

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

HEGEL E A REFUTAÇÃO DO CETICISMO

OSCAR CAVALCANTI DE ALBUQUERQUE BISNETO

Natal, 2007

OSCAR CAVALCANTI DE ALBUQUERQUE BISNETO

HEGEL E A REFUTAÇÃO DO CETICISMO

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGFIL/UFRN).

Orientador: Prof.Dr. Juan A. Bonaccini

Natal, 2007

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Albuquerque Bisneto, Oscar Cavalcanti de.
Hegel e a refutação do ceticismo / Oscar Cavalcanti de Albuquerque
Bisneto. – 2007.
82 f. -

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio
Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2007.

Orientador: Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini.

1. Metafísica. 2. Ceticismo. 3. Idealismo. 4. Dialética. 5. Hegel, Georg
Wilhelm Friedrich, 1770-1831. I. Bonaccini, Juan Adolfo. II. Universidade
Federal do Rio Grande do Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 111

OSCAR CAVALCANTI DE ALBUQUERQUE BISNETO

HEGEL E A REFUTAÇÃO DO CETICISMO

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia (PPGFIL), nível de mestrando, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), em: 14 Dezembro de 2007.

Apresentando à Comissão Examinadora, integrada pelos Professores:

Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini (UFRN)
Orientador

Prof. Dr. José Maria Arruda (UFC)
Membro Externo

Prof. Dr. Jaimir Conte (UFRN)
Membro Interno

Natal, 2007

AGRADEÇO

Em primeiro lugar, à minha família, pelo seu total apoio.

À Sissi, minha namorada, por me motivar em todos os momentos.

Ao professor Juan, já que esse trabalho não teria sido concluído se não fosse pelo seu compromisso sério não apenas com a orientação dessa dissertação, mas sobretudo com a minha formação.

Aos professores Abrahão e Jaimir Conte, pelos valiosos conselhos dados na qualificação e na defesa; o mesmo se aplicando ao professor José Arruda.

Aos meus poucos e bons amigos, pela sincera amizade e verdadeiro aprendizado. Em especial, Sanderson, pela intensidade jocosa e enriquecedora de nossos diálogos; Hildemar, com quem partilho inúmeras afinidades; Edney, pelas experiências vividas desde a graduação; Jorge, pela amizade recém-construída; ao *jovem* Alfran, pelas noites mal-dormidas consumidas nos botecos da vida; Samyr, amigo de infância, com quem aprendi a dar importância aos diálogos sérios; Roseane, pela forma afetuosa com que sempre lidou comigo; Sadyr, também amigo de infância, sempre a me surpreender.

À Albani, Tales Taleco, Claudinha, Jaqueline, *Seu* Borges, assim como ao pessoal da biblioteca setorial, pelos vários galhos quebrados.

À Capes, pela bolsa de mestrado a mim concedida.

E, finalmente, a todos os professores do departamento de filosofia da UFRN.

RESUMO

A presente dissertação pretende mostrar que a relação existente entre o sistema de Hegel e o ceticismo antigo está longe de se resumir a uma dimensão meramente interpretativa. Diferente disso, vamos mostrar que há na filosofia hegeliana uma estratégia de refutação do ceticismo e que, em função disso, esta modalidade cética assume uma função capital no processo de fundamentação do idealismo absoluto de Hegel.

Palavras-chave: Idealismo; Ceticismo; Dialética

ABSTRACT

The present thesis intends to analyze the relationship between Hegelian System and philosophical Skepticism. It focuses Hegel's interpretation of Schulzean and Pyrronian Skepticism, as well as his attempt to refute both of them. The main Idea is that Agrippa's Tropes assume a capital role in the process of justification of the Hegelian Science.

KEYWORDS: Idealism; Skepticism; Dialectics

A dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela. É impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos. Apenas os deixamos mais vulneráveis quando tentamos justificá-los dessa maneira. Como a dúvida cética nasce naturalmente de uma reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, ela cresce quanto mais longe levamos nossas reflexões, sejam estas conformes, sejam opostas a ela. Apenas o descuido e a desatenção podem nos trazer algum remédio.

HUME

SUMÁRIO

Introdução: _____ 11

Capítulo 1: Hegel e o ceticismo moderno (Schulze)

1.1 O mal-estar intelectual provocado pelo ceticismo de Schulze e a necessidade de uma *re*-leitura da tradição cética _____ 14

1.2 O ceticismo de Schulze e a descoberta do "pecado original" de toda filosofia especulativa _____ 18

1.3 Os fatos da consciência e sua certeza inegável _____ 20

1.4 O caráter insuficiente do modelo de ceticismo defendido por Schulze _____ 25

Capítulo 2: Hegel e o ceticismo antigo

2.1 Ceticismo *versus* dogmatismo _____ 31

2.2 *O que aparece* avaliado sob o ponto de vista teórico _____ 34

2.2.1 *O modo* como procede o pirrônico em sua recusa geral de todo saber: *equipolência* e *epoché* _____ 36

2.2.2 A causa originária do pirronismo: *ataraxía* _____ 40

2.3 '*O que aparece*' avaliado do ponto de vista prático _____ 42

2.3.1 o subjetivo é *athéetos* _____ 42

2.3.2 A filosofia cética consiste numa *agogé* _____ 46

2.4 Duas censuras hegelianas ao ceticismo antigo _____ 48

2.5 Sobre o processo de fundamentação do idealismo absoluto de Hegel _____ 53

Capítulo 3: Ceticismo e fundamentação no Idealismo Absoluto de Hegel

3.1 Fundamentação do sistema _____ 54

3.2 Local que corresponde ao momento da fundamentação do sistema _____ 63

3.3 Os tropos céticos no processo de fundamentação do sistema	66
Conclusão	72
Referências bibliográficas	76

INTRODUÇÃO

A presente dissertação possui como objetivo principal realizar um comentário sobre a relação que Hegel estabelece com o ceticismo. Em primeiro lugar, vale lembrar que o desafio cético é um tema presente no pensamento hegeliano desde 1802, época em que publica no *Jornal Crítico de Filosofia*¹ (kritisches Journal der Philosophie) seu artigo *Relação do Ceticismo com a Filosofia* (Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie), de 1802. Porém, se a presença do tema do ceticismo na *Fenomenologia do Espírito* (Phänomenologie des Geistes 1807), em função do prefácio, da introdução e do sub-capítulo IV, assim como nas *Lições sobre a História da Filosofia* (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1832), é certa, o mesmo não se pode afirmar no que respeita à *Ciência da Lógica* (Wissenschaft de Logik 1816), já que nesta obra o problema do ceticismo estaria presente apenas tacitamente.

No que diz respeito ao artigo de 1802 – que funcionará como nosso ponto de partida –, pode-se dizer que a preocupação primeira de Hegel consiste, simplesmente, em desfazer um mal-entendido, que havia se tornado um lugar comum nas discussões filosóficas da sua época, a saber: o mal-entendido, difundido sobretudo a partir da publicação do *Enesidemo* (Aenesidemus 1792) de Schulze, que consistia em identificar o ceticismo antigo a uma espécie de filosofia empirista ou, mais precisamente, do senso-comum. Segundo nosso autor, mesmo que o ceticismo antigo possa ser avaliado a partir de diferentes pontos de vista –

¹ Espaço no qual Hegel publicou vários trabalhos, alguns dos quais em parceria com seu então amigo Schelling, sempre adotando uma perspectiva crítica em relação à situação filosófica do seu tempo.

já que, além do ceticismo pirrônico, há também o acadêmico –, sob hipótese alguma ele poderia ter tomado a experiência sensível como critério de verdade. Ao contrário, de um modo geral, como veremos no segundo capítulo, a postura cética entre os antigos estava voltada, em primeiro lugar, contra o conhecimento do tipo sensível.

Com o intuito de tornar mais claro o verdadeiro teor dessa discussão, abordaremos, primeiramente, as razões oferecidas por Schulze a favor da sua idéia de que os cétricos antigos dirigiam seus ataques não contra o conhecimento empírico, mas antes contra o dogmatismo filosófico, cujo esforço, segundo esse cétrico moderno, consiste em sua totalidade em postular objetos ocultos atrás dos objetos aparentes mediante simples conceitos.

No entanto, tendo por base o livro primeiro das *Hipotiposis Pirrônicas*, da autoria de Sexto Empírico, mostraremos, num segundo momento, que os textos estão a favor da leitura levada a cabo por Hegel sobre o significado do ceticismo antigo. De fato, a orientação cética entre os antigos não surge contra determinada categoria de dogmatismo, mas antes contra toda e qualquer forma de dogmatismo, esteja atrelado ao sensível ou ao inteligível. Ademais, veremos que os antigos cétricos, ainda que tenham tomado o que *aparece* como critério de ação, estavam longe de se comprometer com qualquer critério de verdade.

Feito isso, levantaremos uma questão que só poderá ser levada a cabo de forma satisfatória num projeto futuro². Pois, conforme verificamos, o tratamento dispensado por Hegel ao ceticismo está longe de se resumir a um simples comentário sobre as várias formas que ele, por ventura, assume ao longo da

² Estamos nos referindo a um projeto de doutoramento, que seria um projeto de maior fôlego.

história da filosofia, ainda que fosse, como dissemos, para desfazer esse ou aquele mal-entendido acerca das verdadeiras razões do seu surgimento. Diferente de tudo isso, como mostraremos com algum detalhe, Hegel parece ter em mente um projeto de fundamentação para o seu sistema filosófico, de modo que, pelas razões que serão dadas, tal projeto deve ocorrer num confronto direto com os principais argumentos do ceticismo antigo, os tropos da suspensão do juízo³.

Por último, convém frisar que essa dissertação encontra-se alicerçada em três capítulos. O primeiro, com efeito, tem lugar no estudo crítico de Hegel do ceticismo de Schulze, estudo no qual verificamos que este cético moderno de fato se equivoca a respeito da verdadeira natureza das fontes do seu ceticismo; o segundo, por seu turno, reside na leitura hegeliana do ceticismo pirrônico, com o intuito de evidenciar o que há de louvável, filosoficamente falando, nesse tipo de postura cética, como também o que há nela de censurável; no terceiro capítulo, enfim, tentaremos mostrar em que medida os conceitos que alicerçam o idealismo absoluto são adquiridos, no começo da grande *Lógica*, junto às implicações céticas dos cinco tropos de Agripa

³ Os tropos consistem basicamente numa série de argumentos, recolhidos no universo mesmo das discussões filosóficas, que tinham como principal finalidade legitimar o processo de suspensão do juízo entre os céticos antigos. Isto porque, como a cada discurso levantado sempre se pode aduzir outro do lado oposto com igual peso epistêmico, o pirrônico simplesmente se abstém de escolher entre os dois, caracterizando assim sua famosa suspensão do juízo (HARRIS 2000, p. 260).

Capítulo I

Hegel e o Ceticismo Moderno (Schulze)

1.1) O mal-estar intelectual provocado pelo ceticismo de Schulze e a necessidade de uma *re-leitura* da tradição cética

Embora a postura cética, conforme afirma Palavecino, seja incapaz de nos convencer, ainda assim permanece válida a pergunta: podemos, de fato, oferecer uma justificativa para o nosso conhecimento, conforme reclama o cético⁴? Ou melhor, uma superação *filosoficamente satisfatória*⁵ do ceticismo é realmente possível? De acordo com Hegel, sim⁶. Aliás, uma resposta filosoficamente satisfatória ao desafio cético se impõe como necessária a todo filósofo que tem em vista a formação de um corpo teórico de conhecimento totalmente imune às objeções lançadas pelos céticos, isto é, a todo aquele que pretende construir sua

⁴ PALAVECINO 1996, p. 185.

⁵ "Claro está que" [o ceticismo] "não poderia dar-se por derrotado pelo simples fato de fugir dele e ignorá-lo; longe disso, seguiria existindo, por sua parte, e não apenas isso, mas, impor-se-ia" (HEGEL 1832, p. 421). Hegel, como percebemos na passagem acima citada, age como se estivesse descrevendo uma prática que, de certa forma, acaba se tornando um lugar comum em muitos círculos filosóficos a partir do início do século XX, especialmente quando a discussão gira em torno do problema do ceticismo. Isto é, por julgá-lo insuperável, é deixado de lado simplesmente como um falso problema. Agindo assim, o ataque cético não deixa de ser pertinente – permanecendo, como diz a metáfora, a pedra no sapato dos filósofos –, e, por essa razão, somente se dará por derrotado, conforme pensa Hegel, diante de uma superação "*filosoficamente satisfatória*", como dissemos. Sobre a perspectiva filosófica contemporânea em relação ao desafio cético, interpretado como um pseudo-problema, na medida em que consiste num impasse filosófico completamente devedor das velhas dicotomias do discurso metafísico, cf. SMITH 1998, pp.5-22.

⁶ Vale lembrar que Hegel dialoga com o ceticismo não apenas no artigo que ele publica no então *Jornal Crítico de Filosofia*, sob o título *Relação do Ceticismo com a Filosofia* (1802), que trata explicitamente desse tema, mas também na *Fenomenologia do Espírito* (1807), na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), nas *Lições sobre a História da Filosofia* (1832), e, finalmente, ainda que de forma velada, na *Ciência da Lógica* (1816), num capítulo que corresponde ao marco zero no seu projeto de fundamentação do sistema, cujo título vem expresso na pergunta, "*Qual deve ser o começo da Ciência?*". O que significa que o problema do desafio cético é um elemento presente em toda a sua obra.

teoria em bases realmente sólidas. Não é desnecessário lembrar que ambos os temas, tanto o do ceticismo quanto o da fundamentação, caminham inextricavelmente juntos. E com o nosso autor, claro, não poderia ocorrer o contrário, já que ele também possui um sólido projeto de sistema, devendo por isso levar a sério o problema do ceticismo⁷. Mas o tratamento que Hegel dispensa ao seu projeto de legitimação, pelas razões que vamos elencar, difere radicalmente do tratamento dispensado pela maioria dos filósofos, com exceção, talvez, do de Descartes⁸.

Segundo defendemos, o processo de fundamentação do sistema hegeliano é *intencionalmente* adiado, de tal maneira que esse processo apenas surge com a aparição da *Ciência da Lógica* – que corresponde ao período que se estende entre 1812 a 1816. Acontece que antes deste trabalho, como todos sabem, Hegel já havia publicado várias obras, entre as quais se situa, por exemplo, a *Fenomenologia do Espírito* (1807). Assim, embora não haja consenso a respeito da verdadeira função que essa obra ocupa no corpo do sistema hegeliano⁹, podemos supor que ela consiste tão somente numa sorte de *introdução* ao sistema, de modo que Hegel estaria apresentando, com a *Fenomenologia*, o sistema do absoluto unicamente como *um* saber em meio a vários outros saberes, ficando, por essa razão, tão vulnerável ao ataque cético como qualquer outra pretensão de verdade¹⁰.

⁷ Cf. BONACCINI 2006, p. 57.

⁸ Já que também este filósofo teria obtido sua primeira certeza, o *cogito*, ao levar as dúvidas céticas às últimas conseqüências, ou seja, dialogando com o ceticismo.

⁹ Já que o próprio Hegel ora a tomava como a primeira parte do sistema, ora como uma sorte de introdução ao mesmo. Para mais, cf. PIPPIN 1989, p. 94.

¹⁰ Em sua introdução à *Fenomenologia*, por exemplo, Hegel afirma que "a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência [fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e

Mas a questão é: quais as razões que levaram Hegel a elaborar a fundamentação do seu sistema apenas num segundo momento? Dentre as várias razões possíveis, uma nos parece ser a mais plausível – tendo em vista, claro, a perspectiva do nosso trabalho. O motivo residiria num certo *mal-estar intelectual* provocado por uma nebulosa atmosfera cética, cujo maior porta voz seria Schulze¹¹, autor de um trabalho que traz como título o nome de um cético antigo, "*Enesidemo*". Ao interpretar algumas teses do ceticismo antigo com o objetivo de apontar as inconsistências internas da filosofia crítica de Kant, bem como de solapar as bases de toda e qualquer aventura dogmática¹², Schulze conseguiu desse modo perverter por completo, pensa Hegel, a autêntica orientação filosófica dos antigos céticos de linhagem pirrônica¹³. E isto pelo simples fato de que eles, pelas razões que serão dadas ao longo do trabalho, de forma alguma se encontravam fielmente representados na leitura que deles fazia Schulze.

Sendo assim, levar a sério o problema do ceticismo implica para Hegel, antes de tudo, desfazer o mal entendido acerca dos céticos antigos, surgido a partir do trabalho de Schulze. É precisamente com esse fim, então, que vem à luz o artigo de Hegel, publicado no *Diário Crítico de Filosofia*, com o título "*Relação do Ceticismo com a Filosofia*" (1802). Para alcançar seu objetivo principal, isto é, o de desmascarar aquele que havia alterado a nobreza que caracterizou o ceticismo

desenvolvida em sua verdade. Tanto faz neste ponto representar-se que a *ciência* é aparência porque entra em cena ao lado de *outro* [saber], ou dar o nome de 'aparecer da ciência' a esses outros saberes não-verdadeiros" HEGEL 1807, p. 65.

