontrada por Descartes para sobrepujar o ceticismo.

²¹ Ao estabelecer o fundamento do seu critério de verdade no *cogito*, Descartes não consegue refutar o ceticismo, mas antes permanece numa posição cética na medida em que para o cético a certeza de sua subjetividade é o estágio final do seu ceticismo. Por este motivo a filosofia cartesiana, que na verdade pode ser caracterizada como uma filosofia da subjetividade, não se torna imune ao desafio cético por ter como fundamento justamente o mesmo que em última instância encontramos no ceticismo. A filosofia cartesiana, antes reforça o ceticismo como pretendeu ter demonstrado Hegel ao tratar destas filosofias da subjetividade. Quanto ao tema do relacionamento do ceticismo com as filosofias da subjetividade, daremos um tratamento mais pormenorizado nos capítulos seguintes do nosso estudo. Basta aqui salientar que o fundamento posto por Descartes ao invés de se tornar imune ao ceticismo ele antes reforça a postura cética moderna.

O ponto levantado por Gassendi é essencialmente o mesmo que líderes católicos como São Francisco de Sales utilizaram para atacar os protestantes. Se nossa posição depende de nossa segurança subjetiva de que estamos certos, não podemos estar de fato errados? Os calvinistas insistiam que a luz interior, ou a qualidade compulsiva da verdade, os tornava absolutamente certos. Mas os pensadores da Contra-Reforma argumentavam que isto não era suficiente, uma vez que seria sempre possível que o que alguém pensava ser verdadeiro, ou sentia ser verdadeiro, ou considerava indubitável, e assim por diante, fosse na verdade apenas a sua fantasia privada (POPKIN, 2000. pg. 312).

Ou seja, este tipo de argumento empregado contra a regra cartesiana de clareza e distinção, mostra que o que Descartes conseguiu realizar em sua tentativa de estabelecimento de um critério de verdade, foi apenas aplicar à filosofia o critério anteriormente formulado por Lutero na Reforma, estabelecendo um fundamento meramente subjetivo para o conhecimento humano, além de munir o ceticismo com um tipo de argumentação tão poderosa que neste momento o ceticismo moderno passa a ser sinônimo da dúvida cartesiana. Portanto, a tentativa cartesiana de superação do ceticismo se mostra mal-fadada, na medida em que reduz todo o fundamento do conhecimento a regras e deduções puramente subjetivas que não possuem um critério objetivo indubitavelmente demonstrado, conseguindo apenas fortalecer o ceticismo com novas armas contra as tentativas de sua superação.

1. 2.2. – *Hume e o ceticismo mitigado*

Após a tentativa cartesiana de superação do ceticismo se mostrar como mal-sucedida, o ceticismo permaneceu como um dos principais fantasmas a assombrar a filosofia moderna, e para não se perder inteiramente a possibilidade de se fazer algum tipo de ciência, alguns pensadores desenvolveram um tipo peculiar de ceticismo, chamado *ceticismo mitigado*²². Os pensadores que aderiram a este tipo de ceticismo “*construtivo*” buscavam principalmente uma resposta para o problema posto pelo ceticismo de como se conduzir nas ações morais. Pois para muitos os cétricos ao porem em dúvida a capacidade de conhecer da razão, deixavam as ações morais sujeitas a uma letargia completa, como conseqüência da indecibilidade acerca

²² Na sua *Historia do ceticismo*, Popkin apresenta o ceticismo mitigado como que um meio termo entre o ceticismo global e a possibilidade de um conhecimento com um grau inferior ao de um tipo de conhecimento formado por verdades necessárias e universais. Este é um tipo de ceticismo em que se estabelece “o reconhecimento de que fundamentos absolutamente certos não poderiam ser estabelecidos para nosso conhecimento, e que ainda assim possuímos padrões para a avaliação da confiabilidade e da aplicabilidade de nossas descobertas sobre o mundo...” (POPKIN, 2000, p. 240). Popkin aponta o padre Mersenne como o primeiro a elaborar este tipo de ceticismo na obra intitulada *La Verité des Sciences, contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens* (idem, p. 211).

de qual é a conduta correta a se tomar. Isso teria como sua implicação mais séria ameaçar a própria existência da humanidade, na medida em que esta indecibilidade sobre a ação no âmbito prático da vida, poderia ter como consequência acarretar a inércia das ações humanas. Portanto, é neste horizonte que o ceticismo mitigado buscava estabelecer que apesar de não podermos conhecer as coisas em si mesmas, poder-se-ia estabelecer um conhecimento razoável sobre as aparências, o que permitiria que fossem estabelecidos juízos morais razoáveis para as ações humanas²³. Deste modo, é neste contexto de um confronto com um ceticismo mais radical que terminaria por pôr em xeque as ações morais humanas, e uma metafísica dogmática de origem cartesiana, que David Hume irá estabelecer seu ceticismo mitigado, que essencialmente consiste em um *ceticismo empirista*²⁴. A saber, aquele que aparentemente melhor fornece as condições para o intento do ceticismo mitigado, pois,

Ela se encaixa melhor na vida comum; molda o coração e os afetos, e, tocando nos princípios da conduta humana, reforma-a e aproxima-a do modelo de perfeição que essa Filosofia descreve. A Filosofia abstrusa, pelo contrario, baseada como é numa disposição da mente que não pode exercer-se nos negócios e na ação, desvanece-se quando o filósofo abandona a sombra para mostrar à luz do dia; e dificilmente os seus princípios conservarão qualquer influência sobre a nossa conduta e comportamento (HUME, 1973, seção I, p. 135).

Conseqüentemente, é em face das limitações impostas por um ceticismo global para o estabelecimento de uma ciência moral e das asserções destituídas de justificação da metafísica que Hume produz o seu ceticismo construtivo ou mitigado.

Para realizar seu intento de construir uma ciência da moral, baseado no seu ceticismo empirista, Hume começa por atacar a metafísica se insurgindo contra o princípio, segundo ele,

²³ Ora, é visando justamente este objetivo que Hume escreve o *Tratado da Natureza Humana e a Investigação Sobre o Entendimento Humano*, isso fica evidente no próprio subtítulo do Tratado e na seguinte passagem da Investigação: “Cultiva tua paixão pela ciência, diz ela, mas que tua ciência seja humana e tenha aplicação direta à ação e à sociedade” (HUME, 1973, seção I, p. 136). Portanto, Hume buscava aplicar o conhecimento experimental para fundamentar a conduta humana, ou seja, o principal objetivo de Hume era, apesar do seu ceticismo quanto à capacidade humana de conhecer verdades universais, estabelecer uma Ciência moral que pudesse se conformar às exigências céticas e científicas da época (Hume desejava ser o “Newton das ciências morais”).

²⁴ O que chamamos aqui de ceticismo empirista consiste no tipo de ceticismo mitigado que Hume desenvolve a partir da tradição empirista de Locke e Berkeley, que rejeita a partir de argumentos céticos, a teoria cartesiana das idéias inatas, e critica mesmo as posições do empirismo de Locke e Berkeley. É partindo justamente da crítica das filosofias de Locke e Berkeley, que Hume irá defender que o conhecimento humano não tem a possibilidade de ultrapassar a experiência, e irá estabelecer que para este seu ceticismo empirista o conhecimento humano é inteiramente probabilístico e baseado naquilo que nos aparece por meio das percepções sensoriais, isto é, somente podem ser formadas idéias na mente a partir das impressões dos sentidos.

basilar que fundamenta os juízos da metafísica e sua pretensa capacidade de estabelecer verdades necessárias e universais, que é o princípio de causalidade. Para atingir este objetivo, Hume tem como escopo mostrar que o princípio de causalidade é um absurdo da metafísica destituído de qualquer fundamento²⁵. Hume pretende mostrar isto na afirmação básica de seu ceticismo empirista, que diz serem todas as idéias concebidas pelo intelecto oriundas das impressões²⁶, ou seja, Hume defende que nossas idéias são originadas das impressões dos sentidos²⁷, e como a idéia de causalidade não possui um correlato nas impressões, se segue que este princípio tão caro à metafísica se mostra como uma mera quimera formulada sem a mínima justificação. Para Hume não existe a possibilidade de se chegar à idéia de causalidade a priori por meros raciocínios, isto é, de conhecer causas a priori, pois tudo que se pode conhecer e todas as idéias que possam ser concebidas na mente humana decorrem única e exclusivamente dos dados sensoriais. Logo segue-se disso que formular um princípio de causalidade que não tenha sua determinação a partir de uma impressão que lhe corresponda, não passa de formular um princípio sem qualquer justificativa; pois a justificação deste princípio se encontra fora do âmbito do que é fornecido pelas impressões, como o mostra Hume na passagem abaixo:

Suponha-se que uma pessoa, embora dotada das mais vigorosas faculdades de razão e reflexão, seja trazida repentinamente a este mundo. É certo que tal pessoa observaria de imediato uma sucessão contínua de objetos e um fato sucedendo-se a outro; não seria porém capaz de descobrir nada mais. A princípio, não haveria raciocínio que a conduzisse à idéia de causa e efeito, já que os poderes particulares graças aos quais se realizam todas as operações naturais não se manifestam aos sentidos; nem é razoável concluir, simplesmente porque um acontecimento em determinado caso precede um outro, que o primeiro é a causa e o segundo o efeito. A conjunção dos dois pode ser arbitrária e casual. (HUME, 1973, seção V, p. 151).

²⁵ Vale salientar que o ceticismo de Hume quanto ao conceito de causalidade se refere ao uso deste tipo de raciocínio à teologia e a moral. A sua filosofia da ciência não só aceita como confia inteiramente na aplicação do conceito de causalidade.

²⁶ Neste ponto é necessário fazer as devidas distinções dos conceitos empregados por Hume, conforme ele define tanto no Tratado da Natureza Humana, quanto na Investigação Sobre o Entendimento Humano: *percepção* corresponde aos estados gerais de consciência de um sujeito, tanto as idéias quanto às impressões. Para Hume, compõem as percepções a *impressão*, que para Hume é algo análogo ao que Kant denomina sensação, ou os dados sensoriais, que tanto pode ser interno, quanto externo. *Idéia*, que é a elaboração mental de uma impressão, ou seja, uma idéia corresponde a um dado da sensibilidade, contudo, possui grau menor de força que a impressão sensível.

²⁷ Hume nega categoricamente a teoria das idéias inatas, que afirma existirem idéias que estariam presentes na mente do Homem desde seu nascimento, e que podem ser conhecidas sem necessidade alguma da experiência. Para Hume as idéias são nada mais que cópias, de natureza mais fraca, das impressões dos sentidos, “todas as nossas idéias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vivas” (HUME, 1973. Seção II, pg. 141).

Para levar adiante esta sua crítica a idéia de causalidade que a metafísica emprega nos seus juízos, Hume afirma que esta idéia decorre de uma disposição mental que ele denomina de *hábito*, como se vê na continuação da passagem anterior:

Suponha-se, agora, que esse homem adquiriu mais experiência e viveu no mundo o tempo suficiente para ter observado uma conjunção constante entre objetos ou acontecimentos familiares: qual é o resultado dessa experiência? Ele infere imediatamente a existência de um objeto do aparecimento do outro. E, sem embargo, nem toda a sua experiência lhe deu qualquer idéia ou conhecimento do poder secreto pelo qual um objeto produz o outro; e tampouco é levado a fazer essa inferência por qualquer processo de raciocínio. No entanto, é levado a fazê-la; e, ainda que esteja convencido de que o seu raciocínio nada tem que ver com essa operação, persiste na mesma linha de pensamento. Há algum outro princípio que o determina a tirar essa conclusão. Esse princípio é o *costume* ou *hábito*. Com efeito, sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento, dizemos que essa propensão é um efeito do *hábito* (HUME, idem).

Portanto, para Hume é um princípio meramente psicológico, sem fundamento lógico algum, o que está na base da formulação da idéia de causalidade. O mero *hábito* de ver determinado fato se seguir a outro leva a mente inferir que, da presença de um objeto tido como causa, um outro se seguirá de modo invariável como efeito. O que Hume ataca é justamente a metafísica tomar tal disposição psicológica como um princípio fundamental para seus juízos. Hume argumenta contra a falta de justificação das inferências causais realizadas pela Metafísica que não se baseiam em raciocínios lógicos, mas sim numa mera disposição psicológica de associar a ocorrência de um fato a outro sem qualquer justificativa lógica plausível para esta associação.

A argumentação de Hume contra o princípio de causalidade conduz forçosamente a sua afirmação de que todo o conhecimento empírico tem o caráter meramente probabilístico²⁸,

Nossa razão deve ser considerada uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade; mas esse efeito pode ser freqüentemente impedido pela irrupção de outras causas, e pela inconstância de nossos poderes mentais. Desse modo, todo conhecimento degenera em probabilidade; e essa probabilidade é

²⁸ Neste ponto Hume parece aderir ao tipo de ceticismo que é professado pelos acadêmicos, que atribui a alguns juízos maior probabilidade que outros, como afirma Sexto Empírico: “Além disso nós dizemos que as representações mentais são equivalentes em credibilidade ou não credibilidade na hora de argumentar, enquanto que eles (os Acadêmicos. Grifo nosso) afirmam que umas são prováveis e outras improváveis”(SEXTO EMPIRICO,HP I, 23).

maior ou menor, segundo nossa experiência de veracidade ou falsidade de nosso entendimento e segundo a simplicidade ou complexidade da questão (HUME, 2001, livro I, parte IV, seção I p. 213).

Ou seja, a argumentação de Hume que destitui o princípio de causalidade de qualquer necessidade e universalidade, transforma todo conhecimento humano em probabilidade, e tende a reforçar seu próprio ceticismo acerca do poder da razão para conhecer um princípio que possa ser denominado de causalidade. Pois, na medida em que determinado fato tem igual probabilidade de ocorrer ou não ocorrer, o princípio de causalidade torna-se ineficiente para a determinação dos tipos de juízos metafísico que inferem que de um fato se segue um outro, sem que se leve em consideração o âmbito da experiência.

Assim, Hume pensa ter suplantado as dificuldades impostas pela metafísica. O tipo de ceticismo mitigado defendido por Hume, tende a tomar os juízos da experiência como pedra de toque do conhecimento humano.

Contudo, há ainda o problema do ceticismo global que Hume tem de encarar, pois, para que o conhecimento empírico seja ao menos provável é necessário suplantar as dúvidas dos céticos quanto à veracidade dos sentidos. Para destruir o argumento dos céticos, Hume se vale de um argumento naturalista que mostra que a natureza imprimiu no espírito tal disposição que somente as crenças baseadas na experiência, são capazes de ultrapassar os argumentos céticos,

Se a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, independente de uma maneira peculiar de concepção ou adição de uma força e vividez, ela necessariamente destruiria a si mesma, terminando sempre em uma total suspensão do juízo. Mas a experiência será suficiente para convencer, a quem quer que pense valer a pena pôr tudo isso à prova, de que, mesmo que não encontre nenhum erro nos argumentos anteriores, continuará a crer, a pensar e a raciocinar como de costume; e, por isso, pode concluir com segurança que seu raciocínio e sua crença são apenas uma sensação ou maneira peculiar de conceber, que meras idéias e reflexões são incapazes de destruir (HUME, 2001, Livro I, parte IV, seção I, p. 217).

Ou seja, para Hume a natureza dotou a mente humana de tal disposição para a crença que, mesmo que se encontre um argumento racional que vá contra a crença, esta disposição natural fará a mente continuar a crer, pela própria vividez imposta pelas impressões dos sentidos. Portanto, o conhecimento necessário para o estabelecimento de uma ciência moral deve-se

fundamentar inteiramente em juízos retirados da experiência. Esta nova ciência moral é completamente baseada nos julgamentos do senso comum²⁹.

O ceticismo mitigado apresentado por Hume, é, por assim dizer, o ápice da retomada do ceticismo na modernidade, pois, ele leva a cabo o próprio projeto dos cétricos antigos de demonstrar a falibilidade da razão humana na determinação dos fundamentos últimos da natureza, e ao tornar o conhecimento humano mera probabilidade. As conclusões do ceticismo empirista de Hume o levam necessariamente a colocar que a natureza estabelece, para a debilidade da razão humana, que se deve limitar a investigações daquilo que é da ordem do empírico. E esta conclusão se torna o próprio ensejo para o surgimento da filosofia crítica de Kant, que fundamentalmente encontrará no ceticismo de Hume aquilo que o despertará “do seu sono dogmático” e lhe mostrará o caminho correto para a formulação da sua crítica da razão.

²⁹ Não é nossa intenção mostrar o desenvolvimento de Hume de sua ciência moral; basicamente desejamos mostrar que o ceticismo de Hume é o ponto de partida para a formulação desta ciência, bem como expor este ceticismo como um leitmotiv para a filosofia crítica de Kant.

1.3. – O ceticismo e a filosofia crítica

É patente que com a formulação da filosofia crítica Kant pretende responder ao desafio posto pelo ceticismo, principalmente ao desafio lançado por David Hume; e, portanto a relação que Kant estabelece com o ceticismo basicamente se dá via a leitura e interpretação que ele realiza da filosofia de Hume. Assim, quando se examina as referências que são feitas ao ceticismo no cerne do texto kantiano, Kant menciona e considera como sendo ceticismo as conclusões negativas retiradas do empirismo de Hume. Quando ele faz menção ao ceticismo é a filosofia de Hume que ele tem como modelo, e é Hume que ele cita como exemplo de cético³⁰. Isto nos conduz a pensar em duas hipóteses acerca da natureza do que Kant toma como sendo ceticismo: 1º seguindo as indicações de alguns intérpretes, parece-nos que Kant não conhecia ou ignorava as principais fontes cétricas, principalmente os textos de Sexto Empírico retomados na modernidade. Roger Verneaux, falando do julgamento de Kant em ter Hume como o mais genial dos cétricos diz que, “*talvez ele (o julgamento de Kant. Grifo nosso.) provenha simplesmente de que Kant ignora as obras de Sexto Empírico, o qual da prova (em nossa opinião) de um engenho dez vezes superior àquele de Hume*” (VERNEAUX, 1967, p. 18)³¹. Esta também é a opinião mais enfaticamente expressa por Jean-Paul Dumont no seguinte comentário: “*Ele finge ignorar tanto Pirro quanto os acadêmicos; ele não conhece tampouco Sexto Empírico. O autor que ele designa como cético é Hume*” (DUMONT, 1985, p. 73)³². O que Verneaux e Dumont sugerem querer mostrar é que ou Kant parece desconhecer ou não ter conhecimento literalmente tanto do ceticismo antigo, quanto do ceticismo moderno, tal como este se estabelece a partir dos ensaios de Montaigne, (algo que nos parece pouco provável para um filósofo da grandeza e cultura de Kant); ou então Kant pensa seriamente dispensar-se da discussão em torno da tradição cétrica na modernidade dando ênfase apenas ao ceticismo proveniente do empirismo de Hume. Isso

³⁰ Na seção intitulada de “*Da impossibilidade em que se encontra a razão pura, em desacordo consigo própria, de encontrar a paz no ceticismo*”, encontramos a seguinte citação a respeito de Hume: “Como Hume é talvez o mais sutil de todos os cétricos e, sem contradita, o mais notável no que respeita à influencia que o método cétrico pode ter para provocar um exame profundo da razão, vale bem a pena, na medida em que é conveniente ao meu propósito, expor a marcha dos seus raciocínios e os erros de um homem tão penetrante e tão estimável, erros estes que, porém, tiveram nascimento na pista da verdade” (KANT, A 764/B 792); ou seja, o ceticismo de Hume é o marco inicial para a reflexão kantiana tendo em vista a solução de alguns problemas legados por este ceticismo.

³¹ Peut-être provient-il simplement de ce que Kant ignorait les oeuvres de Sextus Empiricus, lequel fait preuve (à notre avis) d’une ingéniosité dix fois supérieure à celle de Hume (VERNEAUX, 1967, p. 18).

³² Il feint d’ignorer aussi bien Pyrrhon que les Académiciens; il ne connaît pas non plus Sextus Empiricus. L’auteur qu’il désigne comme sceptique est Hume (DUMONT, 1985, p. 73).

deixa a impressão de que ele intencionalmente passa ao largo de toda a discussão cética estabelecida na modernidade sobre os critérios para o estabelecimento do conhecimento humano, tomando apenas em consideração o desdobramento desta querela na obra de Hume. Essa hipótese é a mais plausível: que Kant não levava a sério as objeções e argumentos levantados pelos céticos, isto é, que para Kant o ceticismo *stricto sensu* é um falso problema. Quanto a isto podemos ter certo grau de confirmação com a seguinte passagem em que ele mostra qual é a função do ceticismo em sua opinião:

Assim, o ceticismo é um lugar de descanso para a razão humana, onde esta pode reflectir sobre o caminho dogmático percorrido e esboçar o esquema da região onde se encontra, para poder daí em diante escolher o caminho com maior segurança; mas não um lugar habitável para morada permanente; pois esse só pode ser encontrado numa certeza completa, seja do conhecimento dos próprios objetos, seja dos limites nos quais está encerrado o nosso conhecimento de objetos. (KANT, A 761/B 789).

Ou seja, nos parece que para Kant o ceticismo seria a apenas um *momento do espírito* que precede a crítica e que tem como escopo deixar a razão em alerta para não incorrer em contradições. Como ele próprio diz, é uma *censura* para a razão não incorrer em dogmatismos. Mas, o ceticismo mesmo sendo só um *momento do espírito*, é, contudo, extremamente necessário para o intento do estabelecimento da verdadeira crítica da razão por justamente fazer com que a razão tome ciência de seu alcance e limite. Portanto, parece que para Kant o ceticismo é necessário para estabelecer os limites do que a razão pode obter em termos de conhecimento. Contudo, para que a razão obtenha seu descanso, é necessário que este *momento* seja superado pelo estabelecimento de princípios seguros que só uma crítica da razão em sentido positivo levaria a efeito.

