

**LUIZ FERNANDO BARRÉRE MARTIN**

**O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena ( 1801-1802 )**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de Filosofia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas sob a  
orientação do Prof. Dr. Marcos Lutz Müller.**

**Este exemplar corresponde à  
redação final da Dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão Julgadora em  
10/12/ 2004**

**BANCA**

*marcos l. müller*

**Prof. Dr. Marcos Lutz Müller - DF/IFCH - Orientador**

*Franklin Leopoldo e Silva*  
**Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva - DF/USP**

*Roberto Bolzani Filho*  
**Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho - DF/USP**

**Prof. Dr. (suplente) - José Oscar de Almeida Marques - DF/IFCH**

**Dezembro/2004**

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

|            |                                     |
|------------|-------------------------------------|
| UNIDADE    | BC                                  |
| Nº CHAMADA | T/UNICAMP                           |
|            | M 364c                              |
| V          | EX                                  |
| TOMBO BC/  | 62664                               |
| PROC.      | 16-86-05                            |
| C          | <input type="checkbox"/>            |
| D          | <input checked="" type="checkbox"/> |
| PREÇO      | 11,00                               |
| DATA       | 1º/3/05                             |
| Nº CPD     |                                     |

Bibid 3379222

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Martin, Luiz Fernando Barrére

M 364c

O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena (1801-1802) /  
Luiz Fernando Barrére Martin - Campinas, SP : [s.n.], 2004.

Orientador: Marcos Lutz Müller.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de  
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Platão,  
427-347. 3. Sexto Empírico. 4. Idealismo alemão. 5.  
Ceticismo - Grécia. 6. Dialética. 7. Crítica. 8. Linguagem  
e Lógica. I. Müller, Marcos Lutz. II. Universidade Estadual  
de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.

## *RESUMO*

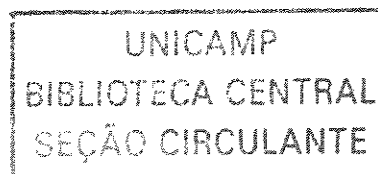
Trata-se de considerar o tema do relacionamento do ceticismo com a filosofia de hegeliana. Este tema é tratado de modo mais extenso e profundo no artigo "O relacionamento do ceticismo com a filosofia" — que se encontra no *Jornal Crítico de Filosofia*. O mais interessante a analisar nesse relacionamento é o aproveitamento que Hegel faz do ceticismo em sua filosofia, ao incorporá-lo à mesma, como seu lado negativo. É por meio desse lado negativo-cético que se fará a passagem para o lado positivo-racional da filosofia. Outro ponto interessante a ser também analisado no artigo é o modo como Hegel procura escapar à alternativa, ou ceticismo ou dogmatismo.

Além do artigo já citado, serão utilizados outros textos de Hegel, do período 1801-1802, que são importantes não apenas no que concerne ao tema da dissertação, mas também para a compreensão das circunstâncias que levaram o filósofo à elaboração do artigo em questão.

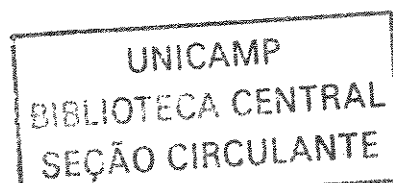
## *RÉSUMÉ*

Il s'agit de réfléchir à propos du thème de la relation du scepticisme avec la philosophie hegelienne. Ce thème apparaît bien développé au cours de l'article "La relation du scepticisme avec la philosophie" — qui se trouve dans le *Journal Critique de Philosophie*. Il est intéressant d'analyser dans celle-là comment Hegel tire profit du scepticisme dans sa philosophie — au moment où il incorpore à elle-même — comme son côté négatif. Au moyen de ce côté négatif-sceptique aura lieu le passage à le côté positif-rationnel de la philosophie. Une autre question intéressante d'être analysée aussi est comment Hegel essaye d'échapper à l'alternatif: ou scepticisme ou dogmatisme.

Outre l'article déjà indiquée, on emploiera aussi d'autres textes de Hegel rapportés aux années 1801-1802, qui sont importants pas seulement en ce qui concernent au thème de la dissertation, mais encore en ce qui concernent à la compréhension des circonstances qui ont stimulé le philosophe à composer l'article en question.