¹¹ Segundo Urdanoz, Schulze figurava como o adversário mais penetrante e profundo do sistema de Kant na primeira hora. Sua principal obra foi a da crítica do kantismo, o *Enesidemo* de 1792. Para mais, cf. URDANOZ 1975, 125.

¹² HEGEL 1832, p. 423

¹³ HEGEL 1802, p. 314.

entre os antigos¹⁴, nosso autor empreende nesse artigo, em primeiro lugar, uma exposição das distintas modificações do ceticismo ao longo da história; e, em segundo, estabelece uma relação crítica entre o ceticismo antigo e o moderno, aqui associado a Schulze.

Estamos sugerindo, com base nisso, que é somente num segundo momento – na medida em que já está de posse da verdadeira natureza do ceticismo – que as atenções de Hegel passam a se concentrar¹⁵ num projeto sólido de fundamentação do seu sistema; e essa função, como dissemos, está destinada à *Ciência da Lógica*. Numa palavra, tudo se passa como se Hegel só pudesse apresentar os argumentos que fundamentam seu sistema quando ficasse bastante claro¹⁶ com qual ceticismo ele deve dialogar no momento exato de legitimar o início da ciência¹⁷.

Por tudo isso, vamos tratar primeiramente da interpretação crítica que faz Hegel da história do ceticismo, de modo que daremos continuidade a este primeiro capítulo com uma sumária descrição do posicionamento de Hegel sobre a imagem notadamente dogmática que adquire o ceticismo do seu tempo, tomando como guia, para esse fim, seu artigo sobre *A Relação do Ceticismo com a Filosofia*, conhecido como o *Ensaio sobre o Ceticismo*.

¹⁴ Cf. ATTALA 1996, p. 127.

¹⁵ Não que ele não se preocupasse com isso durante o período de Iena, como salienta Forster, mas é somente com o advento da ciência propriamente dita que o sistema pode ser justificado de forma definitiva, afastando para longe o problema do ceticismo.

¹⁶ Não para ele mesmo, obviamente, mas antes para os seus contemporâneos, que de forma confusa insistiam em assimilar o significado do ceticismo, despojando-o assim de toda sua virulência, a uma sorte de empirismo, como aquele defendido por Hume e, mais recentemente, por Schulze.

¹⁷ Como veremos, esse ceticismo genuíno não se identifica minimamente com o ceticismo dogmático, defendido por Schulze.

1.2) O ceticismo de Schulze e a descoberta do "pecado original"¹⁸ de toda filosofia especulativa

De acordo com Hegel, Schulze difundia uma imagem bastante positiva do seu ceticismo, chegando a afirmar, por exemplo, que a sua capacidade de minar os alicerces da filosofia especulativa encontrava-se muito acima da capacidade que os cétricos antigos possuíam, "já que ele conseguia ver mais longe e duvidar mais racionalmente" (HEGEL 1802, p. 314). Com efeito, freqüentemente

deu-se o caso [recorda Schulze] de que aquele que primeiro encontrou um pensamento no caminho da verdade compreendeu muito menos sobre seu conteúdo, fundamentos e conseqüências do que outros que depois dele investigaram com esmero a origem e o significado do mesmo; que até agora o verdadeiro alcance do ceticismo o mais das vezes tem sido mal compreendido (HEGEL 1802, p. 320).

Ainda que os cétricos antigos tenham empregado vigorosamente suas energias num combate incansável contra toda sorte de dogmatismo, eles não

¹⁸ Ainda que o ceticismo moderno, aqui a associado a Schulze, talvez não tenha uma boa demonstração no ensaio de Hegel, conforme pensa Harris, esse fato não nos preocupa. Nossa intenção aqui se resume a uma leitura da história do ceticismo, tal como Hegel a entendia, sem ignorar, claro, a possibilidade de uma leitura equivocada, por parte dele, sobre vários aspectos relacionados à verdadeira postura dos cétricos. A respeito da autenticidade da interpretação de Hegel com relação às fontes do ceticismo em confronto com outras interpretações possíveis sobre a tradição cétrica, cf. ATTALA 1996, pp. 123-133; sobre o que poderia ser uma equivocada interpretação de Hegel do ceticismo de Schulze, cf. HARRIS 1985, 260.

teriam sido perspicazes o bastante, segundo Schulze, para descobrir a verdadeira fonte de todos os impasses filosóficos. Dito de outro modo, os cétricos antigos não teriam levado seu ceticismo às últimas conseqüências; não teriam sido suficientemente cétricos para compreender que o "verdadeiro alcance do ceticismo", segundo essa visão, corresponde à *descoberta da razão*, pela qual "tantos homens, dotados dos mais variados talentos, esforçaram-se em vão, no que respeita, exclusivamente, a todo envolvimento especulativo com as bases últimas do nosso conhecimento da existência das coisas" (HEGEL 1802, p. 314).

Os cétricos antigos, na medida em que não compreenderam o verdadeiro alcance do seu próprio ceticismo, não puderam atinar para a descoberta de um certo "pecado original" que, sustenta Schulze, infectara o discurso filosófico, despojando-o assim de toda credibilidade (HEGEL 1802, p. 316). Esse pecado original, vale frisar, é que faz com que nenhum conhecimento, gerado unicamente a partir da razão, possa assegurar para si mesmo qualquer aceitação duradoura e universal (HEGEL, 1802, p. 314); sendo, então, por essa razão que aqueles que trabalharam – e ainda trabalham – na procura desse conhecimento estão em constante contradição uns com os outros.

Mas o conflito entre as filosofias especulativas cessaria de forma definitiva, pensa Schulze, caso os chamados filósofos dogmáticos compreendessem, de uma vez por todas, que não há nenhum meio possível de superar a *finitude que caracteriza sua faculdade cognitiva*. Ou seja, ainda segundo Schulze, o pecado original consiste basicamente nisso, a saber: em escamotear a flagrante *limitação* das faculdades cognitivas do gênero humano. Justamente por isso, então, é que

toda esperança de uma especulação bem sucedida é eliminada para o futuro através dessa descoberta, pois seria insensato esperar por uma mudança nas faculdades cognitivas do ser humano (HEGEL 1802, p. 316).

Isso significa simplesmente que Schulze, como menciona Hegel em várias passagens do seu artigo de 1802, pressupõe claramente a finitude do sujeito transcendental kantiano, que, por ser finito, não pode conhecer em si algum.

1.3) Os fatos da consciência e sua certeza inegável

Ora, se a finitude da nossa faculdade cognitiva é dada como absolutamente certa; se na investigação especulativa das causas supremas de tudo o que existe os únicos instrumentos de que dispomos não são nada mais do que *conceitos e princípios abstratos*, aos quais não corresponde nenhum ser (HEGEL 1802, p. 316); se a consciência, como lembra Antônio Marques, de fato não possui nenhum meio de distinguir nas representações o que é *somente* da ordem do exterior e o que é *somente* da ordem do interior; então, torna-se completamente inviável tentar prescrever à realidade *extra-mental*¹⁹ conceitos como *necessário, objetivo, em si, afecção*, etc (MARQUES 1992, p. 251). O que significa que "devemos [diz

¹⁹ Pois, como bem frisou Raul Landim, “a tese da acessibilidade imediata aos atos de consciência tem como consequência a tese do acesso problemático às coisas *fora* da consciência”. Cf. LANDIM FILHO 1993, P.474.

Schulze] nos restringir às descrições dos fatos da consciência" (HENRICH 2003, p. 150), pois aquilo sobre o que temos conhecimento imediato deve necessariamente determinar o alcance e os limites de toda investigação filosófica.

Daí Hegel afirmar – de uma forma evidentemente irônica – que o lado positivo desse tipo de ceticismo reside no fato de que ele mesmo se descreve como uma filosofia que não ultrapassa a esfera da consciência. E

precisamente a existência daquilo que está dado no âmbito da consciência tem certeza inegável; pois como está presente na consciência, não podemos duvidar de sua certeza, como tampouco podemos duvidar da consciência mesma (HEGEL 1802, p. 318).

Schulze, como a própria passagem sugere, sustenta que nenhuma dificuldade cética pode ser levantada contra os próprios conteúdos mentais *atuais* de alguém, e que nós temos conhecimento certo de pelo menos um tipo de fato, a saber, dos fatos referentes aos nossos próprios conteúdos mentais *atuais* (FORSTER 1989, p. 14). Pois, qualquer dúvida direcionada à consciência, como não pode ter lugar senão na própria consciência, aniquila-se a si mesma. Numa palavra, os fatos da consciência, para esse ceticismo, possuem certeza inegável (HEGEL 1802, p.318).

Por isso, não seria correto afirmar que Schulze advoga um *ceticismo ilimitado*, mediante o qual colocaria tudo, até mesmo aquilo que parecesse o mais

óbvio, em dúvida²⁰. Pelo contrário, para ele, como dissemos, nada do que se encontra na consciência pode ser objeto da dúvida cética, e, em particular, tampouco pode ser objeto de dúvida a soma total das sensações externas (HEGEL 1802, p 320). Mas, vale salientar, o fato segundo o qual nossos conteúdos mentais se situam totalmente fora do alcance de qualquer objeção cética, de modo algum significa que esse conhecimento imediato dos conteúdos de nossa consciência reclame qualquer discurso explicativo ulterior. Ou seja, Schulze defende que nenhuma explicação é possível daquilo de que temos conhecimento imediato²¹, quer se relacione ao conhecimento que tem sua origem nos fatos da consciência, quer se relacione ao conhecimento de origem empírica; de tal maneira que temos de eliminar todo discurso *explicativo* sobre a faculdade humana de conhecimento, pelo simples fato de que nossos estados mentais, segundo Schulze, não oferecem nenhuma razão para duvidar²².

Mas, se realmente é o caso de que não encontramos, como quer Schulze, qualquer razão para duvidar daquilo que se apresenta imediatamente à nossa consciência, isto é, os conteúdos mentais, como então ele explica o fato de que os

²⁰ Consistindo nisso, como veremos mais adiante, uma das principais críticas de Hegel ao ceticismo de Schulze. Forster, comentando Hegel, lembra que "o ceticismo moderno em geral perdeu de vista o método da equípolência e, como conseqüência, recorreu a procedimentos para colocar em questão uma crença ou tipos de crenças que dependiam essencialmente da pressuposição de algumas outras crenças ou tipos de crenças. Isso torna as variedades modernas de ceticismo essencialmente *dogmáticas, no sentido de estarem fundadas em crenças elas mesmas vulneráveis ao ataque cético*, e por isso restringindo seu escopo, de um modo que as formas antigas de ceticismo não estavam, em virtude da sua posse do método de equípolência" (FORSTER, 1989, p. 12).

²¹ O que de certa forma nos remete a Aristóteles, nos *Segundos Analíticos*, quando ele sustenta que o ponto de partida do conhecimento científico não é ele mesmo um conhecimento científico, já que não pode haver conhecimento científico acerca dos primeiros princípios, tornando assim necessário que estes sejam auto-evidentes por si mesmos (ARISTÓTELES 100 b).

²² A crítica aqui vai dirigida, certamente, a Kant [assim como a seus seguidores, como Reinhold], na medida em que na "*Dedução Transcendental das Categorias*" tentou provar que os conceitos puros do entendimento ou categorias não têm origem empírica, decorrente do hábito, como queria Hume, mas sim, exclusivamente, na espontaneidade do entendimento (Cf. HENRICH 2003, p.150). Sobre a crítica de Schulze ao discurso justificativo de Kant, veja-se BONACCINI 2003, pp. 82-90.

céticos antigos estendiam a aplicação do método de equípolência (*isostheneia*) não apenas aos princípios de razão, mas também às *aparências*²³(*phainomena*), com o objetivo de levar à suspensão do juízo (*epoché*)? Ora, se aquilo que aparece, "aparece" imediatamente à nossa consciência, então há de fato uma forte ligação conceitual entre o conceito de *aparência* para os antigos céticos e o conceito de *estado mental* (atual) para Schulze. Ademais, se os céticos antigos estendiam o método de equípolência às aparências, suspendendo o juízo diante das mesmas, conduta não adotada por Schulze, qual dos dois modelos de ceticismo exerceu sua capacidade de duvidar mais radicalmente? À primeira vista, o dos antigos teria sido mais radical, já que, para estes, não havia nada que pudesse escapar ao método da equípolência – nem mesmo as aparências. Onde a afirmação de Hegel segundo a qual

o ceticismo antigo achava-se essencialmente distante do ponto de vista de ter por verdade as coisas da certeza imediata; por conseguinte, opõe-se tanto mais ao ceticismo moderno, que parte do pressuposto de que o que se acha em nossa consciência imediata, mais ainda, todo o sensível, é algo verdadeiro (HEGEL 1832, 436).

²³ Segundo Forster, em seu *Hegel and Skepticism*, sob hipótese alguma as afirmações sobre as aparências feitas pelos céticos antigos foram interpretadas como expressões de crenças (FORSTER 1989, 13).

De fato, Sexto²⁴ lembra, nas *Hipotiposis*, que os antigos pirrônicos se guiavam na esfera *prática* da sua existência em total conformidade com as *aparências*, já que não podiam ficar completamente inativos, ou seja, os pirrônicos não negavam sentir frio, fome ou sede, quando estavam sob o efeito dessas *afecções involuntárias*. Todavia, sob hipótese alguma tomavam aquilo que se afirma *voluntariamente* sobre o que *aparece* como uma fonte legítima de conhecimento²⁵ (SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis Pirrônicas*, I 19, 24).

Schulze, no entanto, dispõe de uma resposta²⁶ que vai de encontro às perspectivas de Sexto e de Hegel sobre a postura dos antigos pirrônicos com relação à aparência. A saber, o autor do *Enesidemo* argumenta que "o começo e o desenvolvimento do ceticismo sempre foi determinado pelas pretensões dos dogmáticos, e, além disso, que os cétricos antigos admitem que há de fato um conhecimento através dos sentidos" (HEGEL 1802, p. 320). Visto que as sensações sempre foram consideradas pelos dogmáticos como *fenômenos* que tinham como fundamento algo completamente diferente, e que se atribuía ao fenômeno mesmo uma "concordância com aquilo que deve ser encontrado atrás dele como a coisa propriamente dita", os cétricos, afirma Schulze, atacaram as doutrinas dos dogmáticos, negando fervorosamente que através do objeto sensível fosse possível conhecer com segurança algo localizado supostamente *atrás* ou *abaixo* do referido objeto (HEGEL 1802, 321).

²⁴ Na verdade um médico de profissão, que por ter sido o único cétrico pirrônico grego cuja obra, ainda que obscura e sem qualquer originalidade, ficara intacta, haveria de nos legar quase tudo o que hoje sabemos por ceticismo antigo (Cf. POPKIN 2000, p. 49-50).

²⁵ Reside precisamente aqui um dos aspectos mais controversos da postura cétrica entre os antigos, sobre o qual tomaremos partido no próximo capítulo, ao mesmo tempo em que tentaremos, até onde nos for possível, lançar alguma luz sobre esse difícil problema.

²⁶ Veremos, no próximo capítulo, quando tratarmos da leitura hegeliana do ceticismo antigo, que essa resposta de Schulze, na verdade, não é tão convincente quanto parece à primeira vista.

Portanto, esse filósofo moderno tenta salvaguardar a validade do seu ceticismo afirmando que os cétricos antigos não se empenharam em atacar os fenômenos, mas sim em atacar aquilo que os dogmáticos, pautados unicamente em princípios abstratos, defendiam existir como o substrato dos fenômenos.

1.4) O caráter insuficiente do modelo de ceticismo defendido por Schulze

Dito isso, é chegada a hora de conhecermos um pouco das censuras lançadas por Hegel contra essa última forma de ceticismo²⁷, que, segundo ele, não conserva em nada a nobreza do antigo. Como demos a entender desde o início, nosso autor discorda completamente daquele quadro (um tanto positivo) desenhado por Schulze sobre as características do seu próprio ceticismo, em face, sobretudo, de algumas características do ceticismo antigo. Ainda que este não seja o lugar propriamente destinado a tratar do ceticismo antigo – tema do próximo capítulo –, algumas alusões são necessárias para que fique um pouco mais claro o sentido mesmo das críticas hegelianas dirigidas ao ceticismo moderno.