Portanto, para obtermos uma resposta satisfatória para as perguntas suscitadas mediante o levantamento de nossas hipóteses somos levados a analisar o único registro textual legado por Kant acerca de sua relação com o ceticismo, que é unicamente a partir da sua recepção da obra de Hume, ou seja, partiremos do único testemunho dado por nosso filósofo de um confronto sério com o ceticismo, que é a discussão que ele trava com os problemas legados por Hume, principalmente o problema da causalidade, e é com base nesta discussão que passaremos a analisar a relação de Kant com o ceticismo.

Iniciamos nosso objetivo de mostrar como se dá a relação de Kant com o ceticismo de Hume, partindo da questão fundamental levantada por Kant na *Crítica da Razão Pura*, que é: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?* É tendo como escopo a resposta a esta

pergunta que podemos situar a recepção do ceticismo humeano por parte de Kant e sua resposta a este ceticismo, principalmente no que diz respeito ao principal problema encarado por Kant a partir da filosofia de Hume, que é o problema da causalidade. Como foi exposto na seção anterior, Hume tentou mostrar que todo o conhecimento humano é probabilístico e deriva única e exclusivamente da experiência, conclusão baseada principalmente na sua recusa do princípio de causalidade como princípio fundamental para as asserções da metafísica³³. Ora, para Kant este é um dos equívocos do ceticismo de Hume, pois, a existência das próprias Ciências, com a universalidade e necessidade de suas proposições, por si só já demonstram que o conhecimento humano não pode derivar unicamente da experiência, pois esta não garante como o próprio Hume demonstrou na sua crítica à metafísica, a universalidade e necessidade exigida para que possam ser estabelecidas às proposições das ciências. O conhecimento humano tampouco é, como queria Hume, probabilístico na medida em que as proposições das ciências possuem uma universalidade e necessidade patente. E neste ponto parece que Kant corrobora com uma de nossas teses, a de que para ele o ceticismo seria um falso problema, pois, ao tomar como aceite a existência das ciências, Kant ou ignora ou realmente tem no ceticismo um pseudoproblema, na medida em que ele não coloca em questão, como o fez Hume e todo o ceticismo moderno, a possibilidade do conhecimento humano. Ao formular a pergunta de como são possíveis os juízos sintéticos a priori Kant não se pergunta se estes juízos *são* possíveis e se é possível o Homem conhecer, ou fazer ciência, mas sim parte da existência mesma de ciências e de juízos sintéticos a priori nas ciências³⁴. Ou seja, a forma da pergunta central da Crítica tem como aceite o pressuposto básico da possibilidade do Homem conhecer, negando ou ignorando deste modo a força que possam ter os argumentos dos cétricos quanto à impossibilidade do Homem conhecer. Assim, Kant quando formula a pergunta acerca de como são possíveis os juízos sintéticos a priori,

³³ Este é um ponto crucial que Kant critica em Hume como mostra a seguinte passagem: “Contudo, os erros cétricos deste homem, aliás tão penetrante, resultam de um defeito que tem de comum com todos os dogmáticos, a saber, de não considerar sistematicamente todas as espécies de síntese a priori do entendimento” (KANT, A 767/B 795), para Kant, Hume ao não colocar o problema da razão pura em sua inteira extensão, acaba por se ater simplesmente ao problema da causalidade que para Kant é apenas uma das sínteses que é realizada pelo entendimento, ou seja, conforme o raciocínio de Kant, Hume só obteve como resultado de seus raciocínios o ceticismo por não ter levado a cabo a análise de todos os modos de síntese que o entendimento pode realizar.

³⁴ Como bem assinala Guido Almeida na seguinte passagem de um texto em que ele se refere como Kant formula o chamado problema da razão pura, ao que parece sem levar em consideração o problema que os cétricos colocam sobre a possibilidade do conhecimento humano: “Ora, o que chama a atenção nessa formulação é o fato de que ela pressupõe a existência daquilo cuja possibilidade ela quer explicar. Com efeito, segundo essa formulação, o problema de Kant não é a questão se juízos sintéticos a priori são possíveis, ou se o conhecimento em geral é possível, mas, dado que existem, como são possíveis” (ALMEIDA, 1997, pg. 50).

não coloca em suspeição a possibilidade de o Homem conhecer antes, ele toma esta possibilidade como certa e as Ciências como dadas, pois, para Kant é evidente que as Ciências são conhecimentos verdadeiros conforme ele mostra na seguinte passagem: “*Como estas Ciências são realmente dadas, é conveniente interrogarmo-nos como são possíveis; que têm de ser possíveis demonstra-o a sua realidade*” (KANT, B21). Kant toma a possibilidade do conhecimento humano explicitamente como realmente existente. Assim posto este pressuposto, Kant vai procurar fundamentar esta sua pressuposição, ao mesmo tempo em que irá responder as objeções impostas pelo ceticismo de Hume, tentando mostrar que existem juízos sintéticos a priori que garantem a necessidade e universalidade das Ciências, demonstrando que o ceticismo professado por Hume não tem a verdadeira força que parece possuir. No que se segue, passaremos a analisar os principais argumentos empregados por Kant na sua tentativa de responder o problema posto pelo ceticismo de Hume, basicamente baseando-se no alicerce da sua filosofia crítica, que são as teses fundamentais encontradas na estética transcendental e na dedução transcendental da *Crítica da Razão Pura*.

1.3.1. – A filosofia crítica e a refutação do ceticismo

Para estabelecer a sua filosofia crítica e uma possível refutação do ceticismo, Kant começa por estabelecer uma teoria da percepção humana e esta é basicamente a função da estética transcendental: na Crítica ela tem o papel fundamental de fornecer a teoria segundo a qual todo o conhecimento humano esta submetido às percepções que nos são fornecidas pelos sentidos. Ora, é deste modo que Kant escreve nas primeiras linhas da estética qual seria a natureza da origem do conhecimento humano,

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objeto afectar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afectados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade* (KANT, A17/ B31).

Ou seja, a estética inicia com uma afirmação exatamente conforme as conclusões da filosofia cética tanto de Hume, quanto em certa medida com a dos cétricos antigos³⁵. Contudo, no que

³⁵ O ceticismo antigo tinha como uma de suas máximas seguir as aparências no que diz respeito à condução da vida pratica do cétrico. É neste sentido que há algum parentesco na formulação de Kant para o conhecimento

diz respeito à diferença do ceticismo, Kant, pretenderá dar uma formulação científica desta afirmação no sentido de que aquilo que é fornecido pelos sentidos é verdadeiramente objetivo e pode ser tomado como indubitavelmente certo diante das investidas do cético. Para tornar sua afirmação digna de um caráter científico, Kant irá elaborar o conceito fundamental encontrado na estética, que é o conceito de *formas puras* dos sentidos que garantem a necessidade e universalidade das percepções dos sentidos. As formas puras que Kant apresenta na estética transcendental são duas: *espaço e tempo*. Primeiramente gostaríamos de ressaltar a distinção feita na estética da diferença entre os conceitos formulados por Kant de espaço e tempo e os conceitos até então formulados pela tradição: primeiro, na sua argumentação Kant trata de mostrar que espaço e tempo não podem ser conceitos derivados da experiência, pois, são eles mesmos condições de possibilidade de toda a experiência, como mostra as seguintes passagens da *Crítica*:

O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efectivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, com algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] uma das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requiere-se já o fundamento da noção do espaço (KANT, A23/ B37) (...) O tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento (KANT, A30/ B46).

Ou seja, na argumentação apresentada acima, Kant pretende demonstrar tanto que o conceito de espaço quanto o de tempo não são extraídos da experiência, mas antes eles são condição de possibilidade para a experiência, e, além disso, a experiência não poderia demonstrar a necessidade e universalidade apresentada por estes conceitos.

Seguindo na argumentação, Kant tentará também demonstrar que tampouco o espaço e o tempo são em si mesmos entes existentes. Kant apresenta uma argumentação que segue na direção de mostrar que não é correto pensar o tempo e o espaço pensados como entes absolutos, como na formulação de Newton, mas antes o espaço e o tempo devem ser tomados como a condição subjetiva que possibilita a experiência, isto é, espaço e tempo são as formas

humano derivar da experiência e a máxima cética, pois, de certo modo o cético atribui algum grau de realidade ao que lhe aparece para poder se conduzir na vida. Já Kant irá mesmo estabelecer um caráter científico a isto que aparece aos sentidos, o que para o ceticismo antigo será rejeitado cabalmente, pois, para o cético da antiguidade a atitude de tomar as aparências como fonte para afirmações positivas para dizer algo sobre a natureza da realidade é sempre colocada em suspeição. Contudo, tanto o ceticismo quanto a filosofia crítica têm como ponto em comum o fato de somente se aterem àquilo que é da ordem do fenomênico, cada um com objetivos diferentes, porém, com ponto de partidas semelhantes.

com as quais a sensibilidade apreende as percepções dos objetos externos. Em si mesmos espaço e tempo não podem ser tomados como existentes independentemente, mas, pelo contrário, somente podem e devem ser considerados como a condição subjetiva para o conhecimento das representações fornecidas pelos objetos exteriores à mente, como mostra esta outra passagem da *Crítica*:

O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas; quer dizer, não é nenhuma determinação das coisas inerente aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjectivas da intuição. Pois nenhuma determinações, quer absolutas, quer relativas, podem ser intuídas antes da existência das coisas que convêm, ou seja, a priori (KANT, A26/ B42) (...) O tempo não é algo que exista em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva e que, por conseguinte, subsista, quando se abstrai de todas as condições subjectivas da intuição das coisas (KANT, A32/ B49).

Portanto, da mesma forma que os conceitos de espaço e tempo não derivam da experiência, tampouco podem ser tidos como pertencendo à realidade em si mesma; mas são, conforme expresso na teoria defendida por Kant na *Estética*, somente a condição subjetiva segundo a qual a mente pode perceber os fenômenos que se apresentam à sensibilidade. Desta argumentação se segue que a mente só pode conhecer aquilo que é intuído e que está submetido a coordenadas espaço-temporais, e não como as coisas são em si mesmas. Para destruir as pretensões do cético de negar qualquer possibilidade para o conhecimento humano, Kant estabelece que a estrutura cognitiva humana possua uma forma tal que permite assegurar a possibilidade de conhecimento dos fenômenos que são apresentados à mente via à sensibilidade. Contudo, a formulação da teoria contida na *estética* não garante totalmente a possibilidade do conhecimento dos fenômenos, pois, a sensibilidade é uma faculdade passiva que apenas recebe as intuições e não realiza a *síntese*³⁶ das mesmas. Portanto, para Kant somente a união entre a estrutura da faculdade da sensibilidade, com as suas formas puras de espaço e tempo, e a estrutura conceitual do *entendimento*, com suas categorias, e que podem garantir a possibilidade do conhecimento dos objetos.

Para se obter o conhecimento de objetos é necessário que haja a síntese das representações dadas pela sensibilidade, e para Kant esta síntese jamais poderia ser realizada pela própria sensibilidade,

³⁶ O conceito de síntese é crucial em toda a subsequente formulação da teoria dos juízos sintéticos a priori, na medida em que somente através da síntese que se torna possível se chegar ao conceito de objeto que fundamenta toda a teoria do conhecimento kantiana.

O diverso das representações pode ser dado numa intuição simplesmente sensível, isto é, que não seja mais do que receptividade, e a forma desta intuição pode encontrar-se a priori na nossa capacidade de representação, sem que seja algo diferente da maneira como o sujeito é afetado. Simplesmente, a ligação (conjunctio) de um diverso em geral não pode nunca advir-nos dos sentidos e, por consequência, também não pode estar, simultaneamente, contida na forma pura da intuição sensível, porque é um ato de espontaneidade da faculdade de representação (KANT, B130)³⁷.

Conforme mostra a passagem acima, para se poder falar em conhecimento é necessário que se tenha uma união entre sensibilidade que fornece as intuições, e a faculdade do *entendimento* que estabelece a ligação entre as diversas percepções unindo-as para formar o conceito de objeto. Na teoria kantiana dos juízos sintéticos a priori é necessário existir uma faculdade ativa que tenha por função estabelecer a síntese das intuições da faculdade passiva da sensibilidade, e conforme Kant, os *conceitos puros* ou *categorias* do entendimento possuem este papel ativo fundamental de realizar a síntese das intuições sensíveis para formar o conceito de objeto. Portanto, além de estabelecer a teoria da sensibilidade como uma faculdade passiva que acolhe as percepções dos objetos externos, Kant fornece uma teoria de uma faculdade ativa que transforma estas percepções em conhecimento objetivo, e no que nos interessa queremos mostrar que com a união dessas duas teorias Kant pretendeu refutar o ceticismo tal como encontrado na modernidade, especialmente na filosofia de Hume.

Para estabelecer os fundamentos desta faculdade ativa, Kant funda uma nova ciência que é responsável por tratar exclusivamente das leis do uso puro do entendimento e da razão. Esta ciência é a lógica transcendental, ou seja, esta nova ciência ocupa-se não das leis formais do entendimento e da razão, mas das leis que são as próprias condições de possibilidade do conhecimento humano. Entretanto, diferentemente da lógica geral que possui o caráter de abstrair-se de todo o conteúdo do conhecimento e fornecer apenas as leis mais gerais do pensamento, a lógica transcendental trata de apresentar as condições a priori para o conhecimento dos objetos como mostra Kant na seguinte passagem:

Uma tal Ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objectivo desses conhecimentos, deveria chamar-se *lógica transcendental*, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objectos *a priori* e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos quer puros (KANT, A 57/B 81-82).

³⁷ Conforme é de praxe citamos o número da página precedido de A ou B, que se refere a primeira e/ou segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

Portanto, é a partir do estabelecimento desta nova ciência que é a lógica transcendental que Kant irá estabelecer a função e a natureza da faculdade do entendimento como a faculdade ativa que é responsável pela síntese das intuições sensíveis. Para empreender a exposição do funcionamento da faculdade do entendimento, Kant parte da descrição das formas dos juízos. A partir da exposição das funções lógicas dos juízos Kant estabelece diretamente os conceitos ou categorias do entendimento, que são as formas que tem por função o estabelecimento dos conceitos de objetos. Kant estabelece uma tábua de *funções*³⁸ lógicas dos juízos mostrando que estas funções lógicas são o “*que confere unidade às diversas representações num juízo*” (KANT, A 79/B 104-105). Assim Kant se vale de uma argumentação que demonstra a existência das funções lógicas dos juízos como a estrutura básica que dá forma e unidade aos juízos.

Deste modo ele chega a formular a tábua das funções lógicas dos juízos, e por analogia a esta tábua ele formula a tábua das categorias do entendimento: Kant expõe as categorias do entendimento a partir da concordância das categorias do entendimento com as funções lógicas dos juízos,

Deste modo, originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos *a priori* a objectos da intuição em geral, quantas funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua anterior; pois o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas (KANT, A 79/B 105).

Kant então, ordena as categorias do entendimento em conformidade com sua exposição das formas lógicas dos juízos, ordenando as doze categorias fundamentais que são a base para todos os juízos do entendimento que se refiram a objetos. Contudo, para tornar sua formulação das categorias como objetivamente válida, Kant escreve a seção da *Crítica* intitulada de: *da dedução dos conceitos puros do entendimento*, esta seção tem por objetivo mostrar a validade de aplicação dos conceitos puros do entendimento à experiência³⁹.

Como já dissemos acima, o objetivo principal de Kant é provar a objetividade das categorias do entendimento e por isso ele escreve a seção da dedução, e no que concerne à

³⁸ Vale aqui expor o que Kant define por função: “Entendo por função a unidade da acção que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum” (KANT, A 68/B 93). Portanto, para Kant a função consiste no ato espontâneo do entendimento de reunir, sintetizar o diverso das intuições num conceito de objeto.

³⁹ Seguimos aqui a mesma linha de interpretação dada por Strawson em seu excelente estudo sobre a *Crítica da Razão Pura*, onde encontramos a seguinte afirmação acerca da dedução transcendental: “Esta, aparentemente, parece ser pensada para fornecer uma argumentação geral que estabeleça a necessária aplicação das categorias aos fenômenos, aos objetos da experiência” (STRAWSON 1975, p. 77).

refutação do ceticismo esta seção é de fundamental importância na medida em que ao provar a objetividade das categorias do entendimento, Kant pode estabelecer a estrutura conceitual responsável pelo conhecimento humano e deste modo refutar os ataques céticos contra a possibilidade de a razão humana conhecer e estabelecer o critério seguro para o conhecimento. Portanto, a dedução trata de mostrar a legitimidade, ou como o próprio Kant afirma, a dedução diz respeito à questão de *direito* do uso dos conceitos do entendimento à experiência. Assim, é este pano de fundo que permeia toda a dedução e motiva a sua escritura; e esta dedução tem como escopo mostrar que as categorias do entendimento devem ser tidas como as condições únicas de possibilidade do conhecimento humano, ao lado das formas puras da sensibilidade⁴⁰.

Segundo Kant, para se ter conhecimento de objetos se torna necessário que intuições sejam dadas à sensibilidade, e esses dados recebidos pela sensibilidade em sua diversidade sejam reunidos num conceito de objeto. Contudo para que possam ser reunidos, esses dados precisam ser sintetizados, e como já afirmamos somente as categorias podem realizar este procedimento, pois, este ato de ligar as percepções é um ato de espontaneidade que só pode ser realizado pelo entendimento⁴¹. Contudo, o conceito de síntese além de pressupor a diversidade das percepções e a ligação dessa diversidade, pressupõe também a *unidade*⁴² deste diverso que por sua vez não é originada da síntese, mas antes, toda a síntese pressupõe esta unidade. Isto é, em última instância para Kant a unidade constitui o fundamento ontológico do próprio conceito de ligação, e neste sentido o princípio supremo que possibilita o uso dos conceitos puros do entendimento à experiência.

Esta unidade, a que Kant atribui o papel de ser o princípio fundamental que permite o uso dos conceitos puros, ele denomina de *unidade originária da apercepção ou Eu Penso* (ou ainda, a *apercepção transcendental*). Esta unidade originária ou o Eu Penso é o princípio supremo que dá unidade à síntese do diverso das percepções, portanto é esta unidade que

⁴⁰ Seria desejável oferecer uma reconstrução do argumento central da dedução transcendental, mas para além de sua dificuldade no curto espaço deste capítulo, fugiria a nosso escopo. Sobre isso Vide Almeida (1997), Strawson (1975); Bonaccini (2006) (“El Problema de la Identidad Personal en la primera parte de la Deducción B”, in: *Revista Latinoamericana de filosofía*, v.XXXII, pp. 37-71).

⁴¹ Conforme já assinalamos acima, é neste momento que o conceito de síntese se torna crucial para o estabelecimento da teoria dos juízos sintéticos a priori, pois, somente por meio da síntese das intuições é que se pode ter o conceito de objeto.

⁴² É importante salientar que este conceito de unidade ao qual Kant se refere não é o da categoria de unidade que faz parte da tabua das categorias do entendimento formulada por Kant, como ele mostra na seguinte passagem: “Esta unidade, que precede a priori todos os conceitos de ligação, não é a categoria da unidade (§ 10); porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade dos conceitos dados. A categoria pressupõe, portanto, já a ligação” (KANT, B 131).

acompanha todas as representações e faz ser tais representações, representações para um sujeito, conforme mostra Kant na passagem abaixo:

O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim (...) Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra (KANT, B 131/132).

Assim, Kant fundamenta toda a teoria da faculdade do entendimento nesta unidade originária que torna possível a síntese e a unidade do conhecimento de objetos, fornecendo deste modo as condições últimas de possibilidade de todo o conhecimento humano⁴³. Por conseguinte, o ponto alto da formulação da teoria kantiana dos juízos sintéticos a priori se localiza na apresentação do *Eu Penso* como a estrutura fundamental que baseia as condições de uso dos conceitos do entendimento à experiência. Esta unidade que unifica todas as representações que são dadas pela sensibilidade é quem faz a ponte entre as representações subjetivas da mente e o objeto externo que afeta a sensibilidade. Ou seja, é o *Eu Penso* que torna objetiva todas as representações da mente, na medida em que todas as percepções estão submetidas a esta unidade,

A unidade sintética da consciência é, pois, a condição objectiva de todo o conhecimento, que me não é necessária simplesmente para conhecer um objecto, mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição, para *se tornar objecto para mim*, porque de outra maneira e sem esta síntese o diverso *não* se uniria numa consciência (KANT, B 138).

Deste modo, com a formulação da tese da unidade originária da apercepção Kant pretende demonstrar que o conhecimento humano pode ser objetivo a partir da aplicação das categorias às percepções, o que as sintetiza e as unifica sob a unidade originária da apercepção, e assim podendo refutar os argumentos dos céticos contra a possibilidade do conhecimento humano.

A refutação do ceticismo se dá na medida em que a objetividade do conhecimento humano se fundamenta e pressupõe a unidade originária da apercepção que é capaz de sintetizar as diferentes experiências espaço-temporais. Por seu turno, esta mesma unidade

⁴³ Esta é também a interpretação dada por Strawson de acordo com a seguinte passagem ao descrever o papel da dedução: “Encontraremos que sua premissa fundamental é que a experiência contém uma diversidade de elementos (intuições) que, no caso de cada sujeito de experiência, devem estar unidos em uma única consciência capaz de juízo, quer dizer, capaz de conceitualizar os elementos assim unidos” (STRAWSON 1975, pp. 78-79).

originária só é possível mediante a aplicação das categorias à experiência, no momento de síntese das percepções, ou dito de outro modo, a unidade originária da apercepção se dá no momento do seu próprio ato espontâneo de ligação das intuições sensíveis realizadas por ela própria. Kant formula a teoria da apercepção transcendental como uma via de mão dupla na qual tanto a unidade da consciência, quanto a experiência se implicam. Kant condiciona tanto a consciência do sujeito da sua unidade da sua própria consciência ao fato deste sujeito possuir experiências de um mundo externo e poder realizar a ligação das diversas percepções provenientes deste mundo externo, quanto o conhecimento é objetivo porque a unidade da consciência do sujeito à qual estão subordinadas todas as intuições é a condição de possibilidade suprema deste conhecimento.

No que diz respeito à refutação do ceticismo esta teoria, que é o cerne da teoria dos juízos sintéticos a priori, tenta responder às objeções do ceticismo na medida em que estabelece que o conhecimento humano fundamenta-se, primeiro, numa estrutura cognitiva sensível capaz de apreender os fenômenos que se apresentam à faculdade sensível de uma forma objetiva; e segundo que uma outra faculdade se estrutura de maneira que acolhe estas percepções ligando-as por meio de um conjunto de conceitos que estão submetidos à unidade da consciência que fundamenta esta operação de síntese, unidade da consciência que por sua vez só é possível mediante a aplicação dos conceitos às percepções sensíveis.

A partir de toda esta exposição da sua concepção dos juízos sintéticos a priori, Kant pensou ter formulado uma teoria sólida que pudesse responder ao desafio lançado por Hume, e ao ceticismo de um modo geral. Contudo, a filosofia crítica no seu pressuposto básico da distinção entre os *fenômenos* e as *coisas em si*, não se coaduna com a aspiração de Kant de estabelecer os fundamentos do conhecimento humano. O principal ponto fraco da teoria de Kant se encontra justamente na sua formulação do conceito de coisa em si; pois, quando Kant formula tanto sua teoria da sensibilidade, quanto sua teoria do entendimento, deixa claro que estas faculdades somente podem ser usadas no domínio da experiência sensível e que todo conhecimento proveniente destas faculdades é de natureza fenomenal. Isto é, todo conhecimento é formado unicamente por representações não sendo possível ao homem conhecer o que os objetos são em si mesmos.

Ora, como conciliar à tese da objetividade do conhecimento, e conseqüentemente uma possível refutação do ceticismo, se no final das contas o conhecimento humano é meramente representacional? Este é um problema que permanece e torna a filosofia crítica suscetível aos ataques céticos, pois, na medida em que o conhecimento da coisa em si é impossível, como garantir que o conceito de um objeto qualquer corresponda ao objeto mesmo? Enfim, as

categorias só garantem a objetividade da própria subjetividade, pois, se o conhecimento é representacional, diz respeito aos estados de consciência do sujeito e as categorias somente se referem a esses estados e não à realidade mesma.

Diversas foram as objeções levantadas contra a filosofia crítica de Kant nesse sentido. Principalmente no que diz respeito ao conceito de coisa em si e as conseqüências que ele acarreta para a filosofia. Principalmente as conseqüências céticas da elaboração deste conceito como será mais adiante apontado. Como se vê se trata de um conceito problemático que inviabiliza as pretensões de Kant para estabelecer os fundamentos do conhecimento humano e a refutação do ceticismo.

Contudo, antes de abordarmos a solução apresentada por Hegel aos problemas legados pela filosofia crítica e o idealismo alemão em geral, apresentaremos as principais objeções à filosofia crítica apresentada por um dos seus principais oponentes, objeções estas que são de extrema importância para a elaboração por Hegel de sua compreensão do ceticismo, e do papel que este possui na crítica da filosofia do seu tempo.

CAPÍTULO 2: HEGEL E O CÉTICISMO

2.1. – As Objeções de Schulze à Filosofia Crítica

2.1.1. – Antecedentes da crítica de Schulze

Como mostramos na seção anterior, a filosofia crítica possuía como escopo fundamentar o conhecimento humano e, logo, também de refutar o ceticismo. Contudo, o que se seguiu a partir da exposição da filosofia crítica de Kant foi uma discussão intensa acerca do principal problema que Kant lega para o desenvolvimento do posterior idealismo alemão. Este problema é o de conciliar o sistema crítico, com a postulação do conceito de uma *coisa em si* incognoscível que é a fonte de todas as intuições, isto é, de toda a matéria da representação sensorial. Um dos primeiros que levanta uma séria objeção ao conceito kantiano da coisa em si foi Friedrich Heinrich Jacobi⁴⁴. Segundo a objeção levantada por Jacobi, o calcanhar de Aquiles da filosofia crítica reside na *tese da afecção*, isto é, na pressuposição de Kant na existência de uma coisa em si que é fonte das afecções. Para Jacobi tal pressuposição não se coaduna com os princípios da filosofia crítica, pois a filosofia crítica postula um fenomenalismo extremado que só permite ao ser humano conhecer apenas fenômenos, e nada mais que fenômenos. Diante de tal fenomenalismo, como aceitar a tese de que algo incognoscível, que não se enquadra na categoria de fenômeno, possa ser a origem das representações? Pois, se só é possível conhecer fenômenos, então o conhecimento se move no âmbito das representações, não podendo ir além desse âmbito⁴⁵, isto é, não podendo ultrapassar os limites da experiência.

Em outros termos, o que Jacobi quer assinalar é que os pressupostos da filosofia crítica não permitem que se possa afirmar a existência de uma coisa em si incognoscível, na medida em que, como deixou claro a Dedução Transcendental, as categorias do entendimento

⁴⁴ Desejamos aqui esboçar brevemente o argumento de Jacobi contra a filosofia crítica, mais especificamente o argumento contra o conceito da coisa em si que se encontra delineado na *tese da afecção*, apresentado no apêndice de sua obra intitulada de *David Hume sobre a crença ou Idealismo e Realismo*, por ser de fundamental importância para o ulterior desenvolvimento das críticas dos filósofos posteriores, como por exemplo Schulze e o próprio Hegel. Mesmo porque esta objeção é de fundamental importância para o desenvolvimento dos rumos do próprio idealismo alemão. Quanto à importância da objeção de Jacobi, ver Bonaccini 2003, pp. 41-52, Hartmann 1960, pp. 46-54, Gil 1992, pp. 87-94.

⁴⁵ Para uma melhor compreensão deste passo no argumento empregado por Jacobi, gostaríamos de citar uma passagem bastante esclarecedora de Juan Bonaccini acerca de tal argumentação: “Porém, o que Jacobi sugere é que uma vez admitido o extremo fenomenalismo defendido por Kant nestas passagens não é possível querer dizer outra coisa. Se só temos acesso a representações, se a matéria, os objetos no espaço e tudo que faz parte da experiência interna e externa nada mais são do que fenômenos, movemo-nos apenas no âmbito da consciência das nossas representações e não podemos nem abstrair totalmente nem sair delas – as coisas independentemente de nossas representações nos são absolutamente inacessíveis, e nós somos então, como antes já haviam notado Garve e Feder, tão idealistas como Berkeley – ou mesmo como o cético cartesiano inspirado no resultado da primeira meditação” (BONACCINI 2003, p. 46).

somente podem ser empregadas no âmbito da experiência. Postular a existência de uma coisa em si que não se situa nas coordenadas espaço-temporais parece se contradizer com os pressupostos do próprio sistema que põe como limite para o conhecimento a experiência. Ao postular a existência de uma coisa em si, Kant faz uso das categorias do entendimento para além dos limites da experiência e com isso provoca uma contradição interna ao sistema da filosofia crítica. Pois como bem enfatiza Jacobi, sem o conceito de coisa em si a filosofia crítica perde o elemento que garante a objetividade das representações⁴⁶, mas mantendo este conceito o sistema padece de uma contradição consigo mesmo, na medida em que pressupor a coisa em si extrapola os limites impostos pelo próprio sistema, de se situar somente no âmbito da experiência.

Desse modo, o conhecimento tal como esboçado por Kant na sua filosofia compõe-se para Jacobi em última instância, de um conjunto de representações que são conectadas na mente. Pois os conceitos do entendimento possuem um caráter meramente formal e subjetivo, na medida em que se referem unicamente às intuições, ligando-as na consciência, sem, contudo terem um valor verdadeiramente objetivo no que diz respeito ao conhecimento do que a realidade seja em si mesma. Deste modo, a linha de argumentação de Jacobi leva a uma consequência muito séria para as pretensões da filosofia crítica de fundamentar o conhecimento humano e para a refutação do ceticismo. Sendo consequente com os princípios da filosofia crítica chega-se ao mesmo resultado que alcançam os modernos cétricos modernos fideístas, na medida em que ao estabelecer que o homem não possa conhecer nada além de representações, isto é, o homem só toma conhecimento de seus estados de consciência, a conclusão que Jacobi extrai de sua análise da filosofia crítica o conduz a afirmar que em última instância a certeza do conhecimento deve ser fundamentada numa *crença* evidente e indemonstrável⁴⁷. Portanto, a partir da conclusão que Jacobi retira em seu argumento contra a

⁴⁶ Como bem assinala Manuel do Carmo Ferreira, ao comentar a objeção de Jacobi à filosofia crítica na seguinte passagem: “O sistema tem de reivindicar a coisa em si como fundamento firme e subsistente para legitimar a receptividade ao nível da intuição e para viabilizar a verdade objectiva, pois naquela reside a fonte da matéria da actividade sintética e é o correlato necessário da forma da objectividade para que as categorias tenham como referencia o real” (FERREIRA 1992, p. 92).

⁴⁷ “O mais interessante, todavia, é o que Jacobi põe no lugar do que derruba, pois está muito perto de um certo ceticismo. Se negar o acesso às coisas em si compromete a possibilidade de uma verdade realmente objetiva, é preciso supor que esta interdição é falsa, e pressupor as coisas em si. As percepções não são então meras representações, mas sua realidade e veracidade deve ser admitida. Sem elas não pode haver ciência demonstrativa, pois toda demonstração assenta em algo indemonstrável, um saber evidente que se revela como nossa inexorável crença. É preciso admitir esta crença como o principio de toda ciência, como a absoluta certeza de que a razão capta o que é verdadeiro, bom e belo em si mesmo. A verdade não está na ciência, mas revela-se, mostra-se e nós acreditamos nela” (BONACCINI 2003, pp. 51-52). Quanto a este elemento de crença que é uma consequência que Jacobi extrai do sistema kantiano, e uma consequência da filosofia moderna de um modo geral

tese da coisa em si na filosofia crítica, pode-se derivar que o conceito de coisa em si dá ao sistema kantiano um caráter de irracionalidade em seus fundamentos, deixando-o à mercê dos ataques dos céticos. Indo mais longe pode-se mesmo concluir que a própria filosofia crítica pode conduzir ao ceticismo, se levada às últimas conseqüências⁴⁸.

2.1.2. – A crítica de Schulze ao conceito de coisa em si

O argumento levantado por Jacobi contra a coisa em si foi de capital importância para a recepção e posterior desenvolvimento do pensamento kantiano, e principalmente para o aparecimento de vários opositores da filosofia crítica. Dentre esses censores do kantismo, encontra-se Gottlob Ernst Schulze. Schulze estabeleceu sua crítica à filosofia de Kant via a interpretação mais corrente em seu tempo, que era a interpretação e exposição realizada por Carl Leonard Reinhold em sua “filosofia elementar”, estabelecida com o intuito de reconstituir a filosofia crítica como um sistema⁴⁹. Portanto, Schulze estabelece suas objeções ao kantismo a partir da tentativa de Reinhold de estabelecer o sistema da filosofia crítica sobre princípios seguros para torná-la uma ciência rigorosa⁵⁰.

na tentativa de superar o desafio cético, trataremos mais adiante no próximo capítulo que tem como objeto a crítica que Hegel estabelece as filosofias da subjetividade.

⁴⁸ Quanto a este ponto, sobre uma possível conseqüência cética evidenciada pelas objeções de Jacobi a partir do conceito de coisa em si ver a seção do livro de Juan Bonaccini que trata desta conclusão. Principalmente a seção intitulada de *A tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas conduz ao ceticismo*, onde o autor analisa pormenorizadamente a argumentação de Jacobi, dando ênfase ao modo que Jacobi conduz o argumento a ponto de constatar que o pressuposto das coisas em si conduz ao ceticismo (Bonaccini 2003, pp. 50-52).

⁴⁹ No que se segue, nos centraremos nos argumentos que Schulze direciona diretamente à filosofia crítica, tendo em vista nosso objetivo que é de apresentar somente as objeções feitas por Schulze a Kant, para então analisar a recepção de Hegel destas objeções e como ele estabelece sua interpretação do ceticismo por via da crítica da defesa de Schulze do ceticismo frente às pretensões da filosofia crítica.

⁵⁰ Reinhold é um dos principais discípulos de Kant e divulgador da filosofia crítica, e, além disso, a sua filosofia elementar fora elaborada tendo em vista tentar sistematizar a filosofia de Kant. Para Reinhold existia certa lacuna na filosofia crítica, sendo que esta lacuna para ele encontrava-se no fato de que a filosofia crítica não assentava em um primeiro princípio do qual fosse deduzido todo o restante do sistema. E em vista de formular este princípio, Reinhold formula a *tese da consciência*, que possui justamente o papel de ser o primeiro princípio na filosofia elementar, conforme mostra Nicolai Hartmann na seguinte passagem: “Reinhold aparece como o primeiro que pretende transformar a crítica em sistema. A crítica, em sua parte teórica, parte da experiência, na prática da lei moral, quer dizer, de um princípio. Portanto, falta-lhe o pressuposto unitário, o princípio vasto do qual tudo se possa deduzir. Agora bem, Reinhold crê conhecer semelhante princípio na “tese da consciência”, assim chamada por ele: Na consciência a representação é diferente do representado e daquele que representa, e se refere a ambos. Nem o sujeito nem o objeto coincidem com a representação. Mas ambos, enquanto momentos estão contidos nela. Mas a consciência representativa conhece imediatamente tanto esta diferença quanto esta correspondência mútua, o que significa que a tese da consciência é autônoma, quer dizer, em si mesma evidente” (HARTMANN 1960, pp. 22-23). Para mais pormenores acerca da filosofia de Reinhold ver Bonaccini (2003, pp. 52-66), e o já citado livro de Nicolai Hartmann (1960, pp. 19-30).

Para realizar a crítica ao pensamento kantiano na forma que esta apresenta na filosofia elementar de Reinhold, Schulze escreve o texto do *Enesidemo* partindo de premissas céticas, baseado principalmente no pensamento de David Hume, (sobretudo na sua crítica ao princípio de causalidade). Schulze, porém, aproveita e amplia as objeções que já haviam sido feitas por Jacobi contra o conceito de coisa em si e se insurge contra a filosofia crítica baseado não só na crítica de Hume, mas também nos próprios princípios declarados pela filosofia crítica.

O que Schulze tenta em sua avaliação da filosofia crítica é uma defesa do ceticismo frente às pretensões da filosofia de Kant de fundamentar o conhecimento humano; e argumenta que Kant não estabeleceu nada de verdadeiramente objetivo sobre o conceito de coisa em si, conforme afirma Dieter Henrich ao comentar a estratégia cética empregada por Schulze: “*Ele (Schulze) alega que nada inquestionável teria sido estipulado na filosofia a respeito nem do ser ou não-ser das coisas em si mesmas, ou sobre os limites do conhecimento humano*” (HENRICH 2003, p. 148)⁵¹. E o argumento mais forte de Schulze contra a filosofia crítica é o de que Kant faz uso indevido das categorias do entendimento ao formular o conceito de coisa em si, pois ao formular sua teoria dos juízos sintéticos a priori Kant fora suficientemente explícito ao dizer que as categorias do entendimento teriam sua aplicação somente no âmbito da experiência. Contudo, ao formular o conceito da coisa em si Kant extrapola este limite, imposto por ele mesmo, pois, como bem já havia apontado Jacobi na sua crítica da tese da afecção, Kant pressupõe que a coisa em si seja o fundamento das afecções dos sentidos ao mesmo tempo que postula que a coisa em si é incognoscível. Para Schulze, ao afirmar que a coisa em si é o fundamento das afecções, Kant está de certo modo sendo inconseqüente com seus próprios princípios⁵², na medida em que ao asseverar que a coisa em si é a fonte das afecções ele estaria dizendo algo de positivo sobre a coisa em si. Logo, ao alegar que a coisa em si deve ser o fundamento dos fenômenos, Kant está admitindo tacitamente conhecer algum aspecto da coisa em si, a saber, enquanto causa das afecções. Com isso está contradizendo a afirmação da natureza incognoscível da coisa em si. E, além disto, esta afirmação da coisa em si como causa das afecções se fundamenta no uso das categorias para além de seu direito de uso⁵³. Isso, portanto entra em contradição com o

⁵¹ “He claimed that nothing indisputable has been stipulated in philosophy regarding either the being or not-being of things-in-themselves, or on the limits of human knowledge” (HENRICH 2003, P. 148).

⁵² Conforme mostra Hartmann na seguinte passagem: “Se as coisas em si são incognoscíveis, não se pode saber se são ou não causas do conhecimento. Mas se são cognoscíveis se reduz a nada o resultado da Crítica e se abre novas portas à velha metafísica” (HARTMANN 1960, p.33).

⁵³ Como também mostra a seguinte passagem do texto de Hartmann, ao comentar a argumentação de Schulze contra o uso indevido das categorias do entendimento: “Portanto, se aplica inadvertidamente a categoria de causalidade à coisa em si, enquanto que a dedução dos conceitos do entendimento ensina expressamente que as

princípio fundamental da filosofia crítica, a saber: *todo o uso das categorias se restringe à experiência*; como diz Schulze na seguinte passagem do *Enesidemo*:

Segundo a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, que a crítica da razão apresentou, as categorias de *causa* e *realidade* poderão aplicar-se apenas a intuições empíricas, apenas a qualquer coisa que tenha sido percebida no tempo, e, para além desta aplicação, essas categorias não terão nem sentido nem significado. O objecto para além das nossas representações (a coisa em si) que, segundo a crítica da razão, terá fornecido o material das intuições através do influxo sobre a nossa sensibilidade, por sua vez, também não é em si uma intuição ou uma representação sensível, mas deve ser algo de *realiter* distinto e independente das mesmas; não pode, portanto, aplicar-se a esse objecto, segundo os próprios resultados da crítica da razão, nem o conceito de causa, nem tão-pouco o conceito da realidade (*Wirklichkeit*) e se é certa a dedução transcendental das categorias que a crítica da razão apresentou, também é errado e falso um dos princípios fundamentais da mesma: que todo o conhecimento começa com a acção de objectos objectivos sobre o nosso ânimo (GIL, 1992, p. 262-263).

Conforme vemos na passagem acima, Schulze enfatiza o grande problema que se encontra no conceito kantiano do conceito de coisa em si. Ao tomar a coisa em si como fonte das representações, Kant vai de encontro com os próprios princípios sua filosofia, segundo a objeção levantada por Schulze. Para Schulze, ao pôr o conceito de coisa em si, Kant aplica as categorias de causalidade e de realidade para além dos limites impostos por ele mesmo. Portanto, a argumentação de Schulze vai na direcção de mostrar que é contraditório afirmar que a coisa em si é incognoscível, se ao mesmo tempo se diz que *ela* é a fonte das representações. O que Schulze pretende demonstrar na sua crítica é que a *filosofia de Kant não consegue refutar o ceticismo* como ela pretendia, na medida em que se estabeleceu sobre as bases de uma proposição que os próprios céticos teriam colocado em suspeição, a saber, o conceito de causalidade. Conforme Schulze, o criticismo kantiano parte de uma necessidade de pensar uma causa das representações, necessidade esta que é o fundamento da afirmação da filosofia crítica de que a coisa em si seja o alicerce das afecções. Contudo desta necessidade não se segue que se possa concluir a existência de uma coisa em si que cause estas representações, conforme esclarece Dieter Henrich ao comentar o argumento de Schulze:

Nós também não podemos evitar pensar alguma idéia de uma origem de nossas representações, conceitos, e assim por diante. Destes inevitáveis pensamentos, contudo, nós não podemos extrair nenhuma uma conclusão

categorias só são aplicáveis aos objetos de possível experiência, quer dizer, aos fenômenos...” (HARTMANN 1960, p. 33).

legítima sobre a existência de coisas em si mesmas, ou de uma faculdade de representação, ou de uma razão – i.e., alguma entidade específica em termos da qual possamos entender porque realmente existe representação (HENRICH 2003 p. 149)⁵⁴.

Portanto, o argumento de Kant é baseado meramente em uma necessidade subjetiva de que deva existir algo que cause as afecções, mas não se pode extrair desta necessidade subjetiva uma certeza que garanta a existência da coisa em si, como afirma o próprio Schulze no *Enesidemo*:

Pois, *em primeiro lugar*, segundo a crítica da razão, também a existência das coisas em si, absolutamente independente das nossas representações, nos deve ser totalmente desconhecida, de modo que nada sabemos dela, e apenas conhecemos as coisas em si pelos fenômenos que delas possuímos, e que, enquanto fenômenos, constituem apenas algo de subjetivo (GIL 1992, p. 266).

Assim, para Schulze a noção de uma coisa em si na filosofia de Kant acaba por ser uma inferência baseada numa necessidade meramente subjetiva. Nada de objetivo foi determinado por Kant que possa estabelecer firmemente o conceito de coisa em si para tomá-lo como existente, e como a fonte das afecções. Para Kant tornar objetivo o seu intento ao postular o conceito de coisa em si, em última instância ele teria de provar que a conexão entre a coisa em si e as afecções é válida de modo necessário e universal. Contudo, pelos próprios princípios da filosofia crítica tal conexão é impossível, como Schulze deixa claro nesta outra passagem do *Enesidemo*:

Ora, se as coisas em si nos são totalmente desconhecidas, também a conexão das nossas representações com aquelas, e mesmo a possibilidade de uma tal conexão, nos serão necessariamente de todo desconhecidas. Quem tal admite deve, se quiser ser conseqüente no pensar, também isto reconhecer. Pois, o que me é totalmente, e em todos os seus atributos e propriedades, desconhecido, também dele não posso saber que existe, que se encontra realmente numa qualquer ligação comigo e que é capaz de efectuar ou produzir algo (GIL 1992, p. 264).