Sendo assim, em que consiste a diferença crucial que Hegel observa entre o ceticismo antigo e o moderno e que, na sua forma de ver, como diz Forster,

²⁷ Nossa intenção neste último ponto se resume a uma descrição de algumas considerações hegelianas sobre o ceticismo de Schulze, ainda que o sentido mesmo dessas considerações somente fique mais claro no decorrer da nossa exposição dos antigos pirrônicos, no segundo capítulo, quando, obrigatoriamente, algumas teses do ceticismo antigo deverão ser confrontadas com as do ceticismo de Schulze.

explica a preeminência do ceticismo antigo e a inutilidade filosófica dos céticos modernos? Na visão de Hegel, o grande mérito do ceticismo antigo consiste na sua posse de um *método geral*: o método de colocar em oposição proposições ou argumentos igualmente fortes de ambos os lados acerca de qualquer assunto, produzindo mediante isso um igual equilíbrio de justificação de ambos os lados da questão. É basicamente este procedimento que caracteriza em sua essência o método da *eqüipolência* (ou igual força de ambos os lados), que era usado pelos céticos antigos como meio de induzir a uma *suspensão do juízo* sobre qualquer assunto em discussão (FORSTER 1989, p. 9).

Forster, com efeito, lembra que Hegel considera que o método de *eqüipolência* consiste num *procedimento* em três sentidos específicos. Em primeiro lugar, é um método no sentido de ser um procedimento completamente geral para atacar afirmações ou crenças, independentemente de seu conteúdo, em vez de estar restrito em seu ataque a afirmações ou crenças com um tipo específico de conteúdo. Daí os céticos sustentarem, salienta Forster, que a *cada* asserção definida opõe-se uma outra [contra] (FORSTER 1989, p. 10).

Em segundo, a eqüipolência é um método no sentido de ser um meio para alcançar uma meta positivamente válida pelos céticos, a saber, a suspensão de crenças, em lugar de constituir meramente uma dificuldade que demanda uma solução. Pois os céticos antigos valorizavam o retraimento do juízo como a chave para a *quietude mental* (*ataraxía*) e portanto para a *felicidade* (*eudaimonía*), considerando o esforço e a posse de crenças como a origem de toda inquietude mental *evitável* (*taraché*) e esta como a origem de toda infelicidade. Assim, Hegel

nota que o método dos cétricos antigos nos conduz a *viver e pensar corretamente* (FORSTER 1989, p. 10).

Enfim, em terceiro lugar, e ainda seguindo os passos de Forster, a equípolência é um método no sentido de um procedimento para induzir a uma suspensão de crenças que não requer a retenção de *outras* crenças, isto é, que não requer a defesa firme de *outras* crenças; sendo a base para seu ataque de crenças indeterminada. Os argumentos cétricos, com efeito, não funcionam como proposições e o ceticismo não se envolve numa preferência por certas proposições (MUSGRAVE 1993, p. 21). Sendo assim, o fato de acordo com o qual a equípolência é um método nesse terceiro sentido é o que o capacita a ter a generalidade de aplicação exigida para ser um método no primeiro sentido (FORSTER 1989, p. 11).

O grande problema, segundo Hegel, é que o ceticismo moderno não se baseia em nenhum método entendido em qualquer um desses três sentidos. Está fundado, antes, num grupo de *problemas específicos*, num triplo sentido diametralmente oposto ao dos antigos cétricos e correlato de problemas que surgem: 1) a partir de alguns tipos de afirmações ou crenças, mas não de outras, 2) não a serviço de qualquer meta positiva, como ocorria com os cétricos antigos, mas simplesmente porque os problemas parecem demandar soluções, 3) essencialmente na pressuposição da possibilidade de corrigir certas afirmações ou crenças por outras. (FORSTER 1989, p. 11).

Na visão de Hegel, um cétrico como Schulze teria perdido de vista o método da equípolência e para colocar uma crença ou um tipo de crenças em questão, recorrera, como conseqüência, a procedimentos que dependiam essencialmente

da pressuposição de algumas outras crenças ou tipos de crenças. Isso torna as variedades modernas de ceticismo essencialmente *dogmáticas, no sentido de estarem fundadas em crenças elas mesmas vulneráveis ao ataque cético*, e por isso restringindo seu escopo de um modo que as formas antigas de ceticismo não estavam, em virtude da sua posse do método de eqüipolência (FORSTER 1989, pp. 11-12).

Além de tudo o que foi dito, há um segundo argumento hegeliano a favor da superioridade do ceticismo antigo sobre o moderno. Enquanto o primeiro argumento, com efeito, critica o ceticismo moderno como não sendo radical o bastante em certas direções, não estendendo seu questionamento cético a várias afirmações dogmáticas que ele faz, o segundo, de acordo com Forster, concebe-o como *excessivamente* radical em outra direção. A saber, em sua pretensão de eliminar as afirmações feitas pela própria filosofia de Hegel ou Ciência Filosófica, *a disciplina que ele entende articular a verdadeira natureza do absoluto*. De modo que o ceticismo moderno de Schulze pretende fazer isso com base em argumentos que Hegel considera tanto dogmáticos como falsos (FORSTER 1989, p. 32). Sendo assim, pergunta Hegel,

O que resta, pois, agora, do ceticismo antigo a esse ceticismo mais recente, que põe sua verdade e certeza na mais flagrante limitação, tanto da intuição empírica como do saber empírico, que transforma a intuição empírica em reflexão e pretende tão somente analisá-la, mas não acrescentar nada a ela? Necessariamente, nada, salvo

negar a verdade da razão e a transformação para este fim do racional em reflexão, do conhecer do absoluto num conhecer finito (HEGEL 1802, p. 339).

O grande equívoco de Schulze reside no fato de que ele se satisfaz em ser cético sobre a possibilidade da filosofia à maneira do senso comum. E, como uma conseqüência natural, seu ceticismo filosófico não consegue afetar nenhuma das certezas dogmáticas do senso comum de seu tempo, ficando dessa forma bastante evidente que, segundo Hegel, o ceticismo de Schulze é apenas uma forma de não-filosofia (HARRIS 1985, p. 257).

Portanto, ao tomar os conteúdos mentais *atuais* da consciência como critério último de verdade, o modelo de ceticismo defendido por Schulze, como veremos, fica facilmente superado pelo modelo dos antigos pirrônicos. Diferente do que o autor do *Enesidemo* pensava, seu ceticismo representa não apenas um passo atrás em relação ao modelo assumido pelos antigos, mas também uma forma de ceticismo fundamentalmente dogmática, já que está sujeita ao método da equipolência dos antigos igual a toda outra doutrina dogmática, que pretende conhecer mediante conceitos abstratos a estrutura última da realidade. Numa palavra, ataca determinadas crenças, como lembra Forster, com base em crenças igualmente dogmáticas, consistindo nisso seu aspecto contraditório²⁸.

Dito isso, no próximo capítulo, como dissemos, vamos analisar os principais aspectos do ceticismo antigo, bem como o posicionamento de Hegel sobre esta

²⁸ Cf. FORSTER 1989, p. 32.

forma de ceticismo, que representa, na dinâmica interna do seu idealismo absoluto, o momento da negatividade.

Capítulo II

Hegel e o Ceticismo Antigo

2.1) Ceticismo *versus* dogmatismo²⁹

Como vimos no capítulo anterior, o ceticismo de Schulze, ao mesmo tempo em que atacava as verdades especulativas, prescrevia uma certeza absoluta tanto para aos fatos da consciência quanto para toda a esfera do sensível. Além disso, trazendo em seu apoio o testemunho da tradição pirrônica, ele defendeu a tese de que a postura cética entre os antigos gregos havia surgido unicamente em função da pretensão [ou precipitação] dos dogmáticos, que sempre localizavam um objeto oculto atrás do objeto aparente mediante simples conceitos; fazendo assim com que as objeções pirrônicas tivessem como alvo não o conhecimento sensível, mas tão somente o conhecimento racional.

Na visão de Hegel, porém, a

interpretação [de Schulze] segundo a qual o ceticismo atacava não a percepção sensível mesma, mas apenas as coisas colocadas atrás e sob ela pelos dogmáticos, é *completamente infundada*; quando o cético dizia que o mel é

²⁹ O principal objetivo deste capítulo consiste na demonstração das principais razões pelas quais os pirrônicos, diferente do que pensava Schulze, não tomavam a experiência sensível como critério de verdade, mas apenas como um critério de ação na vida prática, e, como sabemos, não havia para o pirrônico qualquer espaço na esfera prática para preocupações teóricas.

tão amargo quanto doce e tão pouco amargo como tão pouco doce, não se mencionava aí nenhuma coisa colocada atrás do mel" (HEGEL 1802, p. 62).

Como vimos acima, então, o ponto de partida da interpretação de Schulze sobre as razões do surgimento da postura cética entre os antigos, em princípio, repousa num grave erro. E isto por um motivo bastante simples: o de que a atitude cética entre os antigos não surge em função da precipitação de uma determinada classe de filósofos que, baseados na razão, desqualificariam o conhecimento empírico, como pretendia Schulze, mas antes, segundo Hegel, em função de toda e qualquer precipitação dogmática. Ou seja, o ceticismo surge em direta oposição ao dogmatismo³⁰, esteja este atrelado ao sensível ou ao inteligível. O que significa, simplesmente, que o pirrônico entendia por dogmatismo, estritamente falando, toda e qualquer teoria, enquanto estabelecia teses determinadas³¹ (HEGEL 1832, p.94). De modo que um determinado discurso se constitui como dogmático, assim, na exata medida em que ele envolve a crença de que algo seja realmente o caso. Ora, era justamente desse tipo de comprometimento 'ontológico' com a realidade última das coisas que a conduta do pirrônico mais se afastava.

Hegel, com efeito, está chamando nossa atenção para o seguinte fato: o pirrônico, inicialmente, não se volta contra as aparências, nem tampouco contra o

³⁰ Como veremos ainda neste capítulo, a causa originária do pirronismo consiste justamente em alcançar a *ataraxía*, termo que se traduz entre os pirrônicos como ausência de perturbação causada pelo conflito de argumentos dogmáticos.

³¹ Não devemos confundir esse juízo com aquele de que o ceticismo representa um momento necessário de toda filosofia, enquanto se distancia do sensível. Ainda neste capítulo, mostraremos em que consiste tal expressão.

racional, mas antes, e acima de tudo, contra o que se diz tanto do aparente quanto do racional. Dogmático, nesse sentido, é aquele que levanta uma pretensão de objetividade para o seu discurso, mas isso independe completamente do fato de ser racionalista, como é o caso com os estóicos, ou empirista, como ocorre com os epicuristas³². Mesmo porque, se o pirrônico tivesse optado, como critério de verdade, pelos sentidos em detrimento da razão, como queria Schulze, ele cairia vítima do próprio veneno, já que estaria se comprometendo *teoricamente* com algo. O que não pode absolutamente ser o caso, haja vista o que diz o próprio Sexto, no início das *Hipotiposis*, quando lembra que cético é aquele que, longe de afirmar ou negar sobre o que quer que seja, continua ainda investigando, sem nada afirmar³³ (*Hipotiposis*, I 1, 2).

Ora, uma vez que a postura do cético não se assemelha à de uma planta³⁴, que não fala, em que sentido, então, devemos tomar seus pronunciamentos³⁵? É o próprio Sexto, lá nas *Hipotiposis*, quem nos dá a resposta, quando nos adverte que os céticos pirrônicos de modo algum asseveram que as expressões céticas sejam verdadeiras, já que eles mesmos admitem

que podem se autorefutar, restringindo-se junto com aquilo do qual se dizem, tal como os fármacos purgativos não apenas expõem os humores do corpo, mas que também

³² Ainda que num outro momento o próprio Hegel levante a tese, decerto racionalista, de que somente num segundo momento é que os céticos se voltam contra a razão.

³³ Como bem ressaltou Popkin, os “pirrônicos consideravam que tanto os dogmáticos quanto os acadêmicos afirmavam demasiadamente, o primeiro grupo dizendo ‘Há algo que podemos conhecer’, e o segundo mantendo que ‘Não se pode conhecer nada’” (POPKIN 2000, PREFÁCIO). Sobre a diferença entre acadêmicos e pirrônicos, cf. STRIKER 1996, p. 135-149.

³⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a.

³⁵ Tais como ‘não mais isto do que aquilo’, ‘nada afirmo’, etc...

eles mesmos se expulsam junto com os humores
(*Hipotiposis*, I 28, 206).

Noutras palavras, o pirrônico não entra em contradição consigo mesmo simplesmente porque não assevera minimamente que os seus pronunciamentos sejam em verdade como ele os pronuncia, pois funcionam apenas como uma espécie de relato meramente descritivo acerca do que lhe *aparece* a cada momento sobre cada assunto (*Hipotiposis*, I 1, 4).

Com efeito, não podemos conhecer as coisas do mundo com certeza, mas também não podemos conhecer nossos próprios pensamentos com certeza. O argumento dos pirrônicos implica que, quando aplicado a ele mesmo, o ponto de vista impessoal assumido pelo cético se auto-destrói (PINKARD 1998, p. 67).

2.2) O que *aparece* avaliado sob o ponto de vista teórico

Chegamos, enfim, ao conceito³⁶ capital na economia interna da postura pirrônica: o conceito de *aparência*³⁷ (tò *phainómenon*). Uma compreensão mais clara do significado que esse conceito assume entre os céticos antigos, como bem

³⁶ Vale salientar, porém, que não estamos afirmando que os céticos, ou o próprio Sexto, elevaram essas expressões ao nível de conceitos. Todavia, como estamos tratando de termos que realmente são muito caros ao pirronismo, como, por exemplo, ‘suspensão do juízo’, ‘ataraxia’, etc., então, ao menos do ponto de vista estrito da história da filosofia, entendemos que podemos tomá-los por ‘conceitos’.

³⁷ Ainda neste capítulo, veremos qual o posicionamento de Hegel sobre a postura dos antigos céticos em relação à *aparência*. Segundo Hegel, ainda que realmente se mostre como um tipo de ceticismo mais radical que o moderno, mesmo assim – como mostraremos no terceiro e último capítulo – sua postura é de fato contraditória, assim como suas armas principais, os tropos de Agripa, não tocam em nada a Ciência Filosófica

salienta Hegel, foi justamente o que faltou a Schulze. Pois o sentido conferido pelo pirronismo às *aparências* não fez somente com que o pirrônico, como vimos acima, não entrasse em contradição consigo mesmo, ou seja, com que seu ceticismo não se visse inserido no campo conceitual daquilo que ele contundentemente critica – que é o dogmatismo; mas fez também com que o cético pirrônico se visse livre das diversas anedotas de que era vítima³⁸, já que os dogmáticos ironizavam no radicalismo do seu procedimento o fato dele não acreditar sequer nas aparências³⁹.

Uma interpretação equivocada, contudo, é o que está na origem das várias anedotas dirigidas à prática pirrônica, sobretudo porque nenhum dos seus autores levou em consideração o fato segundo o qual o conceito de *aparência*, de acordo com essa forma antiga de ceticismo, pode ser avaliado sob dois ângulos completamente distintos: um diz respeito à esfera teórica⁴⁰ e o outro à esfera prática⁴¹. Abordaremos, em linhas gerais, primeiro seu lado teórico⁴², o que implica entrar em contato com algumas das principais características do pirronismo.

³⁸ Na verdade, várias são as anedotas a respeito de Pirro. Segundo uma delas, ele sempre colidia com as paredes, sem jamais desviar das mesmas, dado que não acreditava nas aparências.

³⁹ É interessante notar que os textos de Sexto, as *Hipotiposis*, são marcados por uma clareza muito forte, o que de certa forma nos deixa sem entender muito bem como Schulze não pôde compreender em sua leitura a distinção que é feita pelo próprio Sexto sobre os sentidos diversos em que os cétricos antigos entendiam as aparências.

⁴⁰ Nesse sentido, podemos entender, como lembra Attala, porque os textos de Sexto falam em favor da leitura de Hegel dos antigos cétricos e contra à de Schulze.

⁴¹ Certamente, os próprios pirrônicos, diferente dos cétricos modernos, não enxergavam nenhum abismo separando teoria e prática, já que esta nada mais era que um reflexo daquela, como lembra Plínio Smith. No máximo, podiam ser entendidas como duas faces de uma mesma moeda.

⁴² É digno de nota que, ao adotarmos essa cisão, não estamos nos referindo à tese de Gisela Striker, de acordo com a qual a postura cétrica poderia ser resumida a duas características principais: uma tese, segundo a qual nada pode ser conhecido; e uma recomendação, a de que se deve suspender o juízo sobre todas as coisas. De modo que a tese estaria ligada ao aspecto teórico do pirronismo, e a recomendação, por seu turno, ao aspecto prático (STRIKER 1996, p. 98).

2.2.1) O *modo* como procede o pirrônico em sua recusa geral de todo saber: *equipolência* e *epoché*

Já foi mencionado acima que devemos entender por ceticismo⁴³ antigo – ao menos à primeira vista – uma recusa geral de todo saber, fato este que diferencia substancialmente a postura cética de toda forma de dogmatismo, inclusive, pelas razões já aludidas, da postura profundamente dogmática de um cético moderno como Schulze. Acontece, porém, que ainda não foi mencionado o modo como procede o pirrônico em sua recusa geral de todo saber, nem tampouco o que ele almeja com tal recusa, ou seja, em que consiste seu principal objetivo.