Portanto, quando Kant atribui a origem das afecções a uma coisa em si, incognoscível para o sujeito, comete uma contradição dentro de seu próprio sistema. Ao não poder provar a conexão entre a coisa em si e as representações, ele não pode estabelecer a objetividade das

⁵⁴ “We also cannot avoid thinking some idea of an origin of our representations, concepts, and so forth. From these unavoidable thoughts, however, we may draw no legitimate conclusion about the existence of things-in-themselves or of faculty of representation, or of reason – that is, some specific entity in terms of which we can understand why representation really exists” (HENRICH 2003, p. 149).

representações da mente. E todo conhecimento torna-se simplesmente subjetivo, sem poder ter a certeza de que algo lhe corresponda na realidade. O que Schulze, enfim, coloca em questão no empreendimento kantiano, é a contradição entre seus pressupostos e suas conseqüências, isto é, entre a tese da afecção e o conceito de coisa em si.

O ceticismo que Schulze defende frente à filosofia de Kant tem como seu lado “positivo” defender uma espécie de fenomenalismo que admite que a filosofia possa discorrer somente sobre aquilo que é dado à consciência, e *isto* que é dado à consciência denomina-se para Schulze (como que parafraseando Reinhold) os *fatos da consciência*. Em outras palavras, o tipo de ceticismo que Schulze defende frente ao criticismo kantiano é um ceticismo que apenas toma por certas as representações que estão presentes na consciência, isto é, é um ceticismo que atribui certeza aos estados mentais do sujeito.

O principal resultado operado pelas críticas incisivas de Schulze à filosofia crítica de Kant é mostrar que esta não conseguiu permanecer imune aos ataques céticos. Além disso, torna de certo modo evidente que o renascimento do ceticismo na modernidade se tornou tão arraigado na filosofia que mesmo a principal revolução realizada no pensamento filosófico, aquela operada pela filosofia crítica, não conseguiu superar o desafio lançado pelo ceticismo. No que se segue mostraremos como este ceticismo estabelecido e defendido por Schulze⁵⁵, que é uma forma emblemática do ceticismo moderno, tem grande importância no desenvolvimento da filosofia hegeliana, principalmente no seu período de Iena (1801-1807).

É a partir da recepção e crítica deste ceticismo que Hegel irá pôr as bases para o estabelecimento e a fundamentação da sua filosofia como ciência do absoluto. Nossa argumentação começará por apresentar a interpretação de Hegel do ceticismo antigo, para logo em seguida confrontarmos sua visão do ceticismo antigo com o moderno ceticismo representado por Schulze.

⁵⁵ Após escrever o *Enesidemo* onde direciona seu ceticismo à filosofia crítica, Schulze compõe um novo texto intitulado de *Crítica da Filosofia Teórica* que aborda ceticamente a filosofia em geral e apresenta seu ceticismo com mais amplitude. É este texto que se torna objeto de crítica de Hegel no artigo sobre a *Relação do Ceticismo com a Filosofia* (1802). As mesmas críticas direcionadas a Kant no *Enesidemo* estão direcionadas neste novo texto à possibilidade de toda a metafísica. Na *Crítica da Filosofia Teórica* Schulze irá apresentar sua compreensão do ceticismo antigo, bem como reforçar as teses céticas apresentadas no texto anterior. Teses estas que Hegel tenta refutar ao mostrar sua interpretação do ceticismo antigo e sua superioridade frente ao ceticismo moderno.

2.2. – A interpretação de Hegel do ceticismo antigo

A interpretação do ceticismo antigo apresentada por Hegel no artigo do *Jornal Crítico de Filosofia* tem como principal escopo destruir as pretensões do ceticismo moderno, representado pelo ceticismo schulzeano⁵⁶, mais especificamente o ceticismo encontrado no ensaio sobre a *Crítica da Filosofia Teórica*, que como foi dito retoma e amplia as críticas realizadas no *Enesidemo* contra a filosofia crítica de Kant. É por ter o intuito, num primeiro plano, fazer a crítica e demonstrar a inferioridade do ceticismo moderno frente ao ceticismo antigo, e num segundo plano, de criticar a subjetividade na qual está assentada a filosofia moderna⁵⁷ que Hegel retoma as teses do ceticismo antigo, contra o ceticismo defendido por Schulze.

Hegel começa seu artigo mostrando que seu objetivo é avaliar o ceticismo moderno por meio de uma comparação deste com o mais antigo, e com a filosofia em geral. Segundo Hegel, este ceticismo mais moderno pretende se estabelecer tendo como fundamento o antigo, “tanto para ver mais longe como para duvidar mais racionalmente” (HEGEL 2006, p. 53). Por isso Hegel retoma o ceticismo antigo, tal como exposto por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*⁵⁸ para desmistificar as investidas do ceticismo moderno contra a filosofia.

O aspecto original da interpretação hegeliana reside nas três formas que o ceticismo possui de acordo com sua interpretação. Mas antes de expormos estas três formas apresentaremos um aspecto do ceticismo antigo que é de suma importância para que Hegel

⁵⁶ Um ponto de discussão muito importante acerca da interpretação do ceticismo por Hegel é se no texto de 1802 “*Sobre a relação do Ceticismo com a Filosofia...*” ele se contrapõe simplesmente ao ceticismo defendido por Schulze em particular, ou se suas críticas estão direcionadas ao ceticismo moderno em geral. De nossa parte defendemos a hipótese de que mesmo tendo como alvo principal a filosofia de Schulze, a intenção de Hegel neste escrito é atacar o ceticismo moderno em geral. Tal como posteriormente ficará claro no § 39 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, onde se trata da segunda posição do pensamento a respeito da objetividade, e mais especificamente do empirismo cético humeano: aqui vemos Hegel fazer a seguinte afirmação acerca da diferença entre o ceticismo moderno e o antigo: “O ceticismo antigo estava tão distante de fazer do sentimento da intuição, o princípio da verdade, que antes se voltava contra todo o sensível” (HEGEL 1995, § 39, p.107). Nesse ponto também seguimos a mesma indicação dada por Michael N. Forster no seu célebre comentário sobre *Hegel and Skepticism*. Ver FORSTER 1989, p. 188, nota 11.

⁵⁷ Isto será melhor explicitado no capítulo seguinte, onde apresentaremos o papel do ceticismo na superação do ponto de vista da subjetividade, presente tanto no ceticismo moderno quanto nas filosofias denominadas por Hegel de “Filosofias da subjetividade”.

⁵⁸ Vale salientar que Hegel se vale também do testemunho de Diógenes Laércio, bem como das demais obras de Sexto Empírico e do livro de Stäudlin (*Geschichte und Geist des Skepticismus* de 1794), como fontes para sua abordagem do ceticismo.

possa destacar a superioridade deste diante do ceticismo moderno, a saber, o que significam para o ceticismo antigo os “fatos da consciência”.

2.2.1. – O significado dos “fatos da consciência” para o ceticismo antigo

Uma das principais características que Hegel vê no ceticismo moderno, a qual o diferencia em grande medida do ceticismo antigo, é a certeza (cartesiana) depositada nos fatos da consciência, que era para o cético moderno o critério para se alcançar a verdade conforme exposto pelo ceticismo de Schulze. Hegel na seguinte passagem descreve este critério adotado pelo cético moderno na seguinte passagem, ao apontar o lado positivo do ceticismo de Schulze⁵⁹:

O lado positivo deste ceticismo consiste, portanto, em que ele se descreve em geral como uma filosofia que não ultrapassa a consciência, e precisamente a existência daquilo que está dado no âmbito de nossa consciência tem certeza inegável; pois como está presente à consciência, não podemos duvidar da certeza da mesma como tampouco podemos duvidar da consciência mesma; mas querer duvidar da consciência é absolutamente impossível, pois tal dúvida, como não pode ter lugar sem a consciência, se aniquila a si mesma, com o qual não seria nada; o que está dado em e na consciência se chama um fato da consciência, e conseqüentemente os fatos da consciência são o efetivamente real inegável, ao que se tem que referir todas as especulações filosóficas e o que se tem de esclarecer ou fazer concebível mediante estas especulações (HEGEL 2006, pp. 58-59).

Para o cético moderno aquilo que está dado na consciência esta fora do alcance da dúvida cética. Mas Hegel vê nesta posição do ceticismo moderno um contra-senso se comparado ao conceito de ceticismo dos antigos. É adotando como pedra de toque as teses do ceticismo antigo que Hegel irá mostrar que a segurança do cético moderno face aos fatos da consciência torna-o completamente diferente e inferior ao ceticismo antigo. Para Hegel, apesar de tomar os fenômenos como critério de sua condução na vida cotidiana, o cético antigo de modo algum dava assentimento a estes fenômenos como se fossem algo de “objetivo”: “*mas o cético antigo estava muito longe de elevar a consciência que se vincula a estas precariedades necessárias à classe de um saber que constituiu uma asserção objetiva*” (HEGEL 2006, p. 61). Para se conduzir na vida, o cético antigo toma como critério aquilo que o afeta

⁵⁹ Conforme havíamos apontado na seção anterior, Schulze ataca as pretensões da filosofia crítica de estabelecer um conhecimento objetivo por meio de sua crítica cética do conceito de coisa em si kantiano. E Schulze defende que o conhecimento só pode se dar no âmbito da consciência empírica. A filosofia somente poderia estabelecer algum discurso válido se só levar em conta aquilo que está dado à consciência, e, portanto isto que está dado à consciência, para Schulze é o critério para o conhecimento filosófico.

involuntariamente. Contudo isto não significa que este critério tenha um estatuto de verdade, conforme diz Sexto Empírico:

Pois bem dizemos que o critério da orientação cética é o fenômeno, chamando implicitamente assim à representação mental. Consistindo, com efeito, em uma impressão e em uma sensação involuntária, é inquestionável; pelo qual, ninguém seguramente disputará sobre se o objeto se percebe em tal ou qual forma, senão que se discute sobre se o fenômeno é tal qual se percebe (SEXTO EMPIRICO HP I, 11).

Aquilo que afeta o cético involuntariamente não é tomado por ele como saber, mas sim como uma certeza subjetiva que o ajuda a se conduzir na esfera prática como mostra Hegel na seguinte passagem em que ele comenta a passagem acima das *Hipotiposes*:

Tendo em conta o que aparece, vivemos – disse Sexto – conforme o entendimento comum da vida, pois não podemos estar completamente inativos, sem emitir com isso nenhuma opinião ou afirmação. Para este ceticismo, no entanto, não se trata de uma convicção de coisas e de suas propriedades; o critério do ceticismo, segundo se expressa Sexto, é o que aparece (*fainomenon*), pelo qual entendemos de fato sua aparição (*fantasian autou*), portanto o subjetivo; pois como ela reside na convicção (*peisei*, mas não de uma coisa) e em um ser afetado involuntário, não tem lugar nenhuma investigação (HEGEL 2006, p. 62).

O cético antigo ao fazer afirmações sobre os fenômenos apenas está assentindo ao que o afeta involuntariamente, a fim de poder se conduzir na vida. É por isso que este tipo de assentimento não é colocado como alvo da investigação cética, nem tampouco é tido como um saber objetivo sobre as coisas que aparecem. Os fatos da consciência apenas serviam ao cético antigo de critério subjetivo para se conduzir na vida prática, evitando assim permanecer inativo. Para o cético antigo, conforme tenta mostrar a compreensão hegeliana deste ceticismo, o conceito de “fenômeno” não possui estatuto ontológico ou epistemológico algum, ele é um mero aparecer subjetivo que permite apenas a opinião subjetiva do cético sobre um determinado fato que o afeta involuntariamente⁶⁰. Este é o significado da famosa passagem das *Hipotiposes*, na qual Sexto fala que o mel tanto pode ser doce quanto amargo para o cético. Quando o cético afirma que o mel lhe aparece como doce ou amargo, ele apenas está se referindo ao que lhe ocorre imediata e involuntariamente: não há nenhum

⁶⁰ Neste ponto concordamos com a compreensão expressa por Luiz Fernando Barrére Martin conforme mostra na seguinte passagem: “Não há nenhum estatuto ontológico ou epistemológico neste aparecer fenomenal. Involuntariamente sou afetado por algo que a mim se dá; não há como não reconhecer esse evento e não lhe dar assentimento. O evento é constatado, sem que isto implique qualquer afirmação acerca de seu ser ou do que possamos realmente conhecer desse evento” (MARTIN 2007, p. 227).

compromisso do cético nesta afirmação com o que seja a natureza do mel em si. Por isso, o mel para o cético tanto pode ser doce quanto amargo, pois ele se move na simples esfera do aparecer subjetivo.

Portanto, os fatos da consciência para o ceticismo antigo não podem ser objeto de um discurso teórico com valor de verdade. O que o cético se põe a investigar é aquilo que é predicado do fenômeno, ou seja, o discurso feito pelo dogmático acerca da natureza do fenômeno. Mais adiante explicitaremos melhor a noção de ceticismo e suas três formas, conforme expostas por Hegel em sua interpretação da querela entre acadêmicos e pirrônicos (descrita nas *Hipotiposes*) e sua abordagem dos tropos céticos da suspensão do juízo.

2.2.2. – *As modificações do ceticismo e a relação entre acadêmicos e pirrônicos*

Para definir com exatidão o conceito de ceticismo antigo e determinar as três formas com que este se configura, Hegel se volta para um dos pontos de difícil acordo na história do ceticismo, que é a relação entre acadêmicos e pirrônicos. Neste ponto do texto hegeliano é realizada uma crítica da posição de Schulze por este ter em conta apenas duas filosofias: o ceticismo e o dogmatismo. Hegel aqui se mostra incomodado e critica a maneira pela qual Schulze, apesar da sua leitura de Sexto Empírico, não se dá conta de que existe uma terceira filosofia, que é a acadêmica. É por conta da incompreensão de Schulze do ceticismo antigo, sugere Hegel, é preciso empreender a exposição da relação do ceticismo acadêmico e o pirrônico.

O relacionamento entre a academia e os pirrônicos sempre foi um problema na história da filosofia, por se tratar de uma disputa entre escolas que visa determinar qual das duas seria a detentora do verdadeiro ceticismo. E Hegel é consciente da disputa, exposta como está na obra de Sexto. A partir dessa disputa Hegel irá estabelecer seu peculiar conceito do ceticismo antigo. Mas antes vejamos como Sexto descreve a relação entre academia e pirronismo.

Quanto ao ceticismo da academia de Platão, Sexto faz a seguinte declaração nas *Hipotiposes*:

Quando Platão se pronuncia sobre as idéias, ou sobre isso de que existe uma providência, ou sobre que a vida virtuosa é preferível à dos vícios, nesse caso: ou bem, enquanto que assente a essas coisas como si fossem reais, está dogmatizando, ou bem enquanto que antepõe as mais prováveis, haveriam se afastado da característica dos céticos ao antepor uma coisa quanto à credibilidade ou não credibilidade; pois a partir do dito antes, é evidente como também isto é alheio a nós. E inclusive se – quando se dedica como

dizem a exercícios de engenho – expõem algumas coisas de forma cética, não por isso será cético; pois quem dogmatiza sobre uma coisa ou antepõe de forma absoluta uma representação a uma representação quanto à credibilidade ou não credibilidade ou se pronuncia sobre algo não manifesto, se torna dogmático (SEXTO EMPIRICO HP I, 33, 222).

Quanto à nova academia Sexto afirma o seguinte:

Os da academia nova, ainda quando também dizem que tudo é inapreensível, possivelmente diferem dos céticos nisso mesmo de dizer que tudo é inapreensível. Eles, com efeito, fazem dessa uma afirmação taxativa, enquanto que o cético mantém suas dúvidas de que também algo fosse apreensível (SEXTO EMPIRICO HP I, 33, 226).

Da academia média e de Arcesilau, Sexto dá o seguinte parecer:

Mas é de crer também sobre o que dele se diz, afirmam que a primeira vista parecia ser pirrônico, mas que no fundo era dogmático e que, quando através do ceticismo se inteirava de como eram seus discípulos, se os havia predispostos à compreensão dos dogmas platônicos ele seguia aparentando ser cético, mas a esses predispostos lhes ensinava a Platão (SEXTO EMPIRICO HP, I, 33, 234).

Conforme mostram as passagens acima citadas, para Sexto o ceticismo acadêmico se distinguia do pirrônico por emitir muitos juízos de natureza positiva, e nisto Sexto assinala a diferença cabal do ceticismo defendido pelos acadêmicos e o verdadeiro ceticismo, que para Sexto era o ceticismo filiado a Pirro.

Contudo, vale salientar que para Hegel, apesar do intento de Sexto distinguir uma escola cética da outra, no final das contas este empreendimento de diferenciar os pirrônicos dos acadêmicos é “*um mero pedantismo formal*” (HEGEL 2006, p. 70), pois ambas se valem das mesmas expressões, além de possuírem objetivos e resultados em comum, e, por isso para Hegel ambas as filosofias são céticas no mesmo grau⁶¹.

Mesmo assim, toda esta discussão entre acadêmicos e pirrônicos para determinar qual seria o detentor do verdadeiro ceticismo, toma como direção a tentativa de Hegel estabelecer

⁶¹ A seguinte passagem das *Lições sobre a História da Filosofia* evidencia esta opinião de Hegel: “Agora bem, tampouco a nova academia de Carnéadas predica nada como o verdadeiro e o que é, ou como algo a que o pensamento poderia assentir. Assim, pois os neoadadêmicos não se acham muito distantes dos céticos. A única coisa que o ceticismo puro pode lançar na cara da academia é que ela ainda é impura. ‘Mas evidentemente – disse Sexto Empírico – diferem de nós no ajuizamento do bom e do mau, desde o momento em que afirmam que algo é bom ou mau’, aquilo é reconduzir a anuência, isto o assentimento ‘estando convencidos de que é mais verossímil que aquilo a que aplicam o predicado de bom é melhor que o contrario’. Por isso precisamente não se elevam à pureza do ceticismo, porque dizem que algo é e não simplesmente que parece. Mas isto não é mais que uma questão de forma, pois o conteúdo se encarrega de anular imediatamente o que na forma se apresenta como algo afirmativo” (HEGEL 1955, pp.430-431).

o conceito de ceticismo mais adequado e a acusação de má compreensão da verdadeira essência do ceticismo antigo, em particular do ceticismo acadêmico, da parte de Schulze. Essência esta que desde logo teria sido negligenciada por Schulze e pelo ceticismo moderno em geral.

Para mostrar esta incompreensão de Schulze, Hegel enfatiza a afirmação que faz Schulze de que o modo de proceder do ceticismo acadêmico é “*um procedimento despojado de toda aplicação da razão*” (HEGEL 2006, p. 67), pois Schulze considera esta dúvida que suprime a si mesma como um procedimento sem bases racionais. Contudo, o que Hegel tem intenção de mostrar é que Schulze não compreendeu a essência das afirmações céticas, e nem o próprio ceticismo antigo. Na opinião de Schulze Sexto apresentava o ceticismo acadêmico como “*demasiado cético*” (HEGEL 2006, p. 68) pelo fato de até mesmo as expressões céticas se anularem. Este procedimento do ceticismo acadêmico para Schulze constitui uma incoerência. Entretanto Hegel mostra que esta opinião de Schulze não se sustenta à luz do texto das *Hipotiposes*, pois os céticos pirrônicos se valem das mesmas expressões que os acadêmicos para exprimir seu ceticismo, e como os acadêmicos, as expressões usadas pelos pirrônicos se auto-anulam, como Hegel afirma na seguinte passagem:

São com certeza os próprios céticos (*pirrônicos, grifo nosso*), como nota o senhor Schulze no começo de sua nota, que se expressam eles mesmos a respeito da maneira mais definida, [no sentido de] que suas habituais *fónai* [declarações] – tudo é falso, nada é verdadeiro, tampouco um como o outro, etc. – se incluem também elas mesmas e se superam elas mesmas [elas são superadas por si mesmas ao incluir-se no âmbito das coisas que se dizem] (HEGEL 2006, p. 67).

De modo que no final das contas, dirá Hegel, a interpretação de Schulze do ceticismo pirrônico pretende fundamentar seu próprio ceticismo; por este motivo Schulze chegava a declarar que o ceticismo pirrônico admitia o conhecimento mediante percepções⁶². Por isso Schulze alega a diferença entre a dúvida acadêmica e a pirrônica, afirmando que a dúvida acadêmica é desprovida de razão por suas declarações se auto-anularem. Contudo, Hegel chama a atenção na passagem acima para o fato de que os próprios pirrônicos se valiam das mesmas afirmações que os acadêmicos para minar as pretensões dos dogmáticos. Isto, por si

⁶² Quanto a este ponto Hegel nos oferece a segunda opinião de Schulze: “os antigos céticos (*para Schulze, grifo nosso*) admitem que existe um conhecimento através dos sentidos e uma convicção mediante os mesmos da existência empírica e de certas propriedades das coisas subsistentes por si mesmas, segundo o qual tem-se de reger na vida ativa todo ser racional” (HEGEL 2006, p. 61).

só, já é para Hegel uma evidência de que a distinção feita por Sexto e, mantida por Schulze entre o ceticismo acadêmico e o pirrônico não se sustenta⁶³.

Na discussão em torno do ceticismo acadêmico e o pirrônico, o que Hegel mostra, apoiado por Sexto Empírico, é que Schulze não compreendeu o caráter auto-anulador tanto das afirmações dos acadêmicos, quanto a dos pirrônicos, deste modo demonstrando sua incompreensão da essência do ceticismo antigo. E por não ter compreendido esta essência do ceticismo antigo ele pretensamente apóia seu ceticismo em um suposto critério estabelecido pelo ceticismo pirrônico. Critério este que Hegel mostra ter uma validade meramente subjetiva, pois “os fatos da consciência” para os antigos servia-lhes apenas para não permanecerem inativos na vida prática. Não adentraremos mais no mérito da questão entre pirrônicos e acadêmicos, basta deixar claro que ambas as filosofias para Hegel professam o mesmo ceticismo.

2.2.2.1. – *O ceticismo autêntico*

A disputa entre acadêmicos e pirrônicos serve de mote para Hegel estabelecer o conceito de um autêntico ceticismo, que é uma das três formas que o ceticismo toma. Ao extrair desta querela que ambas as escolas tem como saldo o mesmo resultado (a saber, a suspensão total das crenças dogmáticas), Hegel pode por fim estabelecer o que ele denomina de autêntico ceticismo e a relação que este ceticismo possui com a filosofia.

Hegel começa por estabelecer esta relação ao afirmar que toda autêntica filosofia possui um lado negativo que corresponderia ao ceticismo, mas vale salientar que este ceticismo autêntico para Hegel não corresponde totalmente ao ceticismo puro e simples. E assim define Hegel este ceticismo autêntico:

Uma verdadeira filosofia tem necessariamente um lado negativo próprio, o qual vai direcionado contra todo o limitado e, portanto contra a grande quantidade de fatos da consciência e sua certeza inegável, assim como contra os conceitos estreitos que estão presentes nessas magníficas doutrinas, que o senhor Schulze toma por inatingíveis para o ceticismo racional, e contra todo este solo de finitudes sobre o qual este ceticismo mais moderno tem sua

⁶³ Conforme comentário de Luiz Fernando Barrère Martin: “No próprio ceticismo, isto é, no ceticismo segundo Sexto Empírico, observa Hegel, são os próprios cétricos que se expressam por meio daquelas formulas que se cancelam juntamente com aquilo que é declarado incerto por meio das mesmas. Estas fórmulas cétricas, assim como aquilo que é considerado incerto, também se incluem na incerteza. Portanto, à luz do texto das Hipotiposes Pirronianas, vemos que o cétrico pirrônico emprega as mesmas expressões que supostamente, de acordo com Schulze, ele estaria a condenar o uso por parte dos acadêmicos” (MARTIN 2007, pp. 235-236).

essência e sua verdade, e que uma verdadeira filosofia é infinitamente mais cética que todo este ceticismo (HEGEL 2006, p. 64-65).

O conceito de filosofia que Hegel expõe mostra que esta possui um lado negativo que é denominado de ceticismo. Mas é um ceticismo que atinge a certeza da não verdade das determinações postas, dentre outras coisas, pelos “fatos da consciência”. Ou seja, um ceticismo que é uma pura *negatividade*, a saber, que tem o papel de aniquilar as determinações baseadas nos fatos da consciência, e que por sua vez pressupõe um lado positivo que é a afirmação da razão. Para Hegel o modelo deste ceticismo autêntico se encontra no diálogo *Parmênides* de Platão⁶⁴, conforme é explicitado no seguinte trecho do texto da *Relação*:

Que documento e sistema mais perfeito e consistente de autêntico ceticismo poderíamos encontrar que o *Parmênides* da filosofia platônica, o qual abarca e destrói todo o âmbito desse saber por conceitos do entendimento? Este ceticismo platônico não se dedica a duvidar destas verdades do entendimento, que conhece as coisas como diversas, como todos que consistem em partes, como um surgir e desaparecer, uma pluralidade, uma similitude, etc., e faz afirmações objetivas semelhantes, senão que se dedica a negar completamente toda verdade de um conhecimento tal. Este ceticismo não constitui uma coisa particular de um sistema, senão que ele mesmo é o lado negativo do conhecimento do absoluto e pressupõe imediatamente a razão como o lado positivo (HEGEL 2006, p. 65).

Este autêntico ceticismo que Hegel encontra plasmado no *Parmênides* de Platão, não é para ele meramente uma dúvida pueril que recai sobre aos pontos de vista do entendimento, é sim uma negatividade que os aniquila completamente. É, portanto, um ceticismo que nega qualquer objetividade a determinações tais como os fatos da consciência ou qualquer hipótese unilateral dogmática⁶⁵. Este é para Hegel o legítimo ceticismo. Ceticismo este que compõe um corpo só com a filosofia como ele assinala na seguinte passagem:

Sem a determinação da verdadeira relação do ceticismo com a filosofia e sem a intelecção de que o ceticismo mesmo é em seu núcleo mais íntimo uma só coisa com toda verdadeira filosofia e que, portanto só há uma filosofia, que não é nem ceticismo nem dogmatismo e, portanto são ambos

⁶⁴ Devemos aqui chamar a atenção para o fato de que Hegel de modo algum toma Platão como um cético tal qual a figura do cético é descrita nas *Hipotiposes*. Hegel encontra no conteúdo do diálogo *Parmênides* o modelo de ceticismo que ele defende como o *verdadeiro ceticismo*.

⁶⁵ Como comenta Manuel do Carmo Ferreira na seguinte passagem: “Ao pôr em evidência a contradição suscitada pela afirmação unilateral do ser e do não-ser, da diferença e da indiferença, do uno e do múltiplo, Platão estabelece inequivocamente a natureza antitética do ‘modo de pensar’ que provoca esta contradição. Tal denúncia não desencadeia uma luta contra a razão, antes se limita a negar as asserções de um pensar dogmático” (FERREIRA 1992, pp. 259-260).

por sua vez, sem isto, todas as histórias e relatos e novas edições do ceticismo não conduzem a nada (HEGEL 2006, p. 64).

Além deste ceticismo autêntico, Hegel segue expondo as duas outras formas de ceticismo, conforme as encontra nos tropos cétricos empregados pelos cétricos antigos para se chegar à suspensão do juízo. Estas duas formas são as que estão separadas da filosofia, e, conforme o desenvolvimento dos tropos, também se dirigiam contra a própria filosofia.

2.2.2.2. – *Os tropos cétricos*

Após expor sucinta e esquematicamente esta forma de ceticismo que ele afirma ser o autêntico ceticismo e que é uno e o mesmo com toda a verdadeira filosofia, Hegel passa a apresentar o ceticismo antigo em duas outras formas, tal qual encontrado nas *Hipotiposes*. Ele divide estas duas formas de ceticismo conforme “*esteja direcionado ou não contra a razão*” (HEGEL 2006, p. 72). De acordo com Hegel, este ceticismo “separado da filosofia” encontra-se exposto por Sexto Empírico na forma de quinze tropos. Os dez primeiros tropos, segundo Hegel pertencem ao ceticismo primitivo, que ele atribui em sua origem a Pirro⁶⁶. Os outros cinco tropos foram desenvolvidos ulteriormente por Agripa. Para Hegel, os dez primeiros tropos estavam como a filosofia, voltados contra o dogmatismo do senso comum. Estes tropos jogavam para o campo da incerteza todas as asserções dogmáticas baseadas na finitude da consciência comum. Restava para o cétrico apenas a tranqüilidade do espírito proveniente da constatação da insegurança na qual as determinações dogmáticas se achavam. É pela negação da certeza destas determinações que o cétrico alcançava a “impertubabilidade” (*ataraxía*) da alma,

Estes dez artigos, portanto aos quais se limitava o ceticismo antigo, estão direcionados, como toda a filosofia em geral, contra o dogmatismo da própria consciência comum; eles fundam a incerteza acerca das finitudes com as quais [a consciência comum] está enredada inconscientemente, e acerca desta indiferença do espírito, ante a qual tudo o que o fenômeno ou que o entendimento oferecem torna-se vacilante; e nesta vacilação de todo o finito, segundo os cétricos: como a sombra segue ao corpo, faz sua aparição a *ataraxía* alcançada pela razão (HEGEL 2006, p. 73).

⁶⁶ Deve-se notar que na época de Hegel havia imprecisões quanto à origem dos tropos cétricos, por isso ele atribui os dez primeiros tropos ao próprio Pirro os quais hoje se sabe que estes foram desenvolvidos pelo ceticismo posterior, conforme assinala a tradutora espanhola do artigo do *Jornal Crítico*. Maria del Carmen Paredes. Vide Hegel 2006, p. 63, nota 15.

Estes dez primeiros tropos, que compõem um ceticismo totalmente voltado para o dogmatismo do senso comum, não estão voltados contra a filosofia por não terem uma elaboração teórica desenvolvida⁶⁷. Pelo fato de não possuírem um vocabulário sofisticado e se valerem de exemplos mais simples para estabelecer a antítese às afirmações dogmáticas, não produzem uma incerteza que possa alcançar o âmbito da especulação filosófica⁶⁸. Este ceticismo dos dez tropos é considerado por Hegel como o primeiro estágio para a entrada em cena da filosofia.

No que diz respeito aos cinco tropos atribuídos a Agripa, Hegel diz serem eles dirigidos também contra a filosofia. Ele remete-se ao desenvolvimento histórico da separação das filosofias para mostrar que o ceticismo exposto nos cinco tropos de Agripa acaba atingir também a filosofia,

É uma acidentalidade do tempo que mais tarde os diversos sistemas filosóficos se separassem por completo e que posteriormente se tivessem por inimigos contrapostos a *apatia* e a *ataraxia*, os dogmáticos da Stoa e os cétricos. Com esta completa separação das filosofias e com a completa fixação de seus dogmas e distinções, assim como a coetânea orientação do ceticismo em parte contra o dogmatismo, em parte contra a filosofia mesma, se relacionam total e unicamente os cinco tropos posteriores dos cétricos, os quais constituem o genuíno arsenal de suas armas contra o conhecimento filosófico (HEGEL 2006, pp. 76-77).

Com efeito, estes tropos quando diretamente dirigidos ao dogmatismo, produzem as antinomias que anulam as determinações finitas postas pelo dogmático. O cétrico, assim, com a aplicação dos tropos chega à conclusão da não verdade das determinações finitas da consciência comum, e o que lhe resta é permanecer na confiança de sua certeza, mas na não verdade destas determinações finitas. Assim, ele se conserva na pura subjetividade de sua conclusão negativa. Contudo, esta certeza alcançada pelo cétrico, ao empregar os cinco tropos de Agripa contra as determinações do entendimento, anula-se quando os emprega contra a filosofia; porque o conteúdo racional destes tropos já pertence à própria razão. No plano racional, as antinomias engendradas por estes tropos se tornam ineficazes, na medida em que

⁶⁷ Hegel na seguinte passagem mostra quão pouco estes tropos são desenvolvidos, e por essa razão não estão direcionados a filosofia: “Seu conteúdo é em parte empírico, na medida em que não afeta nada a especulação em si; tal conteúdo refere-se em parte à relação em geral ou a que tudo o que é efetivamente real está condicionado por outro e nesta medida expressa um princípio da razão” (HEGEL 2006, p. 74).

⁶⁸ Conforme também interpreta Barrère Martin em um excelente texto: “É nessa maneira simples de estabelecer antinomias, de mostrar a relatividade das coisas com um vocabulário menos elaborado, que Hegel se baseia para dizer que os cétricos mais antigos não atacam a filosofia. O senso-comum é atacado com o uso de seu próprio vocabulário” (MARTIN 2007, p. 167).

estas antinomias pertencem ao plano da reflexão finita sujeita ao princípio de não-contradição, que no plano racional é superada. Ou seja, no plano racional as antinomias são suprimidas, pois as determinações não são mais relacionadas em oposição a sua contrária, mas sim estão reunidas numa síntese racional. E com isso, quando voltados contra a filosofia, os tropos céticos de Agripa perdem toda a sua eficácia.

À luz da exposição das formas que adquirem o ceticismo antigo conforme encontradas nos tropos céticos e a forma que Hegel chama de autêntico ceticismo, passaremos a apresentar a compreensão do ceticismo moderno que Hegel apresenta a seguir no mesmo artigo de 1802. Vamos mostrar que a crítica hegeliana ao ceticismo moderno possui um escopo muito maior do que a mera crítica desta forma de ceticismo exposta no texto schulzeano. Esta crítica se encontra no primeiro plano da tentativa de Hegel de fundamentar a filosofia como ciência e torná-la imune ao desafio cético.

2.3. – Hegel e o ceticismo moderno

2.3.1. – O destino e o pecado original da filosofia à luz do ceticismo schulzeano

O objetivo de Hegel ao abordar o ceticismo moderno, e em particular o ceticismo de Schulze, é mostrar que à luz do ceticismo antigo este é completamente desprovido do verdadeiro espírito que movia o cético antigo. Este ceticismo mais recente tornou-se nas palavras de Hegel em um “*pretexto da não filosofia*” (HEGEL 2006, p. 54). Prova disso é a alegação de Schulze acerca da impossibilidade de um conhecimento filosófico seguro, por força do desacordo (*diaphonía*) em que se encontram os diversos sistemas filosóficos. Este desacordo evidenciaria para Schulze o fracasso da busca de um conhecimento filosófico autêntico, e o teria animado a compor sua crítica cética a toda a filosofia teórica, do mesmo modo que havia feito a crítica à filosofia de Kant. No que se segue apresentaremos a estratégia hegeliana de refutação deste pseudoceticismo, e mostraremos como a partir desta refutação Hegel empreende sua fundamentação da filosofia.

Hegel começa por explicar a consideração de Schulze acerca do destino que havia tomado a filosofia. Conforme Schulze se expressa, o conhecimento racional não havia encontrado um destino muito feliz pelo motivo do desacordo em que se encontravam os diversos sistemas filosóficos em estabelecer a filosofia como uma ciência segura. Com isso, Schulze chega à conclusão de que a investigação dedicada à busca de fundamentação de um conhecimento filosófico é uma finalidade inalcançável,

Da fonte subjetiva do ceticismo schulzeano a introdução nos da uma história: contém a elaboração do pensamento de que se um conhecimento que deve ser extraído da razão não pode conseguir nenhum acordo geral e duradouro, se os que o elaboram se encontram em constante contradição entre eles e cada novo intento de conferir a esse conhecimento a solidez de uma ciência fracassa, pode-se concluir com bastante segurança que a busca de tal conhecimento tem que ter em sua base um fim último inalcançável e uma ilusão comum a todos os forjadores do mesmo (HEGEL 2006, p. 54).

Segundo Hegel, por causa deste destino a que está fadada a especulação filosófica Schulze vê contido seu empenho de empregar todas as suas forças para elaborar um sistema da filosofia que fosse sólido⁶⁹, especialmente no que diz respeito ao fundamento da existência empírica das coisas, e em última instância toda filosofia especulativa encontra-se destinada ao fracasso. Schulze alega que, diante da *diaphonía*, a sua confiança na força cognitiva humana não tinha

⁶⁹ Vide Hegel 2006, p. 54.

conseguido chegar tão longe que pudesse esperar que um dia se chegasse a um acordo para estabelecer um sistema filosófico firme⁷⁰. Schulze considera então vão o esforço dos vários filósofos ao longo da história para fundamentar a filosofia. E, assim, ele determinava a impossibilidade do estabelecimento de um conhecimento filosófico. Por causa da *diaphonía* entre as filosofias o destino da filosofia seria jamais alcançar o estatuto de uma ciência segura⁷¹.

Esta opinião de Schulze, que alega o mal-fadado destino da filosofia como motivo para aceitarmos ou não um sistema filosófico como verdadeiro, para Hegel acaba por colocar o mero fato de uma filosofia tornar-se mais “universal” que uma outra, como motivo e como critério para sua escolha. Conforme afirma Hegel, acontece das mais autênticas filosofias alcançarem o destino de não serem as mais “universais”, enquanto que as más filosofias podem conseguir a fortuna de serem as mais universais, as da moda. E, desse modo, ao se buscar para aceitação de um sistema filosófico, o critério adotado por Schulze acerca do destino que possa alcançar uma filosofia, acaba por ser este critério baseado num aspecto não universal da filosofia, deste modo ao aplicar-se este critério para se aceitar ou não uma filosofia estaria incorrendo-se em um contra-senso por ser a filosofia a mais universal de todas as ciências, e isto para Hegel é um verdadeiro absurdo.

Por fim este critério adotado por Schulze para a aceitação ou não de um sistema filosófico é um ponto de vista meramente subjetivo. Na evocação do argumento cético da *diaphonía* por Schulze Hegel vê apenas a possibilidade de notar as diferenças existentes entre os sistemas filosóficos. Segundo Hegel, mesmo quando os sistemas filosóficos lutam entre si, existe uma unidade entre os seus princípios que está muito além das filosofias alcançarem um destino feliz ou infeliz⁷². Para Hegel, se não se pressupõe o fracasso da especulação, como o faz Schulze, “*não existe lugar para a modéstia e a desesperança de alcançar aquilo em que, segundo conta a visão superficial, os homens elogiáveis tinha fracassado*” (HEGEL 2006, p. 55).

Schulze, além de se valer do argumento acerca do destino da filosofia, com base no argumento cético da *diaphonía*, ele garante ter encontrado o pecado original do qual padece toda a especulação filosófica. Mas para Hegel esta alegação de Schulze, mostra o pouco caso que ele faz da filosofia. Pois para afirmar este pecado original da filosofia, Schulze leva em

⁷⁰ Idem

⁷¹ Id., *ibid.*, p. 54

⁷² Id., *ibid.*, p. 55.

consideração a modéstia de alguns em se alçar ao plano da especulação, por causa da falta de êxito que a especulação filosófica tinha alcançado⁷³. Este pecado original causa apenas o distanciamento “*do povo admirador da filosofia*” (HEGEL 2006, p. 56) da especulação, e gera dois tipos de justificação para este distanciamento: a primeira faz com que os admiradores só estejam dispostos a aceitar uma filosofia desde que esta seja estabelecida por um conselho ou colóquio filosófico como universalmente válida⁷⁴; a outra é a de que esses admiradores correm atrás de todo e qualquer sistema filosófico e tomam-no como verdadeiro para logo em seguida se darem conta de que foram enganados, refugiando-se no campo moral. É assim que Hegel, já na introdução da obra de Schulze, vê como este irá estabelecer o ponto de partida para sua crítica cética de toda a filosofia, e como esta crítica em seus fundamentos já está completamente fadada ao fracasso.

2.3.2. – *O conceito de filosofia teórica schulzeano*

Após expor o ponto de partida da obra, Hegel se dirige para o conceito que Schulze tem de filosofia teórica (em sua *Crítica da Filosofia Teórica*); e Já no começo de seu comentário Hegel vê um problema. Este consiste na divisão que Schulze estabelece na filosofia. Segundo Hegel, Schulze deixa de fora de sua crítica cética a estética e a filosofia moral, voltando-se para o que ele denomina de filosofia teórica (para Hegel: filosofia especulativa ou metafísica). A divisão estabelecida por Schulze, para Hegel, demonstra a confusão de Schulze no que diz respeito ao conceito de filosofia. Para demonstrar esta confusão, Hegel afirma que Schulze elaborou este conceito de filosofia teórica a partir da psicologia empírica,

Além disso, a essa divisão da filosofia o senhor Schulze chega através da psicologia empírica, independentemente de que exclui esta da filosofia, mas não obstante a utiliza de um modo bastante singular como fonte de divisão da filosofia (HEGEL 2006, p. 57).

Hegel observa que já nesta divisão o ceticismo de Schulze se diferencia do ceticismo antigo, pois ele mesmo estabelece sua divisão da filosofia. Diferente do que se encontra na obra de Sexto Empírico, que critica ceticamente a divisão já existente da filosofia⁷⁵.

⁷³ Id., *ibid.*, p. 56.

⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 56.

⁷⁵ Id., *ibid.*, p. 57.

A partir da divisão da filosofia estabelecida por Schulze, Hegel passa a analisar o que seria o conceito de filosofia teórica tal como a compreende Schulze, a qual a caracteriza como o inimigo que ele lança por terra⁷⁶. E Hegel assim descreve o conceito de filosofia teórica encontrado na obra de Schulze: “*é a ciência das causas supremas e mais incondicionadas de todo o condicionado, de cuja realidade efetiva temos por demais certeza*” (HEGEL 2006, p. 57). Ou seja, Schulze direciona seu ceticismo unicamente à metafísica. Segundo Hegel, Schulze considera as causas supremas que são o objeto da filosofia teórica, como algo que é contraposto à consciência, e como estando fora do âmbito da consciência⁷⁷, isto é, o conhecimento desta filosofia teórica somente é apreendido por meio da razão. E, portanto, este conhecimento racional que compõe a filosofia teórica é um conhecimento das coisas transcendentais que se encontram por trás das coisas em geral⁷⁸. Esta filosofia teórica que Schulze rejeita tem como característica conhecer as realidades transcendentais por meio de conceitos com os quais esta realidade oculta das coisas em geral acaba por se revelar, isto é, estes conceitos são as ferramentas que possui a filosofia para conhecer o que subjaz à existência empírica, ou como pontes que conduzem àquela realidade que subjaz às coisas⁷⁹. Portanto, conforme Schulze, apresenta esta forma de especulação filosófica ela seria um modo de descobrir o véu que se estende diante dela na forma da realidade comum, mostrando como as coisas são em sua natureza mais intrínseca. Schulze pretende com seu ceticismo refutar completamente esta filosofia teórica, tal como ele conceitua. Contudo, Hegel vê neste conceito da filosofia especulativa de Schulze um modo completamente equivocado de compreender a filosofia especulativa, dizendo que não existe outro modo mais tosco de caracterizar a filosofia. E o que Hegel quer mostrar é como o lado positivo deste ceticismo moderno se contrapõe e pretende substituir toda especulação metafísica.

2.3.3. – Os lados positivo e negativo do ceticismo de Schulze

Hegel mostra que além de possuir um lado negativo, o ceticismo de Schulze possui um lado positivo que se opõe a filosofia teórica. Este lado positivo do ceticismo consiste em que ele se limita a se pronunciar sobre o que está dado na consciência,

⁷⁶ Id., *ibid.*, p.57.

⁷⁷ Id., *ibid.*, p. 58.

⁷⁸ Id., *ibid.*, p. 58.

⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 58.

O lado positivo deste ceticismo consiste, portanto em que ele se descreve em geral como uma filosofia que não ultrapassa a consciência, e precisamente a existência daquilo que está dado no âmbito de nossa consciência tem certeza inegável; pois como está presente à consciência não podemos duvidar da certeza da mesma como tampouco podemos duvidar da consciência mesma; mas querer duvidar da consciência é absolutamente impossível, pois tal dúvida, como não pode ter lugar sem a consciência, se aniquila a si mesma, com o qual não seria nada; o que está dado em e com a consciência se chama fato da consciência, e consequentemente os fatos da consciência são o efetivamente real ao qual se tem de referir todas as especulações filosóficas e o que se tem de esclarecer ou fazer concebível mediante estas especulações (HEGEL 2006, pp. 58- 59).