Assim, convém lembrar que há, além do conceito de *aparência*⁴⁴, ainda outros três conceitos que, a bem da verdade, aparecem como indissociavelmente ligados à prática pirrônica, tanto ao 1) modo como procede o cético em sua recusa geral 2) quanto ao que ele almeja com tal recusa. Desses três conceitos, dois serão abordados agora, uma vez que ambos integram aquilo que se poderia chamar de um método pirrônico: que são, como diz Sexto, os conceitos de *equipolência* (*isosthéneia*, *diaphonía*: significam basicamente igual força de ambos os lados) e *epoché* (*suspensão do juízo*). No que toca ao terceiro conceito, o de *ataraxía* (*imperturbabilidade* da alma), veremos que ele nada mais é que uma conseqüência natural da aplicação do suposto método pirrônico.

Dito isso, pode-se afirmar que a

⁴³ Devemos ter sempre em mente que ‘ceticismo’ se diz, como lembra Plínio Smith, em vários sentidos específicos: *acadêmico, pirrônico, fideísta, mitigado, antigo, moderno, moral, religioso, etc* (SMITH 2000, 15).

⁴⁴ Ainda neste capítulo, mostraremos que as aparências, do ponto de vista do pirronismo, podem ser avaliadas de dois ângulos distintos.

sképsis é a faculdade de opor, de qualquer modo (*tropo*) possível, aparências (*tò phainómenon*: 'o que aparece') e juízos (*nóouménon*: o pensado ou concebido, como oposto ao percebido), de forma que, através da equivalência entre as coisas e os argumentos opostos, alcancemos primeiro a suspensão do juízo e, após isto, a imperturbabilidade (*ataraxía*) (*Hipotiposis* I 4, 8)

Embora Sexto, na citação acima, tenha resumido em poucas palavras em que consiste a prática pirrônica, cumpre ainda lembrar que o princípio básico da disposição cética é o de que a cada razão se opõe outra razão equivalente (*Hipotiposis* I 6, 12); equivalem-se de tal maneira que, como não há nenhuma forma de decidir entre os argumentos em conflito, em função da necessária igualdade persuasiva – estabelecida pelo cético – de ambos os lados, a suspensão do juízo deve ocorrer como uma conseqüência absolutamente necessária.

No que diz respeito ao conceito de *equipolência*, é necessário frisar, todavia, que os argumentos em conflito são sempre e necessariamente argumentos formulados pelos próprios dogmáticos. De modo que *o cético pirrônico não se empenha de forma alguma na elaboração de argumentos destrutivos*, mas antes, com o intuito de mostrar o caráter de parcialidade de uma determinada teoria, ele simplesmente lança mão de argumentos igualmente persuasivos, assim como igualmente dogmáticos, que, por sua vez, já se encontram presentes no universo

filosófico⁴⁵. Por isso, precisamente, sob hipótese alguma caberia ao cético pirrônico possuir qualquer espécie de predileção pelo que seria ‘seu’ argumento em detrimento do argumento elaborado pelo seu opositor.

De modo que está cometendo erro flagrante o indivíduo que parte do pressuposto de que o pirrônico confere, quando opõe a um determinado argumento um equivalente do lado oposto, certa primazia ao argumento apresentado por ele, que supostamente funcionaria, conforme imagina o dogmático, como ‘seu’ argumento⁴⁶. De acordo com Plínio Smith, porém, trata-se tão somente de argumentos dogmáticos positivos e negativos, os quais o pirrônico, ao aplicar o método de equipolência, faz se voltarem uns contra os outros (SMITH 2000, p. 23).

Donde se segue que a *epoché* deve ocorrer como uma conseqüência necessária, na medida em que o pirrônico fica de antemão impossibilitado de não suspender o juízo. Em primeiro lugar, como parece óbvio, ele suspende o juízo em função da igualdade persuasiva das razões enfrentadas. Em segundo lugar, todavia, o cético retém a mente – e reside aqui o núcleo duro da questão – simplesmente porque nenhum dos argumentos em conflito lhe pertence.

Se realmente o retraimento do juízo, diante de argumentos contrários igualmente confiáveis quanto à sua verdade ou inverdade, deve necessariamente ocorrer, então, em função do que foi dito, percebemos que se encontra igualmente no erro o indivíduo que não consegue sacar o conceito de *epoché* do contexto dogmático argumentativo – contexto no qual sempre se verifica, como diria Kant,

⁴⁵ HARRIS 2000, p. 342.

⁴⁶ Reside precisamente aqui o principal motivo de suas censuras aos acadêmicos, já que estes consideravam seus argumentos como mais verossímeis que os demais.

argumentos internamente coerentes mas entre si de todo excludentes –, do qual resulta propriamente a suspensão do juízo. Com efeito, é justamente porque a *epoché* não participa das regras do jogo próprias do universo dogmático, poder-se-ia dizer, que ela não pode funcionar, quando utilizada pelo cético, como mais um argumento em meio a vários outros argumentos, dotado, igual aos demais, da mesma pretensão de verdade.

Diferente disso, uma vez que a suspensão do juízo consiste em reter a mente de modo a não dar nenhum assentimento, segundo Plínio Smith, então, pode-se dizer que o pirrônico sequer chega a pronunciá-la (SMITH 2000, p. 23-4). É justamente nesse sentido, portanto, que Sexto enfatiza que a *epoché* consiste naquele estado da mente no qual nem se recusa nem se admite coisa alguma (*Hipotiposis*, I 4, 8-10); e isto de uma maneira tal – ainda segundo Sexto – que a mente fica em suspenso de modo que nem afirma nem nega nada (*Hipotiposis*, I 22, 196). Ora, seria realmente muito estranho afirmar, comenta Plínio Smith, que a suspensão do juízo é ela própria um juízo (SMITH 2000, p. 24).

Numa palavra, o cético, de fato, não pode expressar a suspensão do juízo numa frase, pois ele simplesmente retrai o assentimento sem nada proferir. Por conseguinte, ao agir desse modo, ele não apenas assegura – ao menos à primeira vista – a coerência interna bem como externa do comportamento pirrônico, como também consegue evitar que o seu procedimento cético seja assimilado a qualquer forma de dogmatismo.

2.2.2) A causa originária do pirronismo: *ataraxía*

Todavia, no exato momento em que o pirrônico deixa de dogmatizar, ou melhor, no exato momento em que ele retrai o assentimento acerca do *opinável*, segundo Sexto, sobrevém-lhe de imediato a *serenidade de ânimo (ataraxía)* (*Hipotiposis* I 12, 26). Ou seja,

tendo começado o cético a filosofar com o objetivo de decidir entre as percepções e determinar quais eram verdadeiras e quais falsas, a fim de alcançar assim a imperturbabilidade, viu-se atrelado a uma [intensa] incerteza, não podendo resolver qual, suspendeu o juízo; mas, após suspender o juízo lhe sobreveio de imediato e ao azar a imperturbabilidade acerca do opinável (*Hipotiposis*, I 12, 26).

Isto porque, após o completo distanciamento em relação a todo e qualquer comprometimento dogmático – distanciamento alcançado, como vimos acima, em função do esforço do cético pirrônico no sentido de estender a suspensão do juízo a toda opinião dogmática –, a *ataraxía* deve ocorrer como uma consequência necessária.

De todo modo, convém primeiramente lembrar que o principal objetivo do pirronismo não se resume em atacar de forma gratuita a filosofia dogmática, pura e simplesmente. Mesmo porque, tal comportamento fatalmente o aproximaria da

conduta que, via de regra, havia sido adotada pelos membros da sofística⁴⁷. Para o pirrônico, aliás, o problema não reside propriamente na perspectiva dogmática em si mesma, mas antes, vale frisar, naquilo que corresponde à sua mais nefasta consequência, qual seja: na *perturbação* da alma.

Ocorre, porém, que toda *perturbação* evitável⁴⁸ não é causada senão por opiniões dogmáticas (SMITH 2000, p. 21), fazendo assim com que a causa originária do pirronismo, como diz Sexto, consista basicamente na esperança de alcançar a *imperturbabilidade* (*ataraxía*) acerca do *opinável* (*Hipotiposis*, I 12, 25). Nesse sentido, em conformidade com os princípios pirrônicos, o significado mesmo da *imperturbabilidade* só pode ser satisfatoriamente compreendido como *ausência* ou, simplesmente, como *afastamento* das perturbações causadas por uma ou mais opiniões conflitantes que tentariam descrever adequadamente a estrutura última da realidade⁴⁹ (SMITH 2000, p. 29).

Além disso, vale da mesma forma mencionar que o esforço dispensado no sentido de afastar-se das perturbações dogmáticas, levado a cabo pelo cético antigo, implica igualmente em cessar todo e qualquer processo de investigação

⁴⁷ Se é que podemos depositar algum crédito nas caricaturas dos sofistas, desenhadas tanto por Platão como por Aristóteles, que já representam um lugar comum nas discussões filosóficas, ainda que, à luz de estudos mais recentes, esse quadro depreciativo esteja sendo alterado. Para mais sobre o significado histórico da sofística, cf. PORCHAT 2005, p. 25-31.

⁴⁸ Evitável, vale dizer, porque mesmo o pirrônico, pelo simples fato de ser humano, não pode se furtar a uma determinada classe de perturbações, ditas inevitáveis, causadas, por exemplo, por enfermidades, pelo frio, calor, etc.. No entanto, como ressalta Sexto, “inclusive nessas coisas os insensatos ficam submetidos a uma dupla perturbação: a produzida pelas sensações mesmas e aquela outra, não menor, provocada pela convicção de que tais situações são más por natureza; ao contrário, o cético, ao recusar a crença acrescida na maldade natural de cada uma dessas circunstâncias, faz-lhes frente com maior moderação” (*Hipotiposis*, I 12, 30). Nisso consiste o tipo de *imperturbabilidade* que Plínio Smith classifica como ‘tranquilidade moral’. Abordaremos com mais detalhes este assunto já na próxima nota.

⁴⁹ Ao menos, como sustenta Plínio Smith, a *imperturbabilidade* do tipo ‘*intelectual*’, posto que ele admite que encontramos nos textos de Sexto dois tipos de *imperturbabilidade*. Além da *intelectual*, como dissemos, há ainda a ‘*imperturbabilidade moral*’, que consiste basicamente na “moderação das afecções ou das ações provocadas pelas crenças morais ou mesmo por uma única crença moral” (SMITH 2000, 29-30).

filosófica. De modo que, se a busca da verdade funciona por si só como um momento de aguda perturbação mental para o pirrônico, este, então, somente pára de dogmatizar a partir do momento em que deixa definitivamente de se preocupar com a verdade últimas das coisas (SMITH 2000, p. 28).

Noutras palavras, o pirrônico alcança a *ataraxía* ao suspender o juízo não apenas diante de teorias filosóficas e científicas⁵⁰, mas também, como dizíamos, diante daquele tortuoso caminho que supostamente conduziria o indivíduo dogmático a uma verdade última e definitiva acerca das questões fundamentais da existência humana, seja no campo ontológico, seja no campo político ou moral⁵¹. Por esse motivo, portanto, a *imperturbabilidade da alma*, tão ambicionada e experienciada pelo cético pirrônico, não poderia funcionar senão como uma panacéia, uma espécie de remédio que traria a cura definitiva para todos os males causados pelas perturbações dogmáticas (POPKIN 2000, PREFÁCIO).

2.3) 'O que aparece' avaliado do ponto de vista prático

2.3.1) o subjetivo é *athéttetos*

Percebemos, assim, como e por que o pirrônico se volta, no que diz respeito ao seu aspecto teórico, contra toda pretensão de verdade, esteja esta atrelada ao

⁵⁰ Visto que tanto a física como a matemática, por exemplo, também foram vítimas das objeções cétricas.

⁵¹ Tanto o ceticismo como o estoicismo (e o epicurismo), convém lembrar, são escolas filosóficas cujo período histórico de atuação corresponde ao momento na história em que os gregos haviam sido dominados militarmente pelos romanos. Por essa razão, Hegel afirma, na *Fenomenologia*, que a filosofia que se encontra na base do ceticismo e do estoicismo consiste numa filosofia de escravos, que exerce sua liberdade apenas de forma abstrata, no elemento do pensamento.

sensível ou ao inteligível. O que significa, tão somente, que o ceticismo antigo dispõe de um método geral – *equipolência* – que legitima a suspensão pirrônica do juízo, fazendo assim com que o cético alcance, do mesmo modo como a *alma segue o corpo*, a *imperturbabilidade da alma*, seu principal objetivo; sendo que este só ocorre, como vimos acima, na medida mesma em que o pirrônico se encontra definitivamente afastado das perturbações causadas por opiniões dogmáticas conflitantes. Ou seja, do ponto de vista estritamente teórico, reiterando, nada resiste ao desafio lançado pelo método de equipolência do ceticismo antigo, nem mesmo aquele tipo de saber que se funda na experiência sensível⁵².

No entanto, em que medida essa atitude puramente negativa, que se pauta unicamente numa recusa incondicionada de todo saber, pergunta Luiz Eva, não se mostra incompatível com as próprias exigências da vida prática (EVA 2005, p.45)? Dito de outro modo, até que ponto as anedotas⁵³ dirigidas contra a postura do pirrônico, certamente com o intuito de ridicularizá-la, mostram-se consistentes?

O mal-entendido, ao qual nos referíamos já no início deste capítulo, tem sua origem exatamente aqui, a saber: nas duas formas mediante as quais o próprio pirrônico se posiciona em relação *ao que aparece (phainómenon)*. Os adeptos do pirronismo, cientes da incompatibilidade existente entre uma esfera e outra, isto é,

⁵² Daí Hume afirmar que essa “dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela. É impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos. Apenas os deixamos mais vulneráveis quando tentamos justificá-los dessa maneira. Como a dúvida cética nasce naturalmente de uma reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, ela cresce quanto mais longe levamos nossas reflexões, sejam estas conformes, sejam opostas a ela. Apenas o descuido e a desatenção podem nos trazer algum remédio” (HUME 2001, p. 251).

⁵³ Segundo uma delas, por exemplo, o pirrônico, como não acredita nas aparências, recusa-se a levantar da cama ao amanhecer, pois ele simplesmente não dá crédito àquilo que os sentidos lhe apresentam.

entre sua ausência de crenças teóricas, por um lado, e as exigências da vida prática, por outro, resolvem esse aparente problema apelando para *o que aparece* não como critério de verdade, como interpretava equivocadamente Schulze, mas antes como uma espécie de *critério de ação na vida prática*.

Assim, no capítulo onze das *Hipotiposis*, ao apontar as diferenças entre o critério de verdade, por um lado, e o critério de ação na vida prática, por outro, o posicionamento do pirronismo em relação *ao que aparece* se torna ainda mais claro, visto que o

critério se diz de duas maneiras: uma, aquilo que credita realidade ou irrealidade [critério de verdade]; outra, a de agir, segundo a qual atuamos ou não na vida [critério de ação], à qual agora nos referimos. Dizemos, pois, que o critério [de ação] da orientação cética é a aparência, chamando assim virtualmente a percepção, pois o que [jaz] na convicção e na sensação involuntária é ininvestigável (Hipotiposis, I 11, 21).

O próprio Sexto mostra aqui a relação estreita que existe entre *o que aparece* e a orientação prática dos céticos, reforçando a idéia de que não há espaço para preocupações teóricas, nesse sentido, quando o que está em questão é a esfera subjetiva da existência humana⁵⁴. Como lembra Attala, tudo o que diz respeito ao

⁵⁴ Uma ordem é a da **prática** e outra a da **teoria**. O cético pode estar convencido de muitas coisas em sua vida diária, mas isto não vai contra seu ceticismo, que se refere ao valor objetivo dessas convicções. As convicções

subjetivo é *athétetos*, isto é, está fora de questão ou de investigação; não porque seja um saber seguro, mas porque não é nada acerca do qual haja algo a saber (ATTALA 1996, p. 131). Com efeito, conforme Sexto,

ninguém disputa sobre se o objeto aparece de tal ou qual maneira, mas acerca de se o objeto é em realidade tal como aparece. Deste modo, dando crédito às aparências segundo a observação vital, vivemos sem dogmatizar (*Hipotiposis*, I 11, 22-23).

Ou seja, não se investiga se a mim me parece que o fogo queima, lembra Attala, isto é *athétetos*. Investiga-se se o fogo queima, porém, sobre este último o cético suspende o juízo, ainda quando não deixe de ter certeza subjetiva, isto é, não deixe de lhe parecer, que o fogo queima (ATTALA 1996, p. 131). As aparências serviam, na esfera prática, como guia de orientação, desacreditando assim as diversas anedotas a respeito da postura pirrônica. Ou seja, se nada é verdade, se não assentimos a nada, de modo que todos os argumentos de que nos valemos são empregados simplesmente para mostrar a precipitação dos dogmáticos – tanto sobre a razão como sobre os sentidos –, devemos, no entanto, para nos livrar das anedotas, lembrar que assentimos às aparências no inevitável, já que não podemos ficar inativos (*Hipotiposis*, I 11, 23).

o empurram a comportar-se de algum modo, mas não podem empurrá-lo a julgar sobre o valor objetivo dessas convicções, já que nada o compele a isto (ATTALA 1996, p. 130-1).

Por um lado, do ponto de vista teórico, como dissemos, o pirrônico não toma *o que aparece* como critério de verdade, sobretudo porque, como diz Sexto, a mesma torre que de perto parece quadrada, de longe parece redonda (*Hipotiposis*, I 13, 32). De modo que, se o dogmático insiste em tomar *o que aparece* como algo certo, o pirrônico, após aplicar seu método de equipolência, mostrando assim o aspecto contraditório e vacilante naquilo mesmo que o dogmático entendia ser algo seguro, retrai o assentimento, acabando por alcançar a *imperturbabilidade da alma*. Por outro lado, do ponto de vista prático, isto é, quando o que está em questão, acima de tudo, é tão somente a dimensão prática da existência humana, verificamos que o método de equipolência, tão eficaz quando aplicado no campo teórico, não pode encontrar, pelas razões que foram dadas, qualquer aplicação *ao que aparece*.

Não obstante isso, essa dupla perspectiva em relação às aparências parece ter sido ignorada pela maioria dos comentadores do ceticismo antigo – quando não, pelos seus oponentes da primeira hora, dando origem, assim, aos diversos mal-entendidos sobre a conduta pirrônica. Mas, como vimos acima, os pirrônicos definiram em termos bastante claros, pode-se dizer, a distância que separa teoria e prática, de modo que essas duas esferas, completamente distintas, sob hipótese alguma, portanto, devem ser confundidas.

2.3.2) A filosofia cética consiste numa *agogé*

Dito isso, se as máximas do pirronismo, como vimos no início deste capítulo, são todas elas formuladas de tal modo que se auto-destroem; se o pirronismo se

define como uma recusa geral de todo saber, até mesmo do saber que se funda na experiência; se o pirrônico, de fato, não se compromete com afirmações objetivas, deixando bastante claro o modo como devemos entender sua postura a respeito da sua ligação estritamente subjetiva com o *que aparece*; se a *imperturbabilidade da alma*, principal objetivo do pirronismo, não representa nada mais que um estado mental puramente subjetivo, isto é, diz respeito apenas ao indivíduo que a experimenta; se a postura pirrônica como um todo, idêntico à metáfora da escada⁵⁵, é auto-destrutiva, conforme foi anunciado pelos próprios céticos, lá nas *Hipotiposis*; então, como, apesar de constituir um corpo de doutrinas – se é que se pode denominá-la como uma doutrina – tão marcado pelo signo da subjetividade, pretende o pirrônico que seu ceticismo tenha validade para outros homens (EVA 1995, p. 49)? Ou melhor, não haveria uma contradição presente em tal pretensão de universalidade para a conduta cética?

Segundo Sexto, se se define doutrina como um conjunto de dogmas relacionados entre si, então, diz ele, os céticos pirrônicos não sustentam doutrina alguma. Porém,

se se define ‘doutrina’ como orientação que segue um certo raciocínio de acordo com as aparências, raciocínio que mostra como parece que se vive retamente (tomando ‘retamente’ não apenas em sua referência à virtude, mas em sua acepção mais simples) [...], sim, sustenta doutrina (*Hipotiposis*, I 8, 16).

⁵⁵ WITTGENSTEIN 2001, PREFÁCIO.

Assim, longe de incorrer em dogmatismo, os pirrônicos obedecem a qualquer raciocínio que os leve a viver segundo os costumes, as leis, as regras de conduta. Portanto, distante das perturbações que afligiam os dogmáticos, o pirronismo, tal como fora praticado entre os antigos céticos, constituía antes uma *agogé* (literalmente, ‘*regra ou direção de conduta*’); termo este que se deixa definir, basicamente, como uma sorte de doutrina – em sentido não dogmático, vale frisar – que consiste num processo de formação em vista de uma existência naturalmente tranqüila (*Hipotiposis*, I 8, 17), isto é, uma forma de existência totalmente despreocupada com a verdade última das coisas.

Uma vez esclarecida a origem dos mal-entendidos sobre a postura cética em relação às aparências, entraremos em contato, agora, com as principais objeções hegelianas ao ceticismo antigo.

2.4) Duas censuras hegelianas ao ceticismo antigo

Desse modo, deve ficar claro que, ainda que Hegel considere essa forma antiga de ceticismo como infinitamente mais cética do que todas as variantes modernas de ceticismo, ainda assim, segundo nosso autor, algumas inconsistências internas podem ser apontadas em relação ao pirronismo.

A primeira delas, como lembra Hyppolite, ocorre quando o cético opõe à desigualdade das diferenças a igualdade do eu, mas tal igualdade nada mais é

que uma diferença perante a qual há desigualdade. De modo que essa certeza absoluta de si se opõe ao que não é ela mesma, e assim encontra-se a si mesma como oposta, ou seja, como consciência *particular* (HYPPOLITE 2003, p. 203). No entanto,

este resultado, enquanto puramente negativo, encerra por sua vez uma determinabilidade unilateral com relação ao positivo; ou seja, o ceticismo se comporta somente como um entendimento abstrato (HEGEL 1832, p. 422).

Ou seja, na medida em que a razão, num sentido estritamente hegeliano, nada mais é que uma concreta unidade de contrários, então ela possui em si mesma esses dois momentos: o positivo e o negativo. Por isso o ceticismo, no final das contas, mostra-se parcial, uma vez que ele se prende ao momento da negatividade, quando se resume em declarar que nada é verdadeiro (Santos 1996, p. 142). Assim, conforme lembra Hegel, essa pura negatividade, enquanto insiste em excluir dela mesma o momento da positividade, “desconhece que também essa negação é por si só um determinado conteúdo afirmativo” (HEGEL 1832, p. 423).

Além dessa crítica, todavia, de que o ceticismo antigo entra em contradição consigo mesmo, numa perspectiva interna à filosofia de Hegel, ao proclamar a nulidade de toda diferença, isto é, de tudo o que pretende se mostrar como fixo e independente diante da consciência-de-si cética, encontramos nos textos hegelianos uma outra crítica, talvez ainda mais contundente. Esta segunda crítica,

vale frisar, tem sua origem justamente naquilo que, como vimos acima, constitui o ponto forte da postura cética entre os antigos, a saber: no retraimento do cético pirrônico em sua subjetividade. Hegel, conforme lembra Attala, entende que o mérito do ceticismo antigo em relação aos cétricos modernos consiste precisamente em sua recusa todo saber, isto é, em sua recusa de toda afirmação que pretenda ter um valor objetivo (ATTALA 1996, p. 130), tornando-se assim uma pura negatividade com relação a todo saber. Porém, curiosamente essa mesma

atitude puramente negativa, que quer permanecer mera subjetividade e aparência, cessa por isso de ser algo para o conhecimento. Aquele que permanece fixo à vaidade do fato de que *'aparece assim a ele'*, *'que ele é da opinião que...'*, aquele que deseja que suas expressões nunca sejam tomadas como asserções objetivas de pensamento e juízo, deve ser deixado onde está. Sua subjetividade não diz respeito a ninguém, ainda menos à filosofia, nem a filosofia diz respeito a ele” (HEGEL 1802, p. 338).

Enquanto o cético pretende tornar-se imune à refutação mediante seu retraimento na subjetividade, de apenas dizer como as coisas aparecem, esta vitória, segundo Forster, é completamente vazia⁵⁶. Com efeito, manter-se no

⁵⁶ Assim, “a invencibilidade do ceticismo, no entanto, é indubitavelmente garantida unicamente num sentido subjetivo com relação ao indivíduo ... Manter-se na individualidade depende da vontade do indivíduo; ninguém pode impedir alguém de fazer assim, porque ninguém possivelmente pode tirar ninguém do nada’. O sucesso do cético em evitar a refutação é vazio da mesma maneira que o sucesso em evitar a refutação de um

individual é certamente a vontade do indivíduo, e nada pode evitar que o faça, pela mesma razão de que não é possível sacar nada do nada (HEGEL 1832, p. 421). De modo que aquele que se empenha em ser simplesmente um cético jamais se dará por vencido, do mesmo modo que não é possível fazer andar aquele que sofre paralisia de todos os membros (HEGEL 1832, p. 422). Noutras palavras, um cético que se restringe a expressar sobre como as coisas aparecem a ele simplesmente não está engajado no *tipo* de atividade com o qual alguém pode discordar ou no *tipo* de atividade que pode haver um desacordo com alguém e, por isso, não está engajado no *tipo* de atividade na qual alguém pode ser refutado (FORSTER 1989, p. 41).

Não obstante essa avaliação negativa levada a cabo por Hegel a respeito do ceticismo antigo, convém salientar que há dois pontos de vista a partir dos quais pode-se avaliar a postura cética: o primeiro diz respeito ao ceticismo enquanto doutrina interna (ou seja, se ele é internamente coerente ou não), ao passo que a outra o analisa enquanto direcionado contra as filosofias de cunho dogmático. Ou seja, do ponto de vista dos problemas que os argumentos céticos levantam contra o empreendimento filosófico.

Por essa razão, o fato de Hegel trazer à tona as inconsistências internas do pensamento cético, conseqüentemente sua auto refutação, não constitui elemento suficiente, por si só, para salvaguardar a legitimidade filosófica do seu sistema. Pois, ainda que o ceticismo, enquanto doutrina filosófica, tenha se mostrado, como nosso autor pretende ter diagnosticado no capítulo quarto da *Fenomenologia do*

homem que se restringe ele mesmo a usar exclamações como ‘Ó alegria!’ ou ‘Meu Deus!’ deve ser um sucesso vazio” (FORSTER 1989, p. 40-41).

Espírito, como um projeto internamente inconsistente, já que suas palavras e seus atos sempre se contradizem, continuam, em todo caso, válidos os argumentos céticos quando lançados contra os alicerces que se encontram na base das teorias dogmáticas. Noutras palavras, da inconsistência interna da prática cética não se segue, de maneira alguma, a garantia de cientificidade do sistema hegeliano.

Aliás, a rigor, soaria como um absurdo a suposição de que o fracasso do ceticismo implicaria num atestado de veracidade para as doutrinas filosóficas presentes na história, mesmo porque ainda permanece o fato iniludível de que elas, embora talvez internamente coerentes, excluem-se mutuamente⁵⁷. E, pelo contrário, o desafio cético, diferente de qualquer doutrina dogmática, ainda continua como um desafio constante a ser superado. De modo que constitui completa perda de tempo, segundo pensamos, escolher como melhor caminho para refutar o ceticismo não o que conduz à construção de um edifício filosófico consistente, mas à apresentação de elementos contraditórios no interior do pensamento cético.

Dito isso, podemos afirmar que, independentemente do fracasso interno ou não da postura cética entre os antigos pirrônicos, Hegel está ciente de que tem de encontrar uma base de legitimação filosófica consistente, mediante a qual ele possa erigir passo a passo seu sistema de forma indubitavelmente segura.

⁵⁷ Ou seja, o método de equipolência cético ainda se imporia com toda sua força.

2.5) Sobre o processo de fundamentação do idealismo absoluto de Hegel⁵⁸

Por esse motivo, Hegel terá de mostrar, tal como veremos com algum detalhe no próximo capítulo, que o discurso filosófico não se resume ao dogmatismo nem ao ceticismo, pois deve existir necessariamente uma terceira possibilidade: sua filosofia especulativa. Seu projeto de fundamentação reside justamente aqui, a saber, em provar, tanto para os céticos quanto para os dogmáticos, que o seu sistema não pode ser entendido como mais um saber em meio a vários outros saberes parciais. Em provar, do mesmo modo, que o ceticismo, este sim, pode ser definido como apenas um desses saberes⁵⁹, ao mesmo tempo em que pretende demonstrar que o seu saber é o mais completo e definitivo saber, já que este consiste basicamente num tipo de conhecimento especulativo que, por seu turno, não representa senão o saber de si do próprio absoluto. Esse propósito hegeliano, como vamos defender, pode ser entendido como uma forma de estratégia de refutação do ceticismo antigo.

⁵⁸ Antes de mais, convém lembrar que o nosso interesse neste último tópico consiste apenas em levantar uma questão que, na verdade, será melhor desenvolvida no doutorado.

⁵⁹ Para mais, cf. BONACCINI 2006, p. 62.

Capítulo III

Ceticismo e fundamentação no Idealismo Absoluto de Hegel

No decorrer desta pesquisa, como dissemos acima, deparamo-nos com a idéia de que a relação estabelecida por Hegel com o ceticismo transcende os estreitos limites de um simples comentário; os principais argumentos do ceticismo antigo, presentes sobretudo nos tropos de Agripa, constituem uma sorte de solo epistemológico unicamente com base no qual o idealismo especulativo de Hegel pode ser edificado solidamente. Nesse sentido, então, o sistema hegeliano só pode ser construído em bases realmente sólidas num confronto direto com os tropos de Agripa. Dado o escopo do nosso trabalho, faremos aqui apenas uma apresentação sumária da questão, a fim de justificar a nossa abordagem dentro da estrutura do nosso trabalho. Uma análise mais pormenorizada haverá de ficar necessariamente como uma perspectiva de trabalho futuro. Mas acreditamos que é possível ao menos circunscrever a questão de modo pertinente.

3.1) Fundamentação do sistema

O sistema⁶⁰ de Hegel ainda hoje é acusado, como sabemos, de ter cometido diversos deslizes epistemológicos, constituindo sua filosofia, então, um forte

⁶⁰ De início, embora tal consideração seja válida para toda filosofia e não apenas para a de Hegel, não se deve ignorar o fato de que o conceito hegeliano de sistema nada mais é que uma consequência necessária da

dogmatismo, que, presume-se, somente o cientificismo e a análise lógica da linguagem poderiam erradicar⁶¹. Embora tal acusação seja correta em relação ao período de Berna, cuja preocupação central era de caráter eminentemente prático-religioso, o mesmo não se pode afirmar no tocante aos períodos subseqüentes, sobretudo ao de Iena. Em vista disso, este trabalho encontra sua justificativa na suposição de que a figura do ceticismo, longe de ser negligenciada, desempenha uma função realmente importante no conjunto de sua filosofia, na medida em que ela se encontra na base do projeto de fundamentação do sistema hegeliano. Em outras palavras, tal projeto de fundamentação constitui, conforme entendemos, o elemento teórico determinante que teria levado nosso autor a se ocupar com o problema do ceticismo, especialmente – pelas razões que vamos apresentar – com aquele de linhagem pirrônica⁶².

Agora, para tornar mais claro o significado filosófico que a postura cética ocupa no sistema de Hegel, o presente capítulo deve girar em torno de sua

maneira como ele mesmo compreende a realidade, no caso o absoluto, uma vez que as categorias que integram o sistema outra coisa não são que o puro reflexo das categorias que compõem o absoluto. Nesse sentido, pode-se dizer que sua concepção de sistema guarda grande proximidade com os conceitos de sistema de Schelling e Espinosa, não obstante a existência de profundas diferenças entre eles. Se deste último, por exemplo, Hegel herda a concepção de sistema como *causa sui*, aquilo cuja essência envolve necessariamente a existência, pois não depende de nada para existir ou ser concebido, do primeiro ele absorve a ideia de que um sistema só é possível, em seu sentido mais profundo, como um todo orgânico, vivo, que se auto-determina e se auto-organiza. Para mais, cf. FERNÁNDEZ 2003, p. 92; bem como BEISER 1998, p. 06.

⁶¹ Partilhamos com Michael Forster do pensamento de que várias regiões da doutrina de Hegel – por exemplo, o real alcance do seu conceito de dialética, bem como a necessidade de um começo absoluto – tornar-se-iam tanto mais compreensíveis quanto maior for a importância dada à presença dos argumentos céticos no conjunto do seu sistema. Para mais, cf. FORSTER 1989, p. 98.