Conforme mostra esta passagem onde Hegel cita indiretamente o texto de Schulze, o lado positivo do ceticismo moderno consiste nele tomar os fatos da consciência como a única fonte para asserções de caráter positivo. Este ceticismo de modo algum estende sua dúvida para o domínio da consciência; o que se apresenta imediatamente à consciência de modo algum pode ser colocado em questão, pois como diz Schulze, o que está dado imediatamente possui uma certeza incapaz de ser negada. Nem mesmo da própria consciência se é capaz de duvidar, na medida em que esta dúvida se dá no domínio da consciência e isso constituiria uma contradição. Tal como acontece nas *Meditações* cartesianas, quando a consciência atual e imediata do *cogito* é a única coisa que escapa ao poder do gênio maligno, também no ceticismo schulzeano a força da dúvida não alcança a consciência, que é fonte da própria dúvida.

Hegel, porém, compara este lado do ceticismo de Schulze com uma filosofia crítica vulgar que coloca o conhecimento somente no âmbito da unidade formal e atribui realidade aos fatos da consciência⁸⁰. Dado este aspecto peculiar do ceticismo moderno, Hegel coloca a seguinte questão: como o homem não se contenta em simplesmente se ater ao conjunto de percepções que estão dadas nesses fatos da consciência, e chega a criar uma ciência especulativa que queira compreender de que modo essas percepções estão ordenadas? Como o homem deseja ultrapassar seu lado animal de simplesmente recolher estas sensações e chegar à idéia de uma metafísica que põe o fundamento destas percepções num fundamento originário para poder tornar compreensível tais sensações? A única resposta que Hegel encontra na obra de Schulze a tal questão é que esta idéia de uma metafísica também é um fato da consciência, e que a metafísica não passa de uma disposição mental que impele o homem a querer conhecer os fundamentos últimos de todo o condicionado⁸¹. Mas para este

⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 59.

ceticismo moderno não é possível conhecer o ser das coisas em si mesmo por meio dos fatos da consciência. Isto é, os fatos da consciência não permitem um conhecimento da natureza real do mundo; e diante disto Hegel coloca a questão acerca do *estatuto* que teria tal conhecimento por meio dos fatos da consciência⁸². Contudo, logo em seguida, este mesmo ceticismo afirma que ao intuir as coisas, se pode as conhecer tal como existem em si mesmas independentemente de como possa atuar a faculdade de representação sobre estas intuições⁸³. Nestas duas afirmações (deste tipo de ceticismo) Hegel encontra a mais profunda contradição, como ele mesmo afirma na seguinte passagem:

Afirma-se por sua vez um conhecimento segundo o qual a existência e índole das coisas se compreendem por si mesmas e outro conhecimento segundo o qual esta existência e esta índole de modo algum se compreendem por si mesmas. Não se pode imaginar uma contradição mais completa entre o que antecede e este modo de fazer compreensível a busca de um conhecimento racional, nem um passo mais obtuso e tortuoso para a metafísica (HEGEL 2006, p. 60).

Feito isto, Hegel passa a expor o lado negativo do ceticismo schulzeano, e começa por apresentar a concepção que Schulze possui do ceticismo antigo. De início, Hegel mostra que Schulze possuía consciência da diferença do ceticismo moderno para o antigo. Conforme Hegel mostra, o ceticismo que Schulze professa em pouco concorda com o ceticismo antigo, e em certa medida Schulze é da opinião que o ceticismo moderno é superior ao antigo. Para mostrar esta superioridade do ceticismo moderno Schulze emprega um argumento muito peculiar que consiste em afirmar que aqueles que primeiro investigaram sobre alguma questão muito menos perto chegaram da verdade, que aqueles que os sucederam em suas investigações. Com este argumento Schulze pensa garantir a superioridade do seu ceticismo sobre o ceticismo dos mais antigos. Como ele mesmo afirma em seguida ao dizer que até então não se tinha compreendido o escopo do ceticismo, que só este ceticismo mais moderno pode mostrar qual a verdadeiro alcance do ceticismo⁸⁴. Esta argumentação dá o ensejo para Hegel mostrar qual é a concepção que Schulze tem do ceticismo.

Conforme Hegel expõe, de acordo com o ceticismo que Schulze advoga contra a imperfeição do ceticismo mais antigo, este novo ceticismo “*se relaciona, com efeito, a juízos peculiares da filosofia*” (HEGEL 2006, p. 60). Ou seja, somente aqueles juízos que tinham

⁸¹ Id., *ibid.*, p. 59.

⁸² Id., *ibid.*, p. 59-60.

⁸³ Id., *ibid.*, p. 60.

⁸⁴ Id., *ibid.*, p. 60.

por objetivo descortinar como era o ser em si das coisas, juízos estes pertencentes à metafísica, é que seriam objeto de investigação do ceticismo moderno. O ceticismo moderno, desta forma configurado, afirma Hegel, concorda em que todos os tipos de juízos empíricos têm uma certeza inegável, e permanece imune a ceticismo toda a ciência que esteja baseada em juízos de natureza empírica⁸⁵.

De modo que ciências como a física e a astronomia dos tempos modernos ficam imunes a esta dúvida que o ceticismo moderno erige. Permanecem sob suspeição somente os juízos que dizem respeito à natureza intrínseca das coisas, ou seja, somente os juízos *metafísicos*. Schulze se vale do próprio ceticismo antigo para fundamentar o seu ceticismo afirmando que o ceticismo antigo teve o seu avanço e começo a partir da tentativa de os antigos cétricos barrarem as pretensões dos dogmáticos⁸⁶. E afirmando ainda que os cétricos antigos concordavam com a existência de um conhecimento de natureza perceptiva que dava conta da existência das propriedades das coisas percebidas, para que eles pudessem agir de modo racional no que dizia respeito à condução de sua vida cotidiana. Mas Hegel defende que o uso deste argumento por Schulze para mostrar a superioridade do ceticismo moderno não se sustenta à luz do ceticismo antigo. Como mostramos na seção anterior, o ceticismo antigo de nenhum modo dava assentimento objetivo às sensações, mas, antes, pelo contrário: o ceticismo antigo colocava em xeque qualquer objetividade para as asserções que tomassem como fundamento as percepções. O ceticismo antigo estendia sua investigação, conforme Hegel, tanto à percepção quanto a filosofia; e o ceticismo mais primitivo que Hegel atribui a Pirro se estendia pelo menos à experiência⁸⁷. Exposto este lado negativo do ceticismo moderno, Hegel passa a sua exposição de seus argumentos a favor da superioridade do ceticismo antigo tendo como escopo refutar este ceticismo moderno.

2.3.4. – A superioridade do ceticismo antigo e a refutação do ceticismo moderno

Com a exposição do ceticismo moderno fica mais ou menos delineada a posição de Hegel sobre a inferioridade filosófica deste se comparado ao ceticismo antigo; e são os argumentos empregados por Hegel para demonstrar esta superioridade, e conseqüentemente, a sua refutação, que em seguida apresentaremos.

⁸⁵ Id., *ibid.*, p. 61.

⁸⁶ Id., *ibid.*, p.61.

⁸⁷ Id., *ibid.*, p. 61.

Para Hegel a principal diferença e o que marca a superioridade do ceticismo antigo sobre o moderno, é o significado dado aos fenômenos (ou “os fatos da consciência” na linguagem de Schulze) pelo o ceticismo antigo. O cético antigo, como fica claro no texto das *Hipotiposes*, tinha como critério para se conduzir na vida o fenômeno, ou aquilo que o afetasse involuntariamente. Mas este critério não possuía valor de verdade. O cético antigo não afirmava nada de positivo quando dizia que algo lhe aparecia desta ou daquela forma. Este *aparecer* não possuía nenhum estatuto ontológico, e por isso mesmo o cético empregava o termo *aparecer* ao invés de *ser*. Já o ceticismo moderno tomava as sensações, ou como Schulze nomeia, os fatos da consciência, como o único critério para se estabelecer um discurso filosófico sobre as coisas⁸⁸. Ou seja, para o ceticismo moderno, a segurança do seu ponto de vista se encontra na certeza que ele deposita naquilo que imediatamente está situado na sua consciência empírica. Portanto é neste ponto que se concentra a principal diferença entre o ceticismo moderno e o ceticismo antigo. Assim, este significado dado pelos cétricos antigos aos fenômenos é a principal característica que demonstra a superioridade do ceticismo antigo quando comparado ao ceticismo moderno na interpretação apresentada por Hegel, como fica claro na seguinte passagem:

Desta consideração dos distintos aspectos do ceticismo antigo resulta, pois para dizê-lo brevemente, a diferença e a essência do ceticismo mais moderno. A este falta, para começar, o aspecto mais nobre do ceticismo, a orientação contra o dogmatismo da consciência comum, que se encontra nas três modificações indicadas, a saber: seja uno com a filosofia e é somente seu lado negativo; ou que esteja separado dela, mas não dirigido contra ela, ou que esteja dirigido contra ela. Para este ceticismo mais recente, a consciência comum com todo o seu âmbito de infinitos fatos da consciência tem melhor uma certeza inegável; um raciocínio sobre estes fatos da consciência, refletir e classificar os mesmos constitui para ele a tarefa da razão, [e] proporciona, como ciência deste ceticismo, por uma parte uma psicologia empírica; [mas] por outra parte, mediante o pensar analítico aplicado aos fatos, muitas outras ciências, elevadas acima de toda dúvida racional (HEGEL 2006, p. 81).

Assim sendo, o ceticismo moderno possui uma natureza diferente daquela do ceticismo antigo, na medida em que toma como certos os fatos da consciência, e os torna o critério da verdade. Mas, Para Hegel, este ceticismo que põe a verdade nos fatos da consciência não possui o lado mais nobre do ceticismo antigo, que é o de estar voltado contra as determinações finitas da consciência comum. Ou melhor, como ele diz, “*o que se volta contra o conhecer limitado, contra o saber finito*” (HEGEL 2006, p. 82). O ceticismo moderno, pelo contrário, transforma essas determinações em um saber seguro. É então que Hegel coloca a

⁸⁸ Vide Forster 1989, pp. 13-15.

seguinte questão: o que resta do autêntico ceticismo neste ceticismo moderno que põe toda sua confiança nos fatos da consciência? Ele responde dizendo que nada resta senão colocar o conhecimento finito do entendimento como se fosse o conhecimento absoluto. Tornar o conhecimento racional do absoluto em mera reflexão, o conhecimento do absoluto em conhecimento finito⁸⁹. Neste ceticismo, Hegel constata que seu princípio básico consiste na cisão entre o pensamento e o ser,

Esta separação do racional, no qual pensar e ser são unos, nos opostos pensar e ser, e a fixação absoluta desta oposição, portanto do entendimento absolutizado, constitui o fundamento infinitamente repetido e aplicado por todas as partes deste ceticismo dogmático (HEGEL 2006, p. 82).

Deste modo, o ceticismo moderno converte-se em um dogmatismo do senso comum⁹⁰ na medida em que estabelece como verdadeiros os fatos da consciência. Ou seja, comparado com o ceticismo antigo, este ceticismo moderno não passa de um pseudoceticismo que de nada duvida.

Um outro aspecto que mostra a superioridade do ceticismo antigo sobre o moderno é o método que o ceticismo antigo possui para estabelecer a suspensão do juízo. Este é o método da *equípólencia*⁹¹ conforme assinala Hegel: “o princípio do ceticismo reside, pois na tese de

⁸⁹ Id., *ibid.*, p. 82.

⁹⁰ A seguinte passagem ilustra esta opinião de Hegel do que ele chama a degeneração do ceticismo em dogmatismo: “A mudança do ceticismo contra a mesma (*a filosofia*, grifo nosso), assim como o desta em dogmatismo, mostra como tem mantido o mesmo passo com a degeneração comum da filosofia e do mundo em geral, até que finalmente, nos últimos tempos, se tem fundido tanto no dogmatismo que para ambos hoje em dia os fatos da consciência têm uma certeza inegável e para eles dois a verdade reside na temporalidade, de modo que os extremos se tocam nestes tempos felizes de novo se tem alcançado por sua parte a grande meta de que dogmatismo e ceticismo coincidem um com o outro por baixo e ambos estendem a mão mais amistosa e fraterna” (HEGEL 2006, p. 72).

⁹¹ O papel do método de *equípólencia* do ceticismo antigo é amplamente explorado pelo estudo de Michael N. Forster, *Hegel and Skepticism*, onde encontramos a seguinte passagem que mostra a importância do método da *equípólencia* para Hegel: “Na visão de Hegel – e, eu penso também de fato – o grande mérito do ceticismo antigo encontra-se na sua posse de um método geral: o método de pôr em oposição proposições de igual força ou argumentos em ambos os lados de qualquer questão que surja e desse modo produzindo igual equilíbrio de justificação em ambos os lados da questão” (FORSTER 1989, p. 10). (In Hegel’s view – and, I think, also in fact – the great merit of ancient skepticism lies in its possession of a general method: the method of setting into opposition equally strong propositions or arguments on both sides of any issue which arises and thereby producing an equal balance of justification on both sides of the issue). Segundo nossa opinião, Forster dá demasiada importância ao método da *equípólencia*. Importância esta que não se coaduna com a interpretação do ceticismo antigo apresentada por Hegel no artigo do *Jornal Crítico*, nem com as *Lições sobre a História da Filosofia*. Dado que em ambos os textos, Hegel apenas menciona o método da *equípólencia*, sem se deter muito no tema como faz, por exemplo, sobre o significado dos fatos da consciência tanto no ceticismo antigo, quanto no moderno ou no caso dos tropos céticos. Contudo, vemos que o valor do texto de Forster é mostrar que no que se refere ao método, o ceticismo antigo realmente é mais consistente do que o ceticismo moderno, e embora Hegel não se detenha tanto no tema, as suas indicações mostram que o método da *equípólencia* torna o ceticismo moderno inferior ao antigo.

que a cada fundamento se contrapõe outro fundamento igual” (HEGEL 1977, p. 433). O ceticismo antigo possuía como procedimento para se alcançar a *ataraxía* o emprego do método de opor a cada argumento um outro de igual peso, para mostrar que ambos os argumentos possuíam igual probabilidade de serem verdadeiros. Diante da impossibilidade de decidir acerca de um ou outro argumento, os céticos suspendiam o juízo. E esta suspensão do juízo possui, para Hegel, o caráter de uma negatividade que faz com que o cético se retraia para sua subjetividade. O cético permanece deste modo na segurança de sua certeza do não saber, visto que não é possível estabelecer a verdade de qualquer dos lados da questão posta. Já o cético moderno ao se deparar com qualquer questão, oscila entre esta ou aquela posição, mas, ao final, com base no que lhe fornece a sua consciência empírica, chega a um veredicto e estabelece um ponto de vista positivo. Conforme mostra Hegel, o cético antigo em nada concordaria com esta posição do ceticismo moderno de assumir os fatos da consciência como verdadeiros.

Hegel é inteiramente consciente da precariedade do ponto de vista do ceticismo moderno, e de que este ceticismo que, mais se assemelha ao dogmatismo que pretende superar, pode facilmente ser refutado pelos próprios argumentos que o cético antigo emprega. Pois como o ceticismo moderno se vale da finitude dos fatos da consciência para fundamentar suas asserções, e o ceticismo antigo se volta contra todo o saber finito a partir do conteúdo dos tropos céticos, então o ceticismo moderno não consegue ficar imune aos ataques destes tropos. O ceticismo antigo não pode bem ser refutado mediante o emprego do método da equípolência. Pois a cada afirmação posta por este ceticismo moderno se pode contrapor uma outra que possua a mesma força persuasiva que a primeira, e diante da impossibilidade de se decidir entre uma e outra se suspende o juízo.

Portanto, pelo fato de o ceticismo moderno ter como verdadeiros os fatos da consciência, este torna-se inferior ao ceticismo antigo, que por meio de seu método da equípolência e seus tropos colocava em suspeição toda e qualquer afirmação positiva acerca da realidade objetiva dos sentidos,

Mas quanto a que os céticos qualificaram toda percepção como mera aparência em lugar de atribuir a ela uma certeza inegável e consideraram que se tem que afirmar igualmente o contrário do que se tem afirmado de um objeto segundo sua aparência; que se tem de dizer igualmente que o mel é tão amargo quanto doce (...) por esta razão, os céticos atacaram esta doutrina dos dogmáticos sobre a certeza do conhecimento sensível e negaram que mediante o objeto da sensação possibilite conhecer com segurança algo do que deva encontrar-se deste objeto como coisa verdadeira e propriamente subsistente para si (HEGEL 2006, p. 62).

Feita esta apresentação do ceticismo tal como Hegel o compreende no artigo do *Jornal Crítico*, passaremos a expor em seguida o papel que o ceticismo possui na filosofia de Hegel. No que se segue mostraremos como a negatividade inerente ao ceticismo serve como o ponto de partida para a superação das filosofias da subjetividade, e o começo da verdadeira filosofia como Hegel a compreende.

CAPÍTULO 3: O LUGAR DO CÉTICISMO NA FILOSOFIA DE HEGEL

3.1 – A negatividade cética como superação da subjetividade moderna

A modernidade filosófica, segundo Hegel é marcada por ser um tempo em que predominam as oposições; oposições que provocam uma situação de precariedade na filosofia que a deixa separada do conhecimento absoluto, acabando por suscitar a sua própria necessidade,

A cisão é a fonte do estado de necessidade da filosofia e, enquanto formação cultural da época, o aspecto não livre, o aspecto dado da figura. Na formação cultural tem-se isolado do absoluto aquilo que é aparição fenomênica do absoluto, e se tem fixado a si mesmo como coisa independente (...) Quando a potência de unificação desapareceu da vida dos homens e as oposições perderam sua viva referência mútua e interação e ganharam independência, então surge o estado de necessidade da filosofia (HEGEL 1989, pp. 12-14).

Ou seja, diante do estado em que se encontrava a filosofia, Hegel se vê obrigado a repensar a própria filosofia tendo em vista a superação das oposições, na medida em que as filosofias do seu tempo ao tentarem estabelecer um sistema da filosofia que pudesse abarcar todo o conhecimento filosófico falharam. E falharam por serem filosofias do entendimento, e conforme afirma Hegel, no âmbito do entendimento jamais se alcançaria o conhecimento do absoluto, dado que o entendimento se constitui como uma faculdade que só tem a “a força do limitar” (HEGEL 1989, p.12) e de estabelecer as oposições⁹². E o objetivo de Hegel em seus escritos de Iena é passar a limpo esta modernidade filosófica, e especialmente resolver o problema das oposições. Dado que a filosofia somente poderia se estabelecer como a ciência do absoluto, para Hegel, no exato momento em que a cisão desaparecesse do seio da filosofia.

⁹² Como diz Franck Fischbach ao comentar como o entendimento é a fonte da cisão da filosofia do Idealismo Alemão: “A cisão, isto é a fixação de opostos, seu isolamento cada um por si em indiferença recíproca, é o fato do *entendimento* (der Verstand). O entendimento é segundo Hegel, ‘a força que limita’ (die Kraft des Beschränkens): ele é propriamente a potencia que finitiza e somente consegue pensar o infinito como o que reconduz e reproduz o finito indefinidamente, como o finito enquanto que não tem fim, como o ‘sem fim do finito’. Mas, assim concebidos, o infinito e o finito são opostos que, do fato mesmo de seu isolamento recíproco, tornam-se todos dois realidades finitas; um infinito que tem o finito fora dele é, com efeito, um infinito condicionado pelo finito e, portanto torna-se finito para ele: ‘os termos postos são eles mesmos termos opostos e, portanto finitos’. Dito de outro modo, o entendimento não pode nada colocar sem logo dever lhe opor outra coisa, e é porque tudo o que ele coloca é posto como finito e condicionado” (FISCHBACH 1999, pp. 113-114). (La scission, c’est-à-dire la fixation des opposés, leur isolement chacun pour soi em idifférence réciproque, est le fait de *l’entendement* (der Verstand). L’entendement est, selon Hegel, ‘la force qui limite’ (die Kraft des Beschränkens): il est proprement la puissance qui finitise et ne parvient à penser l’infini que comme ce qui reconduit et reproduit le fini indéfiniment, comme le fini em tant qu’il n’a pas de fin, comme le ‘sans fin du fini’. Mais, ainsi conçus, l’infini et le fini sont des opposés qui, du fait même de leur isolement réciproque, deviennent tous les deux des réalités finies; un infini qui a le fini hors de lui est em effet un infini conditionné par le fini et donc rendu fini par lui: ‘les termes posés sont en eux-mêmes des termes opposés et donc finis’. Autrement dit, l’entendement ne peut rien poser sans aussitôt devoir lui opposer autre chose, et c’est pourquoi tout ce qu’il pose est posé comme fini et conditionné).

Um dos principais motivos, vislumbrado por Hegel na filosofia, do qual decorrem as oposições plasmadas na filosofia do seu tempo, e particularmente no idealismo kantiano e pós-kantiano, é o seu pressuposto “cético”, pressuposto este que o leva a caracterizar a filosofia crítica como uma forma imperfeita de ceticismo⁹³. Hegel mostra este pressuposto cético no texto *Sobre a Relação do Ceticismo com a Filosofia* ao declarar que existe uma posição fundamental que é o princípio compartilhado tanto pelo idealismo de Kant e dos pós-kantianos, quanto pelo ceticismo moderno:

Esta separação do racional, no qual pensar e ser são unos, nos opostos pensar e ser, e a fixação absoluta desta oposição, portanto do entendimento absolutizado, constitui o fundamento infinitamente repetido e aplicado por todas as partes deste ceticismo dogmático (...) mas o mérito desta oposição considerada em relação com o ceticismo mais recente se desvanece por completo, pois o descobrimento desta oposição é, em si, além do mais, mais antigo que aquele; tampouco o mérito de haver aproximado essa oposição à formação cultural da época moderna, pois é conhecido que a filosofia kantiana é a que, desde o ponto de vista limitado sob o qual é idealismo – em sua dedução das categorias – supera esta oposição, mas por outra parte é bastante inconseqüente para convertê-la no supremo princípio da especulação (HEGEL 2006, pp. 82-83).