⁶² Muito embora Klaus Vieweg, com base na leitura dos antigos céticos levada a cabo por Hegel, também tenha tocado, sobretudo num artigo seu intitulado *Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica*, no problema da superação hegeliana do ceticismo antigo, nossa abordagem difere da dele, e isso apenas por um motivo: enquanto Klaus Vieweg parte da tese de que Hegel, com o intuito de viabilizar ontologicamente o começo do seu sistema, tenta incorporar/incluir o conceito de negatividade do ‘ceticismo pensante’ em sua própria base, ou seja, em seu próprio núcleo fundante, nós, em contrapartida, partimos da ideia de que o confronto hegeliano com o ceticismo pirrônico ocorre na *Grande Lógica*, de modo que o começo desta obra, que corresponde ao *marco-zero* da fundamentação de todo o sistema, não deve ser lido senão como uma resposta direcionada ao problema da fundamentação-última apresentado pelos cinco modos/tropos de Agripa.

apreciação crítica da história do ceticismo, cujo material vamos buscar no ensaio de 1802, *Relação do Ceticismo com a Filosofia*, bem como em algumas passagens da *Fenomenologia do Espírito* e das *Lições sobre a História da Filosofia*, textos nos quais a figura do ceticismo recebe destacada atenção por parte do nosso autor. Na medida em que representa como que o alicerce lógico-ontológico do absoluto (FERNÁNDEZ 2003, p. 88), a *Ciência da Lógica* passa a ser o foco de nossas atenções apenas num segundo momento, quando tratarmos do projeto de fundamentação do sistema.

Após analisar alguns dos principais aspectos da história do ceticismo, Hegel passa a sustentar a tese de que em toda a tradição filosófica, apesar da flagrante heterogeneidade de postura entre os próprios cétricos, encontramos, a rigor, apenas duas correntes cétricas – uma antiga, outra moderna⁶³ (esta última, vale frisar, sempre associada ao *Aenesidemus* de Schulze). O fato inusitado aqui consiste na sua posição quanto à relevância que cada uma dessas correntes possui para o empreendimento filosófico, já que entre a antiga e a moderna, diferente do que pensa a maioria dos intérpretes do ceticismo⁶⁴, ele não enxerga um aperfeiçoamento da prática cétrica, mas antes uma degeneração da mesma⁶⁵.

Segundo o autor da *Fenomenologia do Espírito*, isso ocorre porque o ceticismo

⁶³ Ainda que as censuras de Hegel ao ceticismo moderno possam se estender a toda uma vasta gama de filosofias, segundo ele impregnadas de ceticismo, como, por exemplo, o probabilismo de Hume ou a filosofia crítica de Kant – este que, segundo ele, representa uma sorte de "ceticismo imperfeito", pois assegura um "conhecimento" fenomenal ao mesmo tempo em que nega definitivamente um conhecimento da coisa em si, ao menos para nós, humanos, cuja estrutura cognitiva é finita (HARRIS 2000, p. 256) –, é particularmente com o tipo de ceticismo advogado por Schulze que Hegel está preocupado, quando escreve seu artigo *Skep*. Com o sistema já maduro, apesar das repetidas alusões a Hume e a Kant, é novamente o nome de Schulze que reaparece associado ao ceticismo moderno, tanto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) quanto nas *Lições sobre a História da Filosofia*.

⁶⁴ Cf. FORSTER 1989, p. 9.

⁶⁵ Acerca da superioridade do ceticismo antigo sobre o moderno, cf. FOSTER 1989, p. 10; cf. PIPPIN 1989, p. 96.

moderno restringe suas objeções à filosofia especulativa, com a censura de que esta constrói seu conhecimento totalmente desvinculado da experiência, mas, em contrapartida, ele deixa o conhecimento sensível intacto, pelo fato de que este constitui um tipo de conhecimento *evidente* completamente fora do alcance das dúvidas céticas⁶⁶.

Das razões levantadas por Hegel contra a incoerência dos céticos modernos, uma, segundo entendemos, deve se encontrar na base de todas as demais⁶⁷, qual seja, a de que Schulze defende que o verdadeiro motivo do surgimento do ceticismo entre os antigos residiria nas pretensões especulativas dos dogmáticos. De modo que a natureza das dúvidas aduzidas pelos pirrônicos se estenderia apenas àquela classe de conhecimento que se adquire através da razão. Não apenas isso, os pirrônicos *teriam* admitido que há um conhecimento certo mediante os sentidos⁶⁸.

Segundo nosso autor, porém, um cético como Schulze, que toma a experiência sensível como critério último de verdade, torna-se injusto em relação às fontes de sua doutrina, porque foi justamente deste tipo de critério que os antigos mais se afastavam⁶⁹. Por esse motivo, essa postura cética moderna só pode exercer seu ceticismo, julga Hegel, de uma maneira completamente dogmática, visto que toda sua crítica à filosofia teórica está fundada num

⁶⁶ HEGEL 1802, p. 223.

⁶⁷ Vale salientar que, em função do objetivo aqui traçado, não vamos abordar todas as críticas hegelianas a esta última forma de ceticismo, mas tão somente aquelas que nos conduzem à análise hegeliana dos argumentos dos antigos pirrônicos, que, no nosso entendimento, guardam ligação direta com o projeto hegeliano de fundamentação da ciência especulativa.

⁶⁸ HEGEL 1802, p. 223.

⁶⁹ Pois, como se sabe, os dez tropos de Enesidemo – que Hegel equivocadamente atribuía a Pirro de Élis –, com exceção do último, tinham como alvo de seus ataques unicamente o tipo de conhecimento fundado na realidade sensível.

comprometimento ingênuo com algumas teses injustificáveis, sobretudo do ponto de vista dos antigos pirrônicos. Diferente da postura autêntica destes últimos, que consistia em nada afirmar⁷⁰, a dos modernos torna-se ela mesma dogmática no exato momento em que deixa de ser isenta de pressupostos, ou seja, quando lança mão da experiência sensível para refutar as afirmações da filosofia teórica.

No que diz respeito aos antigos pirrônicos, entretanto, o conteúdo do seu pensamento não pode ser alvo de nenhuma das censuras levantadas há pouco contra os céticos modernos. Essa modalidade antiga de ceticismo goza de um grande mérito filosófico, pela simples razão, para Hegel de fundamental importância, de que estava totalmente dirigida, em seus ataques, primeiro e antes de tudo, contra a consciência imediata, que sempre toma o dado sensível como algo estável. Ademais, na medida em que os pirrônicos estendiam sua *sképsis* tanto ao conhecimento empírico quanto ao conhecimento racional⁷¹, mostrando, ainda que ceticamente⁷², a contradição como um aspecto inerente a todas as coisas, no entender do nosso autor, eles não só exibem um profundo

⁷⁰ No que respeita à vida prática, o fato de o pirrônico se guiar pelas aparências em nenhuma hipótese o compromete ontologicamente com a verdade das coisas, ou seja, seu assentimento ao que aparece não pode configurar um estado de crença dogmática, porque, como bem ressalta Burnyeat, “se a *epoché* é a suspensão das crenças sobre a existência real em contraste com as aparências, isto levará à suspensão de *todas* as crenças, tendo em vista que crença é a aceitação de algo como verdadeiro. Não pode haver nenhum questionamento sobre a crença na aparência, em oposição à existência real, se declarações que relatam como as coisas aparecem não podem ser descritas como verdadeiras ou falsas – são *azétetos* –, mas somente declarações que afirmam como as coisas realmente são (BURNYEAT 2007, p. 207). Além disso, a esfera de aplicação do conceito de *aparência* na vida prática não se resume às coisas sensíveis. Ainda segundo Burnyeat, “o que aparece ao cético nem sempre deve ser pensado como uma impressão sensível. Nesse sentido, Sexto está preparado para incluir sob as coisas que aparecem tanto objetos sensíveis como objetos do pensamento, e algumas vezes ele chega a falar de coisas que aparecem à razão (*lógos*) ou ao pensamento (*dianóia*)” (BURNYEAT 2007, p. 314).

⁷¹ Já que a leitura levada a cabo por Schulze, segundo a qual o antigo pirrônico não deixava de assentir quando se tratava do conhecimento sensível, tinha se revelado, a partir de uma releitura hegeliana das *Hipotiposis*, completamente infundada. Para mais, cf. HEGEL 1802, p. 225.

⁷² Isto é, numa perspectiva hegeliana, sem defender um determinado conteúdo particular. Diferente do que fazem os céticos modernos, quando afirmam *duplamente*: não apenas que temos conhecimento certo dos fatos da consciência, mas também quando elegem um critério de verdade como infalível, pois, para eles, nada do que ensina a experiência, como já foi mencionado, é passível de dúvida.

conhecimento especulativo das categorias filosóficas⁷³, como também simbolizam o momento da negatividade no processo dialético⁷⁴ progressivo de “autoconhecimento da *Idéia*”.

Noutras palavras, quando, nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel afirma que o ceticismo *encerra a dialética de todo conteúdo determinado*⁷⁵, ele está se referindo não aos cétricos modernos, que igual a Schulze, como vimos, tomam a experiência como critério de verdade – incorrendo assim num crasso dogmatismo –, mas sim aos antigos cétricos. Somente estes, salienta nosso autor, determinam uma forma estritamente dialética de superação na qual, em verdade, acaba sendo conservado tudo aquilo que antes fora superado⁷⁶. Exatamente por isso, o ‘autêntico’ ceticismo pirrônico representa, numa perspectiva interna ao sistema hegeliano, a mola propulsora do movimento dialético, ao mostrar a necessidade de superação em tudo o que é naturalmente finito. Como vem dito no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, todo *outro* tende a desvanecer diante do infinito poder do *negativo* da consciência-de-si cética⁷⁷.

À ausência de dogmatismo dos antigos deve-se ainda acrescentar o elemento teórico que, no entender de Hegel, constitui o ponto forte da prática cética entre os pirrônicos, e que merece especial atenção não apenas por impedir que o pirrônico ataque determinadas crenças com base em outras crenças igualmente dogmáticas – tal como procedera inadvertidamente o ceticismo

⁷³ HEGEL 1832, p. 396.

⁷⁴ Acerca da influência dos argumentos cétricos na formação da dialética hegeliana, cf. FORSTER 1989, p. 171; cf. FORSTER 1998, pp. 130-170.

⁷⁵ Cf. HEGEL 1832, p. 359.

⁷⁶ O que nos remete necessariamente ao conceito de *aufhebung* (que Paulo Meneses traduz por *suprassumir*, algo como uma *suspensão que preserva ou conserva o que está suspenso*), formulado por Hegel, de fundamental importância para sua concepção de dialética.

⁷⁷ HEGEL 1807, p. 161.

moderno⁷⁸ – mas, acima de tudo, por legitimar a reiterada prática pirrônica da suspensão do juízo⁷⁹ (*epoché*), a saber: os cinco tropos⁸⁰ (*tropoi*) de Agripa⁸¹. Por isso, faz-se necessário um breve comentário sobre os mesmos.

Ao darmos ouvidos a Sexto Empírico⁸², verificamos que o primeiro tropo conduz o pirrônico à suspensão do juízo com base na constatação histórica da *diversidade* dos sistemas filosóficos⁸³, já que, dada a igualdade epistêmica dos mesmos (*equipolência*), não há como escolher entre eles senão arbitrariamente; o segundo consiste no *regresso ao infinito* ao qual se vê comprometida toda tentativa de fundamentação; o terceiro, por sua vez, é o da *relação*, segundo o qual nada se mostra em sua pureza mas sempre em relação com algo outro; sendo o quarto o do *axioma* ou da *hipótese*, que consiste no fato de postular um primeiro princípio com base unicamente no arbítrio, conferindo assim ao cético o mesmo direito de postular outro princípio igualmente válido do lado oposto; e,

⁷⁸ FORSTER 1989, p. 11.

⁷⁹ Como a cada discurso levantado sempre se pode aduzir outro do lado oposto com igual peso epistêmico (*equipolência*), o pirrônico simplesmente se abstém de escolher entre os dois, caracterizando assim sua famosa suspensão do juízo. Ou seja, o pirrônico nem pode aceitar ambos como verdadeiros, o que seria absurdo, já que apenas um pode ser verdadeiro e exatamente por isso os discursos se repelem mutuamente; nem pode, dada a impossibilidade de um critério de verdade válido, escolher um dos discursos em litígio (BURNYEAT 2007, p. 205).

⁸⁰ Como veremos adiante, os tropos consistem basicamente numa série de argumentos, recolhidos no universo mesmo das discussões filosóficas, que tinham como principal finalidade legitimar o processo de suspensão do juízo entre os céticos antigos. (HARRIS 2000, p. 260).

⁸¹ Pouco ou nada se sabe com segurança a respeito desse filósofo cético. Apesar disso, Sexto Empírico e Diógenes Laércio estão de acordo com relação ao fato de que esses cinco tropos da suspensão do juízo são realmente de sua autoria.

⁸² Na verdade, um médico de profissão, segundo Popkin, que por ter sido o único cético pirrônico grego cuja obra, ainda que obscura e sem qualquer originalidade, ficara intacta, haveria de nos legar quase tudo o que hoje sabemos por ceticismo antigo. Para mais, cf. POPKIN 2000, p. 50.

⁸³ A objeção contra a legitimidade do empreendimento filosófico pautada na pluralidade das doutrinas filosóficas no decorrer da história já se encontrava presente, embora não nesse formato, nos dez primeiros tropos de Enesidemo. Cf. HARRIS 2000, p. 260.

enfim, o quinto, o da *prova circular*, no qual se prova o fundamentado mediante o fundamento e este, por sua vez, mediante aquele⁸⁴.

Todas as doutrinas dos dogmáticos, por esse motivo, encontram-se fatalmente envolvidas em sua malha lógica de refutação. Numa palavra, as premissas que servem de base aos sistemas filosóficos, sem margem a exceção, esbarram necessariamente em pelo menos um daqueles tropos⁸⁵. Acerca da virulência neles contida, Sexto relata que “é possível reduzir todo objeto de indagação” (isto é, toda questão essencialmente filosófica) “a um desses [cinco] tropos” (*Hipotiposis*, I 1, 170).

No entender de Hegel, enquanto evidenciam em tudo que é finito seu caráter *instável*, isto é, que tudo está continuamente em devir – sendo esse um aspecto determinante do movimento dialético⁸⁶ do próprio espírito (*Geist*), mas que passa necessariamente despercebido ao entendimento –, os tropos pressupõem um forte conteúdo especulativo, porque colocam em questão não apenas teorias ligadas ao conhecimento da consciência imediata, isto é, ao conhecimento sensível, mas também, e sobretudo, aquelas teorias cujos enunciados são derivados da faculdade do entendimento, antes totalmente imunes aos primeiros dez tropos⁸⁷.

⁸⁴ *Hipotiposis*, I 1, 164-177.

⁸⁵ Pois, como Lembra Brochard, “os cinco tropos se sucedem mutuamente, reforçam-se e completam-se um ao outro, de modo a não permitir que o dogmático busque qualquer saída: há entre eles uma espécie de encadeamento lógico, e eles mais ou menos correspondem às diversas posições que os dogmáticos podiam ocupar e das quais eram sucessivamente desalojados (BROCHARD 2007. P. 305).

⁸⁶ O que parece sugerir, ao menos à primeira vista, que podemos encontrar nos tropos de Agripa a fonte histórica originária do conceito de negatividade, tão fundamental para a estrutura lógica do sistema hegeliano, enquanto constitui a mola propulsora do movimento dialético.

⁸⁷ Pois, como dissemos, os tropos de Enesidemo colocam em questão apenas o conhecimento sensível. Cf. nota 13.

Cumpra salientar, todavia, que essa visão favorável de Hegel a respeito do ceticismo antigo tem limites bastante determinados. Mesmo porque deve haver uma alternativa legítima que não se resuma à dicotomia ceticismo *ou* dogmatismo, a saber: seu idealismo absoluto. O ceticismo antigo, ainda que encontre sucesso contra o dogmatismo do entendimento ordinário, é superado, segundo nosso autor, porque fica preso ao momento da negatividade. Noutras palavras, como ao *negativo* se contrapõe necessariamente o *positivo*, isto é, o *positivo racional*, entendido como o momento lógico superior do dialético, a consciência-de-si cética também traz em si um aspecto finito, unilateral, ao não perceber que o negativo somente é em sua recíproca referência ao *positivo*⁸⁸. De modo que nenhum dos dois termos existe isoladamente, mas antes, e tão somente, numa concreta unidade *diferenciada* de termos contrapostos.

Eis, portanto, a fonte do equívoco, salienta Hegel, de toda e qualquer postura cética. Uma vez que não compreende que toda negação consiste numa *negação determinada* (expressão claramente inspirada na *Carta L* de Spinoza, "*omnis determinatio est negatio*"), e que exatamente por isso qualquer negação deve necessariamente trazer consigo um *determinado* conteúdo⁸⁹, o ceticismo antigo,

⁸⁸ FORSTER 2000, p. 39.