Ou seja, a distinção fundamental entre pensamento e realidade que se encontra na base do ceticismo moderno e no idealismo kantiano e pós-kantiano é em última instância o que,

⁹³ Quanto ao pressuposto cético já o havíamos indicado ao mostrar, quando tratamos no capítulo anterior das objeções de Jacobi a filosofia de Kant, que o conceito de coisa em si conduz a uma conseqüência cética quanto ao conhecimento absoluto em filosofia. Como dissemos o princípio básico de todo o idealismo kantiano é dado na tese de que só podemos conhecer fenômenos e nada mais que fenômenos. Portanto, todo o conhecimento é relativo a representações que são em última instância subjetivas. Para garantir a objetividade deste conhecimento Kant postula que os fenômenos têm sua origem nas coisas em si incognoscíveis; postulação que por sua vez inviabiliza o projeto crítico (como já mostramos também anteriormente através das críticas de Schulze). O que sobra então para o idealismo kantiano é a simples certeza da subjetividade, ou seja, sobra-lhe apenas defender a tese do solipsismo, e isto cria uma situação que vai redundar num ceticismo acerca da objetividade do conhecimento, especialmente do conhecimento filosófico. E este resultado está assentado no pressuposto cético do sistema kantiano que é a separação entre as categorias do pensamento e o objeto ao qual o pensamento se refere; resumindo, a distinção entre ser e pensar. Quanto a Hegel caracterizar a filosofia crítica como uma forma imperfeita de ceticismo, ele o faz por ocasião da defesa de suas doze teses para habilitação docente em Iena. Esta avaliação da filosofia crítica se dá mais especificamente na sua sétima tese, como apresenta H. S. Harris: “Em 27 de Agosto de 1801 – i.e. logo após, ou logo antes, a ‘introdução’ para o Jornal Crítico ser esboçada – Hegel defende doze teses numa disputa formal através da qual ele ganha o direito de dar aula. Entre elas há três relevantes para o ‘ceticismo’ de Kant. A sexta define a filosofia especulativa assim: ‘Uma idéia é uma síntese do finito e o infinito, e toda filosofia esta nas idéias’. A sétima estabelece uma conclusão sobre a filosofia kantiana: ‘À filosofia crítica faltam idéias, e é uma forma imperfeita de ceticismo’” (HARRIS 2000, p. 256). (“On August 27, 1801 – i.e., shortly after, or shortly before, the ‘introduction’ for the Ctitical Journal was drafted – Hegel defended twelve theses at a formal Disputation through which he won the right to give lectures. Among them there are three that are relevant to Kant’s ‘skepticism’. The sixth defined speculative philosophy thus: ‘An idea is a synthesis of the infinite and the finite, and all philosophy is in ideas’. The seventh drew a conclusion about the kantian skepticism. ‘The critical philosophy lacks ideas, and is an imperfect form of skepticism’”).

segundo Hegel, joga a filosofia para o campo das oposições⁹⁴. Este mesmo princípio, que por seu turno é o pressuposto tanto do ceticismo moderno quanto do idealismo kantiano e pós-kantiano, conduz a filosofia moderna a ter somente na subjetividade⁹⁵ o seu terreno seguro e critério para o conhecimento, dado que este pressuposto cético nega qualquer possibilidade de que se estabeleça um conhecimento seguro do que as coisas sejam nelas mesmas⁹⁶.

Este pressuposto fundamental da diferença entre pensamento e realidade, Hegel já encontra a sua gênese na filosofia cartesiana⁹⁷. Contudo com o Idealismo Alemão esta cisão é levada à sua perfeição, na medida em que esta filosofia radicaliza a posição de autonomia da subjetividade frente à objetividade que se apresenta a ela, dado que o sujeito nesta filosofia se torna o absoluto fundamento, como diz Hegel na seguinte passagem:

⁹⁴ A crítica de Hegel a este princípio compartilhado tanto pelo kantismo, quanto pelo ceticismo moderno está fundamentada no pressuposto básico de todo o sistema de Hegel, que é a unidade entre pensamento e ser, como ele mesmo expressa na passagem acima citada. Quanto a este pressuposto e as conseqüências dele para a filosofia hegeliana, veja-se estudo de Bonaccini, que ao comentar como seria o verdadeiro começo da filosofia para Hegel mostra que este pressuposto é fundamental para a filosofia de Hegel: “Hegel fala de um ‘começo absoluto’ que é na verdade um fundamento absoluto, ou quer sê-lo. Mas este princípio lógico-ontológico que é fundamento para a *Ciência da Lógica* e para o próprio real significa a aceitação do monismo ontológico e a recusa do princípio de não-contradição. Hegel procura não mais um princípio formal, mas, uma *atividade* primordial que possibilite tanto a forma como o conteúdo, tanto o ser como o pensar, tanto o sujeito quanto o objeto – influência do conceito fichteano da imaginação produtiva? –; a atividade do Sujeito Absoluto. Esta nova concepção da lógica e do fundamento já é o próprio método especulativo. Já não parte do contingente: parte do próprio pensar na medida em que é absoluto, isto é, capaz de dar-se forma e conteúdo, capaz de pôr-se no fundamento de tudo que pensamos e conhecemos, de tudo que é” (BONACCINI 2000, p. 109). Ou seja, Hegel assume a postura ontológica que tem na unidade ser e pensamento o fundamento último do seu sistema.

⁹⁵ Como em Kant, o princípio da unidade necessária da apercepção (ver CRP, §§ 16-17); ou como em Fichte a figura do eu absoluto (Eu = Eu), (ver HEGEL 1989, p. 38 ss.).

⁹⁶ Vale salientar aqui que o ponto de partida de Kant é o resultado do ceticismo de Hume, como mostramos anteriormente. Portanto por partir do próprio ceticismo moderno e aceitar suas premissas, é que Kant, e consequentemente aqueles que abraçaram sua filosofia, reduzem todo o fundamento da filosofia aos estados subjetivos, visto que o que está dado na consciência empírica é o único conhecimento seguro, conforme estabelece esta filosofia.

⁹⁷ Quanto à origem do problema da cisão ser diagnosticada por Hegel na filosofia cartesiana veja-se a seguinte passagem do escrito da diferença: “A cisão é climática, isto é, cai para o noroeste [a França cartesiana] na forma de reflexão fixada, como um mundo de essência pensada e pensante oposto a um mundo de realidade” (HEGEL, 1989, p. 14). Conforme também o seguinte comentário de Marcuse: “É, com efeito, Descartes, que para Hegel ‘exprimindo sob uma forma filosófica (...) o dualismo que se propaga universalmente’ fez esse uma verdade. É necessário, portanto voltar atrás, deste lado dos princípios do cartesianismo” (MARCUSE 1991, p. 27). (“C’est en effet Descartes qui, pour Hegel, ‘en exprimant sous une forme philosophique (...) le dualisme qui se répand universellement’ a fait de celui-ci une vérité. Il faut donc revenir en arrière, en deça des principes du cartésianisme”). Portanto, o problema posto pelas filosofias da subjetividade Hegel – a nosso ver corretamente – constata a sua origem já na tentativa de Descartes superar o desafio do ceticismo ao estabelecer como ponto de apoio seguro da filosofia o famoso *cogito ergo sum*, estabelecendo assim a cisão fundamental entre uma *res extensa* e uma *res cogitans*, uma esfera do pensamento e uma do mundo empírico, que acaba por se estabelecer como a cisão central da filosofia moderna. Decorrendo deste dualismo que a subjetividade cartesiana passa a certo modo a funcionar como critério último para o conhecimento.

O princípio subjetivo comum destas filosofias não é uma forma limitada do espírito em um pequeno período de tempo ou em uma quantidade determinada. Por outra parte, a poderosa forma do espírito que constitui seu princípio sem dúvida adquiriu nelas a plenitude de sua consciência e de sua cultura filosófica, e exige ser completamente expressada para o conhecimento (...) sua única tendência claramente manifesta e o princípio que oferecem é elevar-se sobre o subjetivo e reivindicar o caráter absoluto e a independência da razão frente à realidade comum (HEGEL 2000, pp. 54-55, 60).

A passagem acima, onde Hegel faz referência às filosofias da subjetividade⁹⁸ em sua forma mais completa nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte contida no escrito *Fé e Saber*, mostra que a filosofia do Idealismo Alemão por possuir na sua base o pressuposto da distinção entre pensamento e ser, eleva a subjetividade a fundamento último de sua filosofia, tal como o faz o ceticismo moderno. E em decorrência deste fundamento subjetivo estas filosofias permanecem na contraposição entre a infinitude do conceito (a saber, do Espírito) e a finitude do empírico (da natureza), como mostra Hegel nesta outra passagem:

A por Kant denominada crítica das faculdades de conhecer, o não ultrapassar a consciência e que ela não possa transcender-se para Fichte, e em Jacobi o não empreender nada impossível para a razão, não significa outra coisa que reduzir a razão à forma da finitude absolutamente limitada, e não esquecer o absoluto do sujeito em todo o conhecimento racional, e converter a limitação em lei eterna, tanto em si como para a filosofia. Não há nestas filosofias então outra coisa que a elevação da cultura da reflexão a sistema, uma cultura do entendimento comum, que se eleva a si mesma ao pensamento de algo em geral, mas que toma o absoluto conceito, na medida em que permanece como entendimento comum, por pensamento absoluto, e mantém separados a intuição do eterno e o conceito infinito, seja porque renuncia a essa intuição em geral e se atém ao conceito e à experiência, seja porque possui ambos, mas não os reúne e não pode acolher sua intuição no conceito, nem anular do mesmo modo conceito e empiria (HEGEL 2000, p. 61).

Como mostra a passagem citada, as filosofias da subjetividade, por elevarem a subjetividade como seu supremo fundamento permanecem na oposição entre a realidade externa e o mundo inteligível dos conceitos. Não sendo, desse modo, possível realizar a unificação dos dois

⁹⁸ O termo “filosofia subjetiva” que aqui empregamos é retirado da própria terminologia hegeliana. É contra esta filosofia que Hegel escreve a maior parte dos escritos ditos de Juventude, como é o caso dos textos de *Fé e Saber* e o escrito da *Diferença entre o Sistema de Filosofia de Fichte e Schelling*, bem como segundo nossa hipótese o texto sobre a *Relação do Ceticismo com a Filosofia*. Apesar de o texto da relação ter como objetivo principal tratar do ceticismo, vemos nele como pano de fundo as críticas de Hegel às limitações das filosofias da subjetividade e a consequência cética das oposições em que estão mergulhadas estas filosofias como desejamos apresentar a seguir.

mundos na medida em que tudo que a reflexão do entendimento⁹⁹ produz são abstrações que estão contrapostas umas as outras. Isto é, no nível do entendimento somente são erigidas determinações a partir de uma igualdade que exclui de si a desigualdade entre forma e conteúdo, ou melhor, as proposições do entendimento não conseguem se elevar ao plano do absoluto na medida em que elas excluem a identidade racional entre forma e conteúdo¹⁰⁰, visto que o princípio de identidade que fundamenta o entendimento é formal. Ou seja, a lógica que rege o entendimento é uma lógica que se fundamenta no princípio de contradição, e deste modo não abarca a contradição que é inerente ao conteúdo racional concreto do real, como mostra Hegel na seguinte passagem:

O chamado princípio de contradição é, pois para a razão tão pouco próximo, inclusive da verdade formal que, pelo contrário toda proposição da razão tem que conter uma violação do mesmo com respeito aos conceitos contidos nela; que uma proposição seja meramente formal, significa para a razão que está posta unicamente para si, sem afirmar igualmente a que a contrapõe contraditoriamente, e precisamente por isso é falsa (HEGEL 2006, p. 66).

Portanto, para Hegel esta filosofia subjetiva, que se fundamenta nas determinações do entendimento, pode ser refutada na medida em que as determinações do entendimento sempre são condicionadas por outras contrapostas a ela, e deste modo o caráter absoluto aspirado por esta determinação é aniquilado por sua determinação oposta. Assim, é neste âmbito da superação deste fundamento formal das oposições das filosofias da subjetividade que Hegel insere a sua compreensão do ceticismo como a negatividade inerente a toda filosofia que destrói as determinações finitas do entendimento, como veremos a seguir.

⁹⁹ A reflexão para Hegel é a forma mesma que a filosofia deve assumir. Contudo o que ele rejeita é a forma da reflexão que o entendimento realiza. A reflexão que o entendimento empreende é completamente apartada do absoluto, e por isso seu resultado é a oposição entre o infinito e o finito. Somente a reflexão que tem como seu horizonte o absoluto pode verdadeiramente superar o âmbito das oposições estabelecidas pelo entendimento, isto é, somente a reflexão enquanto razão supera o ponto de vista das contraposições do entendimento, como diz Hegel na seguinte passagem no texto da *Diferença*: “A reflexão isolada, como pôr de contrapostos, seria um assumir o absoluto, é a faculdade do ser e da limitação; mas a reflexão, enquanto razão tem referência ao absoluto, e somente é razão através de dita referência; a reflexão, nesta medida, aniquila a si mesma, e também a todo o ser e a todo o limitado, enquanto o refere ao absoluto; mas, por sua vez, mediante sua referência ao absoluto, tem consistência” (HEGEL 1989, p. 17).

¹⁰⁰ Como mostra Juan Bonaccini ao comentar como Hegel concebe a operação do entendimento que gera a cisão: “O problema todo está na separação que o entendimento opera ao buscar sua essência *fora* de si. Não se trata de que categorias sejam as formas lógicas ou funções lógicas universais dos objetos que podem ser dados. Isto para Hegel é uma ilusão. O entendimento representa-se sua ‘exterioridade’ existindo em-si e por-si. A exterioridade provém segundo Hegel do fato de que categorias puras aparecem no cotidiano segundo uma sorte de ‘lógica natural’, um processo inconsciente mediante o qual o real é apreendido *nas* categorias, mas entremeadado de *representações* sensíveis; quase como se as formas do pensamento ‘abraçassem’ coisas extrínsecas mediante a linguagem” (BONACCINI 2000, p. 129).

Quando Hegel escreve o artigo do *Jornal Crítico*, sem dúvida alguma é do ceticismo moderno que Hegel está tratando. Contudo, o pano de fundo da suas críticas é a relação da sua filosofia com as filosofias da subjetividade¹⁰¹, ou melhor, Hegel tinha em mente também criticar o ponto de vista destas filosofias que estão assentadas, como já assinalamos acima, no mesmo fundamento que o ceticismo moderno. Visto que tais filosofias se refugiam para o âmbito da subjetividade, e somente o conteúdo desta subjetividade possui estatuto de saber absoluto para elas, transformando todo conhecimento racional em um mero saber subjetivo, Hegel questiona o estatuto do ceticismo moderno e de tais filosofias como mostra a seguinte passagem:

A esta filosofia, que põe a certeza indubitável nos fatos da consciência e que exatamente igual ao kantismo mais vulgar limita todo conhecimento racional à unidade formal que tem que atribuir a estes fatos, não se lhe poderia colocar a questão de como concebe que o homem não se contente com esta certeza inegável que encontra na percepção permanente e fixa dos objetos, e como a partir desse modo perceber quer compreender, além disso, aquela ordem das percepções. Como é que o homem chega a ultrapassar a bestialidade de tal existência que, para falar segundo o senhor Schulze, consiste em perceber o ser real das coisas e chega a ter uma idéia do que o senhor Schulze chama metafísica, a idéia de uma fundamentação desse ser real ou de uma derivação deste ser real e de tudo o que pertence a ele a partir de um fundamento originário para fazê-lo compreensível? (HEGEL 2006, p. 59).

Para Hegel, este ceticismo moderno e a filosofia da subjetividade, ao tomarem os fatos da consciência como indubitáveis permanecem no campo do conhecimento empírico e tornam este conhecimento meramente subjetivo no único conhecimento racional. Portanto, a metafísica em sentido estrito, como a ciência racional capaz de desvelar o fundamento último da realidade, para o ceticismo e para as filosofias da subjetividade está mais além de todas as capacidades cognitivas humanas.

Ora vimos que ao mostrar a superioridade do ceticismo antigo sobre o moderno, Hegel destacava duas características fundamentais do ceticismo antigo que torna as pretensões do ceticismo moderno e, conseqüentemente, (podemos dizer agora) das filosofias da subjetividade, destituídas de qualquer objetividade: primeiro é o significado atribuído pelo

¹⁰¹ Como H. S. Harris mostra no texto em que ele comenta o texto de Hegel *Relação do Ceticismo com a Filosofia* e o papel que ela possui no seu sistema: “A questão sobre o ceticismo era para Hegel o concreto, e real problema da relação entre filosofia crítica (Kant) e filosofia especulativa (Schelling e ele mesmo). E este problema (concreto e real como era) era um problema estritamente conceitual” (HARRIS, 2000, p. 258). (“The question about skepticism was for Hegel the very concrete, actual problem of the relation between critical philosophy (Kant) and speculative philosophy (Schelling and himself). And this problem (concrete and actual as it was) was a strictly conceptual one”).

cético antigo aos estados subjetivos; e segundo o método empregado pelo cético antigo: o método da equípolência. No que diz respeito ao significado dos estados mentais para o ceticismo antigo, como foi mencionado, Hegel afirma que o cético antigo nega qualquer objetividade para estes estados mentais, estados mentais estes que o cético moderno e a filosofia da subjetividade consideram como o único conhecimento possível, como mostra Hegel na seguinte passagem das *Lições*:

Este [*Schulze*] e outros autores tomam como base de sua concepção a crença de que se deve ter por verdade o ser sensível, o que a consciência sensível nos entrega, duvidando ao contrário de tudo mais. O que opinamos é o último, os fatos da consciência. Os cétricos antigos afirmavam sem dúvida que era necessário ater-se a isto como pauta, mas jamais lhes ocorreu afirmá-los como algo verdadeiro (...) os cétricos reconheciam o ser sensível, pelo menos como fenômeno suficientemente real para ajustar-se a ele na prática da vida, ainda que não o reputasse como verdade (HEGEL 1955, p. 423, 428).

Para o cético antigo aquilo que o afeta involuntariamente servia-lhe apenas para que ele pudesse se conduzir na vida cotidiana, sem, contudo atribuir a estes fatos qualquer pretensão de verdade. Hegel mostra isso ao descrever o caráter do ceticismo com relação aos conteúdos subjetivos:

O ceticismo tinha seu lado positivo *unicamente* no caráter, não se propunha como uma heresia ou uma escola, senão, como se indicou antes, como uma *agogé*, uma educação para um modo de vida, uma formação, cuja subjetividade somente podia ser objetiva na medida em que os cétricos se serviam das mesmas armas contra o objetivo e contra a dependência deles (HEGEL 2006, p. 75).

Para Hegel o cético antigo apresentava, a partir deste modo de encarar os estados subjetivos, uma completa negação da objetividade atribuída pelo ceticismo moderno, e pelas filosofias da subjetividade às determinações que o entendimento erigia como verdade. Esta posição do ceticismo antigo de negar a objetividade dos estados mentais fica mais evidente quando o cético antigo se utiliza do seu método de equípolência. Ao empregar o método da equípolência, o cético antigo mostra que para cada proposição estabelecida como verdade pelo entendimento a sua proposição oposta se apresenta como passível de ser verdadeira. Ou seja, para qualquer determinação que é posta pelo entendimento se pode opor uma outra que lhe seja oposta, deste modo anulando a sua pretensão de verdade. O método de equípolência do ceticismo antigo, segundo Hegel, traz à luz a parcialidade das determinações postas pelo entendimento, na medida em que se pode opor a cada determinação posta pelo entendimento

uma outra que se contrapõe a primeira, tendo por resultado final a suspensão da pretensa verdade afirmada. E deste modo o fundamento subjetivo tanto da filosofia subjetiva, quanto do ceticismo moderno é colocado em questão, na medida em que se vê que este fundamento fica a mercê dos ataques do método do ceticismo antigo. Ou seja, a negatividade presente no ceticismo antigo acaba por minar os fundamentos deste ceticismo moderno e das filosofias da subjetividade¹⁰². O que o método da equípólencia e o significado dos fatos da consciência para o cético antigo mostram para Hegel, é a relatividade deste conhecimento subjetivo que se pretende absoluto nas filosofias da subjetividade, conhecimento o qual o ceticismo antigo nega ter toda e qualquer pretensão de verdade, na medida em que a negatividade inerente ao ceticismo mostra a unilateralidade das determinações do entendimento¹⁰³. Segundo Hegel, diferentemente do cético moderno ou da filosofia da subjetividade que duvida do conhecimento que esteja fora do âmbito da subjetividade, o cético antigo se depara com a simples certeza do não saber, como mostra Hegel na seguinte passagem:

O ceticismo antigo, ao contrario, não duvida, senão que está certo da inexistência da verdade, sendo indiferente tanto a um quanto a outro; não vagueia extraviado daqui para lá com pensamentos que deixam aberta a possibilidade de que sejam falsos, senão que prova com toda certeza a falta de verdade de tudo. Ou dito em outros termos: a dúvida é para ele a certeza, cuja intenção não é chegar à posse da verdade, mas que tampouco deixa esta indecisa, senão que se acha perfeitamente seguro de si e em atitude absolutamente resolvida, mas sim que esta decisão e esta firmeza sejam para ele a verdade (HEGEL 1955, pp. 424-425).

Portanto, o ceticismo é segundo Hegel esta negatividade que destrói toda a pretensão de verdade do saber subjetivo estabelecido pela filosofia moderna. A subjetividade no qual está assentada a filosofia moderna acaba por sucumbir a esta negatividade cética, pois esta negatividade põe a nu a debilidade do ponto de vista subjetivo ao mostrar que o seu saber possui um caráter parcial, na medida em que todo saber produzido pelas proposições subjetivas se encontra em uma infinita contraposição.