⁸⁹ Em termos não hegelianos, pode-se dizer que o pirrônico assente a pelo menos um tipo de crença. Por exemplo, na sua análise sobre se é possível ou não ao antigo pirrônico viver sem crença (*adoxástos*), Burnyeat sustenta que este teria classificado as questões acerca da realidade em termos de primeira e segunda ordem e, com base nessa hierarquização dos céticos, conclui que a aplicação do método de equipolência (ou seja, para todo argumento dogmático há um argumento do lado oposto igualmente merecedor ou desmerecedor de assentimento) sobre questões de primeira ordem (quanto a mim, parece que o mel tanto pode ser doce quanto pode ser amargo) só funcionaria porque tem na sua base o assentimento tácito do pirrônico a crenças acerca de questões de segunda ordem. Noutras palavras, questões de segunda ordem outra coisa não seriam que questões de caráter filosófico, que necessariamente trariam em seu seio o assentimento tácito do pirrônico, caracterizando assim um estado de crença, sem o qual, segundo ele, a prática cética entre os pirrônicos seria impensável. Para mais, cf. BURNYEAT 2007, p. 231.

enquanto está preso a uma lógica bivalente⁹⁰, de caráter não dialético, vale frisar, encontra em si mesmo os germes de sua própria superação⁹¹.

3.2) Local que corresponde ao momento da fundamentação do sistema

Mas não basta, filosoficamente falando, como vimos ao término do capítulo anterior, superar as implicações céticas dos tropos de Agripa a partir do ponto de vista do sistema hegeliano, pura e simplesmente. Pois, como sabemos, *um asseverar seco vale tanto quanto outro*⁹². Por essa razão, com o intuito de não ver seu sistema sucumbir ao método da equipolência, pensa Hegel, faz-se então necessário fundamentá-lo em bases realmente sólidas. Além disso, como dissemos, essa necessária fundamentação do começo do sistema deve encontrar seu ponto de partida na arena de batalhas do próprio ceticismo⁹³. O que se traduz então numa necessária apropriação dialética⁹⁴, por parte do idealismo hegeliano, dos tropos da suspensão do juízo. Ou seja, nesse contexto os tropos acabam

⁹⁰ Isto é, a uma lógica aristotélica, que nada mais é que um produto das determinações fixas e estanques do entendimento. Para mais sobre a relação entre a lógica de Aristóteles e a lógica dialética de Hegel, cf. CIRNE-LIMA 1996, p. 14.

⁹¹ HEGEL 1832, p. 360.

⁹² HEGEL 1807, p. 71.

⁹³ FORSTER 1989, p. 4.

⁹⁴ “Dialética”, cumpre ressaltar, porque passam a cumprir uma finalidade outra que aquela unicamente em vista da qual foram criados, contrariando assim seu próprio princípio. Ou seja, quando utilizados pelos céticos, reduzem a nada a possibilidade de um conhecimento seguro. Quando utilizados por Hegel, todavia, reduzem a nada a segurança do ceticismo, ao mesmo tempo em que servem como instrumento para a consecução de uma forma de conhecimento absolutamente segura que, por seu turno, fica imune ao desafio cético.

funcionando como uma espécie de *instrumento*⁹⁵, sendo esse, pode-se dizer, o único modo viável de superar⁹⁶ definitivamente o fantasma do ceticismo.

Entretanto, antes de apresentar as teses defendidas por Hegel a favor da legitimidade da sua filosofia, cumpre dizer algumas palavras sobre o local na arquitetura do sistema que, conforme entendemos, corresponde ao momento de sua fundamentação; sobretudo porque a respeito deste tema ainda reina muita imprecisão⁹⁷. Dito isso, partilhamos da tese de que o idealismo absoluto hegeliano não encontra sua fundamentação na *Fenomenologia do Espírito*, mas sim na *Ciência da Lógica*⁹⁸. Realmente, a *Fenomenologia* tem como principal tarefa demonstrar a parcialidade de todos os saberes imperfeitos da consciência natural através de um processo dialético-fenomenológico cumulativo de superação, no qual cada um desses saberes da consciência – dentre os quais se inclui também o ceticismo como uma das figuras da consciência ordinária – encontra sua verdade não em si mesmo, mas no saber da figura fenomenológica que dialeticamente o sucede. De modo que esse processo dialético-fenomenológico cumulativo tem como resultado o puro saber de si do espírito, isto é, o *puro saber*, enquanto *pura identidade de ser e pensar*⁹⁹; sendo este, segundo Hegel, o conceito da ciência (*wissenschaft*) fornecido pela *Fenomenologia* à *Ciência da Lógica*¹⁰⁰. Como

⁹⁵ Apesar de todas as ressalvas hegelianas a essa palavra, como os primeiros parágrafos da sua famosa introdução à *Fenomenologia do Espírito* demonstram. Sobre isso, cf. HYPPOLITE 2003, p. 22.

⁹⁶ Em virtude do princípio que adotou, como lembra Châtelet, Hegel "não pode refutar nenhuma filosofia, limita-se a situá-la no seu contexto", cf. CHÂTELET 1994, p. 117.

⁹⁷ Embora não seja nossa intenção – sobretudo em se tratando de uma pesquisa em andamento – apresentar algo definitivo sobre este problema.

⁹⁸ É lícito lembrar que, longe de corresponder a uma lógica de caráter formal, que abstrai de todo conteúdo e considera apenas as regras do pensar correto, a *Ciência da Lógica* de Hegel consiste numa "ontologia categorial, ou seja, um tipo de estudo da entidade, ou do ser enquanto ser que, ainda que sob outras designações, remonta a Aristóteles e mesmo a Platão" (FERRER 2007, p. 60).

⁹⁹ BONACCINI 2000, p. 154.

¹⁰⁰ HEGEL 1802, 43.

ênfatiza nosso autor, “o conceito da ciência pura e sua dedução devem funcionar como os pressupostos básicos da *Ciência da Lógica*, mesmo porque a *Fenomenologia* não é mais do que a dedução desse conceito” (HEGEL 1816, p. 43). Ou seja, se a *Lógica* deve pressupor o conceito da ciência oriundo da *Fenomenologia*, então *parece* inevitável concluir que o resultado da última figura da ciência da experiência da consciência deve servir, por si só, como o *único* fundamento legítimo do começo da grande *Lógica*.

Noutro momento, porém, o próprio Hegel salienta que o "começo [da ciência] não deve pressupor (*voraussetzen*) nada, não deve ser mediado por nada, nem ter um fundamento, melhor, deve ser ele mesmo o fundamento de toda a ciência" (HEGEL 1802, p. 69). Se se trata de um começo absoluto, como ele realmente almeja, então sua importância reside em que ele deve suportar todo o edifício da *Lógica* (BONACCINI 2000, p. 147). Assim, muito embora o sistema constitua um todo orgânico, no qual cada uma de suas partes guarda uma conexão dialética intrinsecamente necessária com as demais, a *Ciência da Lógica* não pode garantir a necessidade do seu começo absoluto¹⁰¹ baseando-se *unicamente* no conceito de ciência oriundo da *Fenomenologia*.

Por essa razão, o argumento de que o começo da *Lógica* é *mediado* pela *Fenomenologia* funciona apenas para o indivíduo que não possui nenhuma objeção à passagem *dialeticamente necessária* do ‘puro saber’, como identidade de ser e pensar, obtido através do processo fenomenológico, ao ‘puro ser’, ponto de partida da grande *Lógica*. Ao passo que para o cético, e reside aqui todo o

¹⁰¹ Como ênfatiza Fernández, “a *Ciência da Lógica* deve determinar o começo absoluto da ciência” (FERNÁNDEZ 2003, p. 89). E absoluto aqui quer significar isento de pressupostos.

problema, esse mesmo argumento não funcionaria como uma prova satisfatória, pois, do ponto de vista do ceticismo, soaria arbitrário o fato de o começo de uma obra filosófica, que se pretende ciência, pressupor o resultado de outra obra. Com efeito, isso significa simplesmente que o desafio cético ainda se impõe como um forte obstáculo, enquanto implica que a verdadeira ciência não pode pressupor absolutamente nada, sob pena de sucumbir aos tropos da suspensão do juízo¹⁰².

3.3) A presença dos tropos céticos no processo de fundamentação do sistema

Uma vez esclarecido esse ponto, passemos agora ao exame do processo de fundamentação, propriamente dito. Conforme mencionamos acima, tal processo ocorre num diálogo com os cinco tropos de Agripa, precisamente num texto que antecede o primeiro capítulo da *Ciência da Lógica*, intitulado “*Com o que deve ser feito o começo da Ciência?*” (*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*). Dos cinco tropos, vale frisar, apenas três interessam a Hegel nesse contexto, que são o segundo, o quarto e o quinto; ao passo que os outros dois, o primeiro e o terceiro, são refutados a partir do interior mesmo do sistema. Apesar disso, em função da natureza do problema aqui considerado, algumas palavras devem ser ditas sobre os mesmos.

¹⁰² Por essa razão, “na *Lógica*, núcleo mesmo do sistema, onde se julga a cientificidade, ou o que é o mesmo aqui, a sistematicidade da ciência, encontramos com a pergunta pelo *começo*” (FERNÁNDEZ 2003, p. 88).

No que respeita ao primeiro tropo, que consiste em desacreditar o empreendimento filosófico com base no argumento da *diversidade*, a resposta de Hegel, bastante conhecida, consiste em afirmar que essa suposta pluralidade de sistemas filosóficos, se observada mais de perto, mostrar-se-á ilusória. Na verdade, não há senão uma *única idéia* de filosofia. Todas as filosofias históricas, segundo essa perspectiva, são essencialmente ligadas umas às outras em função de uma determinada conexão interna e dialética – assim como as sucessivas etapas no processo histórico de formação do espírito na *Fenomenologia do Espírito* –, posto que a idéia que as anima é somente uma, ainda que assuma formas diferentes. No entanto, para alçar ao ponto de vista especulativo, momento do lógico capaz de identificar a unidade na multiplicidade, condição indispensável para compreender que a união diferenciada de contrários é um aspecto inerente a todas as coisas, é necessário, segundo Hegel, não se ater à lógica dual do entendimento, que, diante da diversidade, apenas abstrai e pára inadvertidamente na contradição.

Com relação ao terceiro tropo, o da *relação*, o próprio conceito de absoluto por si só o reduz a nada. Como nenhum tipo de dicotomia tem direito de cidadania no seio do absoluto, cai por terra a ideia, até então dominante no cenário filosófico do Idealismo alemão¹⁰³, de que há no processo de conhecimento o sujeito cognoscente de um lado, e o objeto cognoscível, de outro. Aqui, contudo, é o próprio absoluto que se conhece a si mesmo, de maneira tal que ele é simultaneamente sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Logo, como revela a introdução da *Fenomenologia* ao tratar da consciência natural que ainda não se

¹⁰³ Constituinte a doutrina do jovem Fichte e a filosofia da identidade de Schelling as duas únicas exceções.

sabe espírito, o absoluto é seu próprio padrão de medida, não havendo necessidade por isso de nenhum padrão de verdade extrínseco a ele.

Mesmo porque o absoluto possui como característica principal não guardar relação com nada que não seja ele mesmo, isto é, com o próprio absoluto. Não fosse assim, seria contraditório, pois não seria absoluto, já que lhe faltaria algo, com o qual, de alguma forma, haveria de se relacionar, privando-o assim de corresponder ao seu próprio conceito, isto é, de sua absolutidade. Nesse sentido, a única forma de relação possível é apenas do absoluto consigo mesmo, portanto, uma relação interna e necessária, uma vez que é precisamente nessa relação interna consigo mesmo que o absoluto se conhece, através de um longo processo histórico dialético, como espírito absoluto.

Não obstante isso, a atenção de Hegel, quando parte para legitimar o começo do sistema – no texto acima citado –, está completamente voltada, como dissemos, para os outros três tropos. Por esse motivo, o primeiro conceito que deve lhe servir de fundamento para a ciência é justamente o *puro ser* que, por ser absolutamente vazio de determinações, fica idêntico ao *puro nada* – repousando assim a legitimidade do começo da lógica dialética nessa imediatez pura, que nada mais é que o *puro ser*. Numa palavra, temos o *puro ser*, categoria mais universal do absoluto, como a absoluta identidade de ser e pensar¹⁰⁴. O que significa dizer, portanto, que o idealismo absoluto não parte arbitrariamente de nenhum pressuposto injustificado e, por essa razão, não confere ao cético o direito de, com base no tropo do axioma, postular outro princípio do lado oposto igualmente válido, de modo a legitimar sua suspensão do juízo. O mesmo se pode

¹⁰⁴ HEGEL 1802, p. 68.

dizer a respeito do segundo tropo, o do regresso ao infinito na tentativa de fundamentação, já que o fundamento aqui, o puro ser, é totalmente indeterminado, pois não traz consigo nenhuma determinação. Ou seja, como o *puro ser* é totalmente indeterminado, vazio de todo e qualquer conteúdo, não há como regredir infinitamente na tentativa de legitimar um conteúdo determinado, simplesmente porque não há o *que* fundamentar.

Mas, além do *começo lógico*, enquanto indeterminação absoluta, isto é, como *puro ser*, cimeta também o princípio de sua *Lógica* o argumento da *prova circular*¹⁰⁵. Sua pretensão básica consiste, pois, na asseveração de que a verdade se organiza em um todo dialético estrutural cujo ponto de partida coincide necessariamente com o resultado final e forma assim uma unidade com ele¹⁰⁶. Noutro momento, Hegel chega a afirmar que o essencial para a ciência não é tanto que o começo constitua um *imediato puro*, mas que sua totalidade não seja mais que um “percurso *circular* em si mesmo, no qual aquilo que é primeiro torna-se o último e o último, por sua vez, torna-se também o primeiro”¹⁰⁷¹⁰⁸. Ou seja, na medida em que o *Absoluto* se apresenta em sua mais genuína verdade sob a forma “fechada” de uma *circularidade* categorial estritamente dialética, desse modo passa a ser totalmente irrelevante, no caso da ciência, se esta possui um

¹⁰⁵ Ou seja, a fundamentação última não pode ocorrer nem sobre qualquer pressuposto, nem sobre nenhum regresso ao infinito. De modo que a circularidade, única forma legítima de fundamentação para Hegel, “não deve ser entendida como viciosa na medida em que na lógica se tratar de uma derivação dos próprios princípios lógicos pelos quais se guiam o pensamento e as demonstrações. Programaticamente, esses princípios não são pressupostos, mas derivados” (FERRER 2007, p. 71). Ou seja, todos os princípios lógico-ontológicos que perfazem a totalidade orgânica do sistema de círculos, ao final do processo, têm de estar satisfatoriamente justificados.

¹⁰⁶ HEGEL 1832, p. 397.

¹⁰⁷ HEGEL 1802, p. 70.

¹⁰⁸ Como bem salientou Hösle, tal desenvolvimento, justamente por ter um caráter circular, só pode ser considerado “como concluído quando, ao seu final, de novo resulta o princípio fundamental, tarefa que somente Hegel propriamente cumpriu” (HÖSLE 2007, p. 54).

começo imediato ou não, uma vez que *todas* as suas categorias seriam *simultaneamente* mediatas e imediatas¹⁰⁹. Desse modo, o sistema hegeliano não ficaria devedor do último tropo, o da circularidade na fundamentação, porque, em se tratando do absoluto, fundamento e fundamentado são uma e a mesma coisa. O que não significa outra coisa senão que é precisamente o absoluto que se justifica a si mesmo, *causa sui*, não havendo portanto uma relação extrínseca entre os dois, fundamento e fundamentado, tal como ocorre nas teorias dogmáticas, ainda presas à lógica dual do entendimento.

Ou seja, a alternativa sugerida pela filosofia hegeliana, todavia, consiste na idéia de acordo com a qual jamais encontraremos a *Verdade*, tal como pretendem os dogmáticos, numa proposição isolada (*hipóstase*), cujo conteúdo encerra, quando muito, uma verdade parcial¹¹⁰. Em razão disso, lembra Hegel, tal modalidade de dogmatismo filosófico permanece sempre presa fácil do ceticismo. Contrário a isto, a *Verdade* deve residir, pois, na mais concreta das proposições *especulativas*, isto é, naquela que seria a mais rica síntese dialética de contrários. Logo, uma categoria na qual viria expressa nada mais que a *totalidade* de todos os saberes parciais, não sendo a consciência cética nada mais que *um* desses momentos, estes que, idênticos, ainda que em suas irreduzíveis diferenças, perfazem os momentos categoriais desse *Todo* orgânico, que não é outra coisa que a *Idéia Absoluta*.

¹⁰⁹ O que significa que “todo e qualquer elemento ao início apresentado como pressuposto deve revelar-se, ao fim, como posto pela própria ideia. A eliminação das pressuposições, portanto, não é fruto de um ato imediato de intuição do absoluto, mas da construção do círculo fechado do sistema categorial enquanto saber absoluto” (LUFT 2001, p. 172).

¹¹⁰ BEISER 1998, p. 5.