¹⁰² Quanto à função destruidora deste ceticismo é interessante assinalar um comentário feito por Manuel do Carmo Ferreira, que corrobora com nossa interpretação: “A atitude céptica revela-se, não como uma dúvida universal, mas como um questionamento decisivo do dogmatismo da finitude, quer este se apóie no conhecimento empírico, quer na reflexão do entendimento que pretende legitimar-se erguendo a critério absoluto da verdade o conhecimento finito; esta pretensão arrasta-o a contradições insanáveis, sinal manifesto apenas da sua impotência para captar a verdadeira realidade” (FERREIRA, 1992, p. 259).

¹⁰³ Como mostra Luiz Fernando Barrére Martin ao comentar como o dogmatismo proveniente destas filosofias é destruído pelo ceticismo: “Todo absoluto posto pelo dogmatismo não podia se sustentar, pois seu caráter condicionado tornava-o vulnerável à demonstração de sua unilateralidade. O que o cético faz ao atacar o dogmatismo é mostrar essa unilateralidade, que o absoluto posto é apenas um relativo” (MARTIN 2007, p. 170).

Permanece então a questão de como fundamentar a filosofia para que esta possa sobrepujar esta negatividade cética, e, contudo não se recaia no subjetivismo novamente. Em outros termos, como fundamentar a filosofia de modo que possa superar o desafio posto pelo cético e ao mesmo tempo não partir do fundamento das filosofias da subjetividade?

No que se segue mostraremos como Hegel confronta este problema a partir da negatividade cética mesma e pretende fundamentar sua filosofia a partir desta negatividade.

3.2. – A negatividade cética como o começo da filosofia

Para fundamentar a filosofia de modo que não tenha de um lado ter que recorrer ao subjetivismo, e do outro, sucumbir aos ataques do ceticismo, Hegel constrói uma argumentação, principalmente presente na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, que tem por escopo a refutação do ceticismo e do subjetivismo para então poder fundamentar a filosofia. Mas antes de apresentarmos esta argumentação vale a pena retomar o conceito de ceticismo autêntico, para que possamos mostrar como esta forma de ceticismo coincide com o ceticismo perfeito ao qual Hegel se refere na introdução da *Fenomenologia do Espírito*.

Como apresentamos anteriormente, ao mostrar no artigo do Jornal Crítico as formas que se configuram o ceticismo, Hegel identifica três formas básicas: aquele ceticismo que está separado da filosofia e não está dirigido contra ela (na forma dos dez tropos de Enesidemo); o ceticismo separado da filosofia e dirigido contra ela (representado pelos cinco tropos de Agripa) e o ceticismo que é uno com a filosofia ou ceticismo autêntico (o ceticismo que Hegel diz encontrar na obra *Parmênides* de Platão)¹⁰⁴. Destas três formas, aquela de que Hegel verdadeiramente se apropria para mostrar que esta constitui o verdadeiro momento instaurador da filosofia, é a figura do ceticismo autêntico, pois este ceticismo é o lado negativo da filosofia que possibilita a dissolução completa de todas as determinações finitas do entendimento e tem “*imediatamente a razão como o lado positivo*” (HEGEL 2006, p. 65). Portanto, a relação que esta figura do ceticismo autêntico mantém com a filosofia é ser o momento primeiro que dissolve as representações tidas como verdade pelo entendimento finito, como mostra Hegel na seguinte passagem:

Por ceticismo tem que se entender uma consciência formada, que não considera como verdade não simplesmente o ser das coisas sensíveis, mas tampouco o ser pensado; que, além disso, raciocina conscientemente sobre a nulidade deste algo afirmado como essência, e que finalmente não somente reduz a nada, de um modo geral, isto e aquilo sensível ou pensado, mas também conhece e postula a falta de verdade de tudo (HEGEL 1955, p. 426).

Ou seja, este ceticismo autêntico destrói todas as determinações, sejam elas pensamentos ou percepções, e em seu lugar permanece a certeza de si mesmo do seu não saber, a inteira certeza da inverdade. Contudo apesar desta negatividade ser necessária no desenvolvimento da filosofia e de sua fundamentação, é necessário que esta negatividade seja superada, e no

¹⁰⁴ Vide Hegel 2006, p. 72.

que se seguirá exporemos os argumentos de Hegel para a superação desta negatividade ao transformá-la no começo mesmo da filosofia.

O modo como Hegel pretende estabelecer o começo da filosofia passa necessariamente por assumir este ceticismo uno com a filosofia e transformá-lo num dos seus momentos lógicos, a saber: o momento lógico da negação. Contudo como um momento lógico, este também deve ser superado, e a argumentação decisiva de Hegel para a superação deste momento encontra-se principalmente na introdução da *Fenomenologia do Espírito*.

Hegel começa a introdução colocando em questão o pressuposto cético das filosofias da subjetividade que estabelecem a separação entre pensamento e ser, e por isso tomam o cuidado de examinar se a filosofia pode pôr-se de acordo no que diz respeito ao conhecimento do absoluto, e a partir deste cuidado consideram a ciência como “*um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado*” (HEGEL 1999, § 73, p. 63), tal cuidado tem como resultado que esta filosofia aceita que o conhecimento do absoluto esteja para mais além da capacidade cognitiva humana,

Ora, esse cuidado chega até a transformar-se na convicção de que constitui um contra-senso, em seu conceito, todo o empreendimento visando conquistar para a consciência o que é em si, mediante o conhecer; e que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória (HEGEL 1999, § 73, p. 63).

O que resulta desta posição das filosofias da subjetividade, de estabelecer a incapacidade da filosofia estabelecer o conhecimento do absoluto é que ela se aferra às determinações subjetivas tornando-as como o único conhecimento possível para a filosofia. Ou seja, elas estabelecem um conhecimento tido como verdadeiro, que, contudo permanece “fora do absoluto” (HEGEL 1999, § 74, p. 64)¹⁰⁵.

Diante do exposto, Hegel passa a mostrar que a *Fenomenologia* tratará de mostrar a exposição da formação da consciência para a ciência, desde a sua figura pré-filosófica até ascender ao saber absoluto. E este caminho que vai da consciência comum até o saber absoluto, passa necessariamente pela figura do ceticismo perfeito e sua dissolução. Ou seja, o caminho que irá percorrer a consciência carece da negatividade cética que anula as determinações encontradas nesta consciência e postas como verdadeiras, conforme mostra Hegel:

¹⁰⁵ Conforme o comentário de Juan Bonaccini sobre a pressuposição cética imanente à desconfiança das filosofias da subjetividade quanto á capacidade de se obter um conhecimento verdadeiro da realidade: “A dúvida cética não percebe que com isso encobre uma assepsia que se traduz em medo de cometer erros, e é esse medo que supõe o maior erro, a saber, a separação entre sujeito e objeto, entre o conhecimento e a verdade” (BONACCINI 2002, p. 10).

A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito de saber, ou saber não real. Mas à medida que se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade. Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [Zweifeln] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [Verzweiflung]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes (HEGEL 1999, § 78, p. 66).

Vale ressaltar aqui que esta dúvida¹⁰⁶, para Hegel, não é a simples dúvida que o ceticismo moderno põe diante do saber, para logo em seguida tomar o saber como era antes. É sim uma como Hegel mesmo diz, um “desespero” que faz a consciência se “desesperar” ante seus pretensos saberes e constatar a nulidade deles¹⁰⁷. Ou seja, este desespero coloca em xeque toda a representação que a consciência possuía como sua verdade. E a coloca no caminho para a obtenção do conhecimento verdadeiro, conforme Hegel diz:

O ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar a verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais (HEGEL, § 78, p. 67).

Portanto, este ceticismo relativiza todo o saber que a consciência anteriormente pensava ser absoluto. Pois na medida em que a cada saber contido na consciência pode ser contraposto um outro saber, conforme o método da equipolência cético, de igual força persuasiva, instaurando uma contradição entre o saber posto pela consciência como verdade, e o saber que o ceticismo traz a tona estando oposto ao saber que a consciência tomava como verdadeiro. Esta contradição entre ambos acaba por suspender o pretense saber da consciência. E deste modo o saber da consciência é relativo, e não absoluto como ela desejava. Contudo mesmo sendo esta negatividade como um momento lógico do qual a consciência deva fazer a experiência, ele deve ser superado para que o conhecimento possa superar o âmbito da relatividade, isto é, para que o saber absoluto possa ser estabelecido.

¹⁰⁶ Com certeza Hegel retoma aqui o significado do termo *sképsis*, que ele mesmo estabelece no texto da *Relação do Ceticismo com a Filosofia* e nas *Lições Sobre a História da Filosofia*, em contraposição ao termo “dúvida” empregado pelo ceticismo moderno para caracterizar sua atitude frente ao saber: “Não tem, pois razão quem considera e define o ceticismo como a teoria da dúvida, nem a palavra grega *sképsis* pode traduzir-se por ânsia dubitativa, como frequentemente se faz” (HEGEL 1955, p. 424).

¹⁰⁷ Quanto a este papel do ceticismo vejamos o que nos diz Manuel do Carmo Ferreira sobre o tema: “O ceticismo revela-se como o motor do desenvolvimento da história da verdade, a dinâmica do provisório, o elemento dialético, o lado negativo de uma filosofia do absoluto” (FERREIRA 1992, p. 274).

E o modo como Hegel estabelece esta superação deste ceticismo, se confunde mesmo com o próprio escopo da *Fenomenologia*. A *Fenomenologia do Espírito* a define Hegel do seguinte modo:

Como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma (HEGEL 1999, § 77, p. 66).

No próprio conceito de *Fenomenologia*, Hegel nos oferece o argumento necessário para a superação da figura do ceticismo, que mesmo sendo necessário para que a consciência possa dar-se conta da precariedade do seu saber, torna, contudo relativo todo o conhecimento, e torna sua superação necessária. Como Hegel mostra a *Fenomenologia* descreve todos os estágios pelos quais, a consciência passa rumo ao saber absoluto, isto é, a consciência deve percorrer todos os momentos do saber, desde o saber mais imediato como o da certeza sensível, até chegar a se conhecer como espírito absoluto. Para Hegel a negatividade cética é um destes momentos do saber pelo qual a consciência deve passar, e, portanto como os demais saberes ele é superado pela dialética imanente que impulsiona a consciência no caminho que ela percorre rumo ao saber absoluto¹⁰⁸. Pois este ceticismo termina por cumprir seu papel negativo no momento em que ele estabelece que só exista um puro nada de saber, mas essa negatividade adquire na *Fenomenologia* um papel de passagem para um novo estágio do conhecimento, e por isso esta forma de negatividade recebe a denominação de *negação determinada*:

O ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente – e que novo seja esse – para jogá-lo no abismo vazio. Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação determinada –, é que então surgiu uma nova forma imediata, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa de figuras, o processo se produz a si mesmo (HEGEL 1999, § 79, pp. 67-68).

¹⁰⁸ Como mostra Juan Bonaccini ao expor a definição da *Fenomenologia*, e mostrando deste modo como ela supera o ceticismo: “Seria (*a Fenomenologia, grifo nosso*) 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, já que não pertence à consciência, mas a uma consciência transparente para si mesma que é Espírito” (BONACCINI 2006, p. 63).

Portanto o próprio processo de negação posto adiante pela figura do ceticismo leva a cabo a superação deste, pois a negação por ele efetuada leva ao surgimento de novas figuras¹⁰⁹ ou momentos do saber que a consciência vai adquirir no seu caminho rumo ao saber absoluto. Deste modo por ser esta força imanente à *Fenomenologia*, como a pulsão que leva ao fim todo o caminho da consciência rumo ao saber absoluto, este ceticismo acaba por consumir a si mesmo, na medida em que este ceticismo também é mais uma das estruturas cognitivas (nem superior, nem inferior a nenhuma das outras figuras que perpassa a consciência em direção ao saber absoluto) que a consciência deve passar para alcançar a ciência¹¹⁰.

¹⁰⁹ As figuras aqui correspondem às estruturas cognitivas que a consciência percorre durante sua caminhada rumo ao saber absoluto, isto é, os momentos de cada saber que a consciência adquire no seu percurso para o saber absoluto, conforme nos diz Hegel: “A serie de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência” (HEGEL 1999, § 78, p. 67).

¹¹⁰ Conforme mostra Bonaccini na seguinte passagem: “o ceticismo, passa por um lado, a ser uma estrutura cognitiva necessária dentro um conjunto finito de estruturas pelas quais perpassa evolutivamente toda consciência” (BONACCINI 2006, 65).

CONCLUSÃO

Como vimos o papel do ceticismo é inteiramente decisivo na formação da filosofia moderna. Com a Reforma Protestante o ceticismo encontra o solo fértil para deitar suas raízes, e se estabelecer como o principal desafio para o pensamento filosófico. Para isso em muito contribuiu a descoberta e tradução dos textos de Sexto Empírico realizada por Henri Estienne e Gentian Hervet. Mas é a partir de Montaigne que vemos o ceticismo entrar de vez em rota de colisão com o pensamento filosófico escolástico, que até então dominava a filosofia.

Contudo é com Descartes que o ceticismo ganha a proporção de uma *dúvida metódica* que abarca e destrói os fundamentos de todo e qualquer conhecimento; para só então dos escombros da demolição realizada pela dúvida cética empregada por Descartes, vislumbrar se é possível reerguer a filosofia. O que Descartes encontra nos escombros de sua dúvida cética é o *cogito (Eu)* sobre o qual ele irá erguer a filosofia, ou seja, diante do desafio cético a certeza da subjetividade se torna o único ponto de apoio para se fundamentar a filosofia. Este fundamento será a marca fundamental de toda a filosofia moderna. Pois deste ponto em diante, a filosofia passa a ter no sujeito o seu fundamento último; mesmo a filosofia empirista em última instância tem na subjetividade, isto é, na certeza de sua consciência empírica o alicerce para o seu pensamento.

O ápice deste fundamento encontra-se na filosofia do idealismo alemão, mais especificamente na tentativa kantiana de superação do desafio cético. Kant ao estabelecer o seu idealismo transcendental ele radicaliza o projeto cartesiano de fundamentar a filosofia sobre a subjetividade, na medida em que a revolução operada por Kant torna o sujeito aquele que legisla sobre a natureza, isto é, a chamada revolução copernicana eleva a supremo fundamento a *apercepção transcendental (Eu Penso)*, como o princípio ordenador de todo o conhecimento filosófico.

A filosofia do jovem Hegel se insere justamente no contexto de um diálogo com estas filosofias que põe na subjetividade as bases da filosofia. Assim como Descartes, Hegel leva a sério o desafio cético e começa sua meditação filosófica partindo das conseqüências céticas do subjetivismo da filosofia moderna. É neste contexto que Hegel redige o artigo *a Relação do Ceticismo com a Filosofia*, pois o subjetivismo encontrado na filosofia moderna é um grande obstáculo para o estabelecimento da filosofia como ciência. Na medida em que este subjetivismo permanece totalmente a mercê dos ataques do método de equípôlência do ceticismo antigo.

No texto do *Jornal Crítico*, surpreende o aguçado conhecimento de Hegel das fontes do ceticismo antigo e sua refinada e precisa interpretação das teses do ceticismo antigo. E é se valendo das teses do ceticismo antigo, diga-se de passagem, de um modo bastante peculiar,

que Hegel mostra a debilidade do fundamento subjetivo da filosofia moderna, especialmente o idealismo alemão. No texto *Relação do Ceticismo com a Filosofia*, Hegel analisa pormenorizadamente o ceticismo moderno defendido por Schulze (um ceticismo que é de cunho humeano), mostrando que a certeza depositada por este ceticismo nos fatos da consciência, é completamente destituída de objetividade; na medida em que o céptico antigo não qualificava a consciência empírica como verdadeira. Mas antes, eles opunham a toda afirmação dogmática baseada nos estados mentais outras proposições que possuíam a mesma força persuasiva, levando a suspensão da crença. Isto é, o método de equípolência do ceticismo antigo era capaz de pôr a nu a vanidade das afirmações que o ceticismo dogmático moderno estabelecia como certas.

O ponto básico da crítica de Hegel é mostrar que o fundamento no qual está assentada a filosofia moderna (a subjetividade), a deixa sujeita aos ataques do método de equípolência do ceticismo antigo. Assim resta tornar a filosofia na ciência do absoluto, e isto somente é possível mediante a superação do desafio céptico.

O texto em que é mostrado como se dá a superação do desafio céptico, e que é o ápice do pensamento do jovem Hegel e a passagem para o seu pensamento de maturidade, é a *Fenomenologia do Espírito*, mais especificamente a estratégia que ele emprega na introdução. Esta estratégia consiste em mostrar que o ceticismo é a negatividade inerente à consciência que realiza a passagem de uma estrutura cognitiva a outra, e um dos muitos momentos que a consciência percorre para chegar ao conhecimento absoluto. Ou seja, a consciência seria dotada de uma negatividade que realiza a destruição daqueles pretensos saberes subjetivos. O “ceticismo perfeito”, como Hegel chama na introdução, possui este papel de mostrar a parcialidade do saber subjetivo e aniquilar este saber.

A avaliação realizada por Hegel do ceticismo mostra a importância deste no desenvolvimento de sua filosofia especulativa. Na medida em que é a negatividade inerente à figura do ceticismo, que é caracterizada como o lado negativo da filosofia, possuindo a razão como seu lado positivo, que realiza a passagem de uma filosofia da consciência ordinária, para uma filosofia que tem na razão o seu fundamento último. Portanto é com a negatividade inerente ao ceticismo que Hegel pode superar o desafio céptico, e ao mesmo tempo superar o ponto de vista finito das filosofias subjetivas, tornando possível a passagem para uma filosofia que tem como seu fundamento a infinitude da especulação racional.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido Antonio. **Kant e o “Escândalo da Filosofia”**. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 95, junho/97, p. 49-72.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Nihilismusstreit**. In: *Ressentimento da Dialética*. Dialética e Experiência Intelectual em Hegel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BONACCINI, Juan Adolfo. **A Dialética em Kant e Hegel**. Natal: EDUFRN, 2000.

_____. **Kant O Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **El Problema de la Identidad Personal en la primera parte de la Deducción B**. in: *Revista Latinoamericana de filosofía*, v.XXXII, pp. 37-71, 2006.

_____. **O Conceito Hegeliano de “Fenomenologia” e o Problema do Ceticismo**. In: *Veritas*, vol.1, nº1, pp. 56-68, Porto Alegre, Março 2006.

_____. **Notas sobre a estratégia de Hegel para refutar o ceticismo na Introdução à Fenomenologia do Espírito**. Trabalho apresentado no I Colóquio Internacional de Filosofia da Sociedade Hegel Brasileira, Recife, UNICAP, 2002.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (coleção Os Pensadores).

DUMONT, Jean-Paul. **Le Scepticisme et le Phénomène**. Paris: J. Vrin, 1985.

EMPIRICO, Sexto. **Esbozos Pirrónicos**. Tradução de Antonio Gallego y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

FERREIRA, Manuel J. Carmo. **Hegel e a Justificação da Filosofia**. Lisboa: Estudos Gerais, 1992. (Série Universitária).

FISCHBACH, Franck. **Du Commencement en Philosophie**. Paris: Vrin, 1999.

FORSTER, Michael N. **Hegel and Skepticism**. London: Harvard University Press, 1989.

GIL, F. **Recepção da Crítica da Razão Pura.** *Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844).* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

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.* Indianapolis: Hackett, 2000.

HARTMANN, Nicolai. **La Filosofía del Idealismo Alemán.** Trad. Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1960.

HEGEL, G.W.F. **Diferencia entre el Sistema de Filosofía de Fichte y el de Schelling.** Trad. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. **Fe y Saber.** Trad. Vicente Serrano. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000.

_____. **Fenomenología do Espírito.** Trad. Paulo Meneses. Petropolis: Vozes, 1999, 2 vols.

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

_____. **Relación del Escepticismo con la Filosofía.** Trad. María del Carmen Paredes. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2006.

HENRICH, Dieter. **Between Kant and Hegel.** Lectures on German Idealism. London: Harvard University Press, 2003.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana.** Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. **Investigação Sobre o Entendimento Humano.** Tradução de Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (coleção Os Pensadores).

HYPOLITE, Jean. **Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**. Paris: Aubier, 1946.

_____. **Logique et Existence**. Essai sur la Logique de Hegel. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Alfradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LUFT, Eduardo. **As Sementes da Dúvida**. São Paulo: Mandarim, 2001.

_____. **Sobre a Coerência do Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Notas Sobre Idealismo Absoluto**. In: *Veritas*, vol. 42, nº4, pp. 891-912, Porto Alegre, 1997.

MARCUSE, Herbert. **L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité**. Trad. Gerard Raulet et Henri-Alexis Baatsch. Paris: Galimard, 1991.

MARTIN, Luiz Fernando Barrére. **A Presença do Ceticismo na Filosofia do Jovem Hegel**. In: *Ensaio Sobre o Ceticismo*. Org. Plínio Junqueira Smith & Waldomiro José da Silva Filho. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2007.

_____. **Alguns aspectos da compreensão hegeliana do ceticismo antigo a partir da crítica ao ceticismo de Gottlob Ernst Schulze**. In: *Doispontos*, vol. 4, nº2, São Carlos, Outubro, 2007.

_____. **O Ceticismo na Filosofia de Hegel em Iena (1801-1802)**. Dissertação de Mestrado em Filosofia, IFCH/Unicamp, 2004.

MENESES, Paulo. **Para Ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1985.

MONTAIGNE, Michel. **Ensaio**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (coleção Os Pensadores).

POPKIN, Richard. **Historia do Ceticismo de Erasmo a Espinoza**. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

SANTOS, José Henrique. **O Trabalho do Negativo**. *Ensaio sobre a Fenomenologia de Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

STRAWSON, P.F. **Los Limites Del Sentido**. Tradução de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Revista de Occidente, 1975.

VERDAN, André. **O Ceticismo Filosófico**. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: Ed. UFSC, 1998.

VERNEAUX, Roger. **Le Vocabulaire de Kant**. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.