Em contraposição ao entendimento que apenas abstrai e insiste na *nulidade* das contradições, este plano teórico, o *especulativo*, justamente por residir num plano mais elevado, uma vez que se situa além das contradições do entendimento, toma parte, segundo Hegel, na realidade concreta do *Conceito* (*Begriff*) Este, na medida em que engendra a partir de si mesmo suas próprias determinações, de modo a ulteriormente encontrar nas mesmas o significado que cada uma deve assumir em relação ao todo, garante desse modo um progressivo movimento dialético-especulativo, no qual cada momento lógico-ontológico que perfaz a totalidade da vida do *Conceito* encerra assim um conteúdo mais rico que o momento anterior, justamente porque cada momento conceitual constitui uma unidade que em si traz um número cada vez maior de determinações já resolvidas.

Certamente, estamos cientes de que existe muito ainda a ser dito a respeito dos problemas aqui levantados. Apesar disso, acreditamos ter mostrado que os principais argumentos dos antigos pirrônicos gozam, com efeito, de importância fundamental no conjunto da filosofia hegeliana e que, longe de negligenciar, ou simplesmente tratar marginalmente o problema do ceticismo, Hegel parece partir do princípio de que a única forma viável de fundamentação filosófica legítima consiste, portanto, em levar devidamente a sério o problema do ceticismo.

CONCLUSÃO

Realizaremos agora uma rápida descrição dos principais aspectos abordados nessa dissertação, cuja idéia básica pode ser sumarizada em três momentos cardeais, a saber: o momento *negativo* excludente; o segundo, que consiste numa espécie de *defesa* do sistema; e, enfim, o momento da *afirmação* do sistema hegeliano.

No que diz respeito ao momento *negativo*, pode-se dizer que Hegel, imbuído da pretensão de afirmar o seu sistema, antes mesmo de legitimá-lo, ou seja, afirmá-lo, inicialmente tem de *negar*, ou, o que é o mesmo, '*refutar*' à luz dos tropos – não obstante o seu caráter intrínseco de permanente conservação daquilo que é negado (*aufhebung*), fato este que diferencia profundamente o seu procedimento daquele do ceticismo – todas as teorias da tradição filosófica, tendo em vista que são sempre e tão somente *duas as razões* alegadas por ele, a saber: toda e qualquer doutrina filosófica se apresenta como *parcial* porque, se não parte arbitrariamente de algum pressuposto, isto é, um dogma, afirmando de forma inapropriada um determinado conteúdo particular como sendo *toda* a verdade, lança mão inadvertidamente de um critério sempre falível. Ora o empírico, ora o inteligível, os quais o cético, tendo os tropos por fundamento, pode legitimamente contrapor a fim de relativizar a pretendida objetividade de ambos.

Também não é diferente quando o próprio Hegel *defende* que o seu sistema nem parte ilegítimamente de um falso pressuposto, afirmando um conteúdo

particular como sendo *toda* a verdade, nem tampouco erige critérios de justificação para salvaguardar a validade dos seus enunciados. Vale reiterar que aqui, isto é, no momento da defesa do seu sistema, ele ainda não está preocupado com a fundamentação de sua doutrina, mas apenas em se defender, de modo a ressaltar quais características essenciais a sua filosofia não deve possuir. Em outros termos, a preocupação hegeliana, quando do momento da defesa do seu idealismo, muito embora ele ainda não o tenha legitimado, como adiante será mostrado, *se resume a uma mera descrição dos erros nos quais ele não pode em absoluto incorrer quando chegada a hora da fundação da sua Lógica*. De modo que também quando se defende, ele tem a todo momento os tropos como uma sorte de paradigma referencial.

E, enfim, na hora exata de *afirmar* a necessidade da validade do seu sistema, isto é, provar a real *necessidade* do seu começo, também aí podemos seguramente afirmar que ele dialoga com os tropos. Desse modo, chegamos agora ao ponto máximo da estratégia hegeliana de refutação cética, de modo que uma possível garantia de validade necessária do início do seu sistema encontra aqui, isto é, justamente na iminência de sucumbir à equípolência, o seu maior perigo.

Reiteramos esse ponto porque acreditamos que Hegel quando parte para legitimar o *início* da sua lógica dialética, como vimos, mesmo antes de apresentar o primeiro capítulo da *Ciência da Lógica*, os conceitos utilizados por ele, mais do que responder aos tropos, são *deduzidos* de forma necessária a partir de suas ‘nefastas’ implicações, de modo a que seu sistema permaneça incólume face ao método da *equípolência*. De modo que o *primeiro* conceito adquirido junto aos

tropos posteriores, e que deve por isso lhe servir de fundamento da ciência, é, não um cogito cartesiano, mas justamente o *puro ser* que, por ser absolutamente vazio de determinações, fica idêntico ao *puro nada*. O que significa dizer que a sua lógica do absoluto nem parte arbitrariamente de algum pressuposto injustificado, como tampouco erige para si critérios de justificação a fim de conferir validade aos seus enunciados – repousando assim a legitimidade do início da *Lógica* nessa imediatez pura, que nada mais é que o *puro ser*. Numa palavra, temos o *puro ser* como a absoluta identidade de *ser e pensar*.

Contudo, além do *começo lógico*, enquanto indeterminação absoluta, isto é, como *puro ser*, cimenta também o princípio de sua *Lógica* o argumento da *prova circular*. Sua pretensão básica consiste pois na asseveração de que a verdade se organiza em um todo dialético estrutural cujo ponto de partida coincide necessariamente com o resultado final e forma assim uma unidade com ele. Já na *Ciência da Lógica*, contudo, Hegel vai mais longe ao afirmar que o processo de legitimação do início do *Absoluto* só pareceria problemático, ou mesmo necessário, à aquele indivíduo que não acompanhou o percurso dialético-fenomenológico da consciência, que no caso se estende da certeza sensível ao *puro saber* de si do *Espírito*. De modo que o essencial para a ciência, diz ele, não é tanto que o começo constitua um *imediato puro*, mas que sua totalidade não seja mais que um “percurso *circular* em si mesmo, no qual aquilo que é primeiro torna-se o último e o último, por sua vez, torna-se também o primeiro”. Ou seja, na medida em que o *Absoluto* se apresenta em sua mais genuína verdade sob a forma “fechada” de uma *circularidade* categorial estritamente dialética, desse modo passa a ser totalmente irrelevante, no caso da *Ciência*, se esta possui um

início imediato ou não, uma vez que *todas* as suas categorias seriam *simultaneamente* mediatas e imediatas.

Eis, portanto, de modo bastante rudimentar, os dois conceitos que, justamente por não ficarem devedores dos tropos de Agripa – ao menos reside nisto a pretensão de Hegel –, vão lhe servir como o legítimo começo da sua *Lógica*. Numa palavra, os *tropos* assumem uma importância realmente expressiva no que respeita à estratégia de Hegel contra o ceticismo, de modo que não seria absurdo concluir que eles chegam mesmo a se afigurar como condição de possibilidade da fundamentação do próprio sistema do *Absoluto*. Logo, o exclusivo caminho somente mediante o qual – aqui vale a redundância – o verdadeiro início da sua *Lógica* se tornaria devidamente possível, na justa medida em que a sua validade teria por característica básica a pretensão de ser inegavelmente extraída junto aos *tropos* do ceticismo.

Não obstante isso, essa dissertação, ainda que não tenha alcançado satisfatoriamente o fim a que se propôs, serviu, no entanto, para lançar alguma luz em torno da ideia de que a filosofia especulativa de Hegel, diferente do que pensa a maioria dos seus intérpretes, estabelece de fato uma relação bastante séria com a tradição do pensamento cético.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*; texto grego com tradução de Giovanni Reale; Tradução para o português de Marcelo Perine; vol.II. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTOTLE. *Posterior Analytics*. vol.II; trad. Hugh Tredennick. Cambridge; London: Harvard University Press, 1989.

ATTALA, Daniel A. "Crítica e interpretación del escepticismo en el artículo de Hegel: Relación del escepticismo con la filosofía, de 1802". In: *Kriterion*: revista de filosofía, n.93 (jun.1996). Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1996. pp.123- 133.

BEISER, Frederick C. "Introduction: Hegel and the problem of metaphysics". In: _____ (org.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp.1-24. (Collection Cambridge Companions).

BENSCH, Hans-Georg. "Sobre o saber imediato em Hegel e na história da filosofia". trad. Joãozinho Beckenkamp. In: *Dissertatio*, n.19-20 (edição comemorativa de 20 anos). Pelotas: Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da UFPel, 2004. pp.283-294.

BLANC, Mafalda de Faria. *Estudos sobre o ser*. vol.II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

BLOCH, Ernst. *Sujeto – Objeto: El Pensamiento de Hegel*. trad. Wenceslao Roces, José Maria Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

BONACCINI, J. A. "O conceito hegeliano de "Fenomenologia" e o problema do Ceticismo". In: *Veritas*, Porto Alegre, V. 51, n. 1, 2006, pp. 56-68.

BONACCINI, Juan Adolfo. *A Dialética em Kant e Hegel*: Ensaio sobre o problema da relação entre ser e pensar. Natal: EDUFRN, 2000.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo alemão*: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003. (Coleção Metafísica; v.3).

BROCHARD, V. *Os Céticos Gregos*. trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora, 2007.

BURNYEAT, M. *Can the Skeptic Live his Skepticism?"* in *The Skeptical Tradition*, ed. M. F. Burnyeat (Berkeley: University of California Press), 1983.

CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. 2.ed.; trad. Eugenio Ímaz. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1997. (Colección Popular; v.41).

CHÂTELET, François. *Hegel*. trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

CHÂTELET, François. *Uma história da razão: Entrevistas com Émile Noel*. trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto V. "A Lógica do Absoluto". In: *Nova Fase*, v. 20: n. 63. Belo Horizonte, 1993. pp. 499-532.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto V. "Carta Sobre Dialética: O que é Dialética?". In: *Nova Fase*, v. 21; n. 67. Belo Horizonte, 1994. pp. 439-447.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto V. *Sobre a contradição*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia; v.6).

EVA, Luiz Antonio Alves. "O primeiro cético (acerca da coerência do pirronismo)". In: SILVA FILHO, Waldomiro J. (org.). *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. pp.45-86. (Coleção Filosofia; v.13).

FERNÁNDEZ, Jorge Eduardo. *Finitud y mediación: la cualidad en la Lógica de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003. (Colección Nombre Propio, 5)

FERRER, Diogo Falcão. *Lógica e Realidade em Hegel: a Ciência da Lógica e o problema da fundamentação do sistema*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

FORSTER, Michael. "Hegel's dialectical method". In: BEISER, Frederick C. (org.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp.130-170. (Collection Cambridge Companions).

FORSTER, Michael. *Hegel and Skepticism*. Cambridge: Ma, Harvard University Press, 1989.

GIOVANNI, G. di and Harris, H.S. (eds.) *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of post-Kantian Idealism*, Albany, State University of New York Press, 1985. GUYER, Paul. "Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy". In: BEISER, Frederick C. (org.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp.171-210. (Collection Cambridge Companions).

HANKINSON, R. J. "The end of scepticism". In: *Kriterion: revista de filosofia*, n.96 (jul./dez.1997); vol. XXXVIII. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1997. pp.7-32.

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

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica*. trad. Rodolfo e Augusta Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachete, 1968.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830)*, trad. Paulo Menezes. 3 vols., São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, 5ª ed., trad. Paulo Menezes. 2 vols., Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. Maria del Carmen Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

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

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

HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2.ed.; trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

LANDIM FILHO, Raul. "Sobre a verdade". In: *Nova Fase*, v. 20; n.63. Belo Horizonte, 1993. pp.459-475.

LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Mandarim, 2001.

MARQUES, Antônio. "Gottlob Ernst Schulze: Uma interpretação céptica do criticismo". In: *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*.

Coordenação de Fernando Gil. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. pp. 247-253 (Coleção Manuais Universitários).

MUSGRAVE, Alan. *Common Sense, Science and Scepticism*. Cambridge: University Press, 1993.

PALAVECINO, Sergio R. "La Certeza Fuera de la Verdad". In: *Kriterion: revista de filosofia*, n.93 (jun.1996). Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1996. pp.184-194.

PINKARD, Terry. *Hegel's phenomenology: the sociality of reason*. New York: Cambridge University Press, 1998.

PIPPIN, R. B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

POPKIN, Richard Henry. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT, Oswaldo. "A autocrítica da razão no mundo antigo". In: SILVA FILHO, Waldomiro J. (org.). *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. pp.23-44. (Coleção Filosofia; v.13).

SANTOS, José Henrique. "O Ceticismo e a Descoberta da Razão na Fenomenologia do Espírito de Hegel". In: *Kriterion: revista de filosofia*, n.93 (jun.1996). Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1996. pp.134-145.

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

SMITH, Plínio Junqueira. "Relativismo e natureza do juízo". In: *Dissertatio*, n.7 (Inverno de 1998). Pelotas: UFPel, 1998. pp.5-22.

SMITH, Plínio Junqueira. *Ceticismo Filosófico*. São Paulo: EPU/Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

STRIKER, Gisela. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

URDANOZ, Teófilo. *Historia de la filosofia: Siglo XIX: Kant, idealism y espiritualismo*; t. IV. Madrid: Editorial Católica, S/A, 1975. (Coleção Biblioteca de Autores Cristianos).

VIEWEG, Klaus. "Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica". trad. Carlos Emel Rendón. In: *Estudios de Filosofía*, n.25 (Feve.2002); Universidade de Antioquia. pp. 23-37.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ADORNO, Theodor W. *Tres Estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1969. (Colección Ensayistas de Hoy; v.58)

ALMEIDA, Guido Antônio. "Kant e o 'escândalo da filosofia'". In: *Kriterion: revista de filosofia*, n.95 – cinquentenário, (jan./jun.1997); vol. XXXVIII. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1997. pp.49-72.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*. trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2.ed.; São Paulo: Hucitec/Polis, 2000. (Coleção Teoria; v.3).

BAVARESCO, Agemir. "Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano". In: *Dissertatio*, n.19-20 (edição comemorativa de 20 anos). Pelotas: Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da UFPel, 2004. pp.255-281.

HARRIS, Henry Siltón. *Hegel: Phenomenology and System*. Indianapolis: Hackett, 1995.

HARTMANN, Nicolai. *La filosofía del idealismo alemán: Hegel*. trad. Emilio Estiú; vol.II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960. (Colección Biblioteca de Filosofía).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. trad. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza Editorial, 1989. (Colección Alianza Universidad – Filosofía; v. 575).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fe y saber: o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. (Colección Clasicos del Pensamiento; v.8).

HEIDEGGER, Martin. *Hegel e os Gregos*. trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997. (Coleção Dicionários dos Filósofos).

JAESCHKE, Walter. "Sobre o conceito de filosofia alemã clássica". trad. Joãozinho Beckenkamp. In: *Dissertatio*, n.19-20 (edição comemorativa de 20 anos). Pelotas: Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da UFPel, 2004. pp.294-312.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5 ed. trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. (Coleção Textos Clássicos).

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: Eduerj, 2002.

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1995. (Coleção Filosofia; v.25).

LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LUKÁCS, György. *Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 4.ed.; trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. (Coleção O Mundo Hoje; v.28).

MIRANDA, Sérgio Ricardo Neves de. "Epistemologia naturalizada: uma petição de princípio?". In: *Síntese – Revista de Filosofia*, v.30; n. 96. Belo Horizonte, 2003. pp.53-64.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004. (Coleção Filosofia).

PLATÃO. "Mênon". In: _____. *Diálogos*. trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d. (Coleção Clássicos de Ouro – Gregos e Romanos; v.1).

PLATÃO. *Parmênides*. trad. Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. (Coleção Bibliotheca Antiqua; v.2).

PLATÃO. *Teeteto*. 3.ed.; trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

POPPER, Karl R. *Conjecturas e Refutações: o progresso do conhecimento científico*. 2.ed.; trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. (Coleção Pensamento Científico; v.1).

PORCHAT, Oswaldo. "O conflito das filosofias". In: PRADO JÚNIOR, Bento. et alii (org.). *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981. pp. 9-21. (Coleção Almanaque).

PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. (Coleção Biblioteca de Filosofia; v.1).

RAURICH, Héctor. *Hegel y la Lógica de la Pasión*. Buenos Aires: Marymar, 1975.

SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1980. (Coleção Biblioteca de Textos Universitários; v. 38).

SIEMEK, Marek J. "A concepção da filosofia transcendental". trad. Stefan Bulawski. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, v.30; n. 96. Belo Horizonte, 2003. pp.107-118.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen Co. 1966.

TIMMERMANS, Benoît. *Hegel*. trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. (Coleção Figuras do Saber; v.12).

VAZ, Henrique C. de Lima. "Da ciência da lógica à filosofia da natureza: estrutura do sistema hegeliano". In: *Kriterion: revista de filosofia*, n.95 – cinquentenário, (jan./jun.1997); vol. XXXVIII. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1997. pp.33-48.