**A meus Pais.**



*Deixai toda esperança, ó vós, que entraís.*

Dante

*Pois a especulação, na sua síntese suprema do consciente e do inconsciente, exige também a aniquilação da própria consciência, e a razão com isso mergulha a si mesma, seu refletir da identidade absoluta e seu saber, no seu próprio abismo, e nessa noite da mera reflexão e do entendimento raciocinante, que é o meio-dia da vida, podem ambos se encontrar.*

Hegel

## *AGRADECIMENTOS*

Não posso deixar de agradecer a algumas pessoas que foram importantes, direta ou indiretamente, para a realização deste trabalho. Começemos por Henrique C. de Lima Vaz ( *in memoriam* ), o padre Vaz, que todas as vezes que fui a Belo Horizonte para visitar a excelente biblioteca do Instituto Santo Inácio, recebeu-me sempre com muita gentileza e solicitude. Faz muita falta hoje em dia a sua inteligência e lucidez.

Agradeço também a Oswaldo Porchat, e por razões que vão muito além da mera iniciação ao estudo do ceticismo pirrônico. Porchat é daqueles professores que, em aulas ou conversas, mostram que a filosofia é antes de tudo um prazer. E isto vale para os outros professores aqui referidos.

Ao meu orientador, Marcos Müller, pela generosidade com que acolheu esse projeto, por suas magníficas aulas, pela liberdade irrestrita de trabalho que, a meu entender, foi fundamental para que pudesse chegar ao fim deste périplo, também pelo cuidado com que leu meus textos e, por fim, por sua amizade.

A Franklin Leopoldo e Silva, pelos comentários feitos no meu exame de qualificação e por sua disponibilidade e prazer em discutir filosofia. A Roberto Bolzani, pelas conversas a respeito do ceticismo, pela disposição em ler e comentar este trabalho ainda quando era apenas um esboço, e por seus comentários no exame de qualificação, bastante precisos e rigorosos, eles revelam a leitura atenta que fez de meu texto.

À minha família, em especial meus pais, Nelson e Doralice, porque a paciência é uma virtude, ao meu irmão, Carlos Frederico, sempre disposto a ouvir meus desabaços, nas horas em que parecia impossível remover a pedra no meio do caminho.

Ao apoio e incentivo dos amigos, Maurício P. Marsola, Marcos A. G. Rocha, José Antônio Martins, Mario R. Attanasio, Paulo J. L. Piva, Sami Issa e Cristiano Alves Pimenta. Em especial agradeço a este último pelas discussões, fundamentais, a respeito da filosofia de Hegel, em alguma medida elas estão presentes neste trabalho.

À Luciana, por seu amor. Só ela sabe quanto foi importante a sua presença e incentivo.

A todos do Departamento de Filosofia e da Secretaria de Pós-Graduação do IFCH-UNICAMP, que direta ou indiretamente tornaram viável esta pesquisa, assim como à CAPES, pela bolsa de estudos a mim concedida, imprescindível para a realização deste trabalho.

## SUMÁRIO

|                                                                                                           |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                                                   | <b>15</b>  |
| <b>Capítulo I - <i>Da necessidade da filosofia à crítica filosófica</i>.....</b>                          | <b>27</b>  |
| 1.1. A história da filosofia não é uma mera erudição.....                                                 | 28         |
| 1.2. Reinhold e a filosofia como técnica.....                                                             | 31         |
| 1.3. A harmonia dilacerada e a necessidade da filosofia.....                                              | 34         |
| 1.4. A miséria alemã.....                                                                                 | 39         |
| 1.5. A crítica filosófica.....                                                                            | 45         |
| <b>Capítulo II - <i>O ceticismo barateado de um epígono</i>.....</b>                                      | <b>53</b>  |
| 2.1. <i>Diaphonía</i> filosófica e ceticismo na visão de Schulze.....                                     | 55         |
| 2.1.1. Da fonte subjetiva do ceticismo de Schulze.....                                                    | 55         |
| 2.1.2. A consideração do destino.....                                                                     | 57         |
| 2.1.3. A descoberta do defeito hereditário da filosofia.....                                              | 60         |
| 2.1.4. A divisão da filosofia.....                                                                        | 60         |
| 2.1.5. O conceito da filosofia teórica.....                                                               | 61         |
| 2.1.6. Lado positivo do ceticismo de Schulze.....                                                         | 62         |
| 2.1.7. Lado negativo do ceticismo de Schulze.....                                                         | 65         |
| 2.1.8. Acadêmicos <i>versus</i> Pirrônicos?.....                                                          | 76         |
| 2.1.9. O relacionamento do ceticismo com a Academia: Hegel <i>versus</i><br>Schulze e Sexto Empírico..... | 78         |
| <b>Capítulo III - <i>O ceticismo e a filosofia</i>.....</b>                                               | <b>91</b>  |
| 3.1. A reflexão filosófica e sua tarefa negativa: caminho para a filosofia....                            | 91         |
| 3.2. O ceticismo autêntico.....                                                                           | 98         |
| 3.3. Os tropos céticos: entre a razão e o dogmatismo.....                                                 | 115        |
| <b>CONCLUSÃO .....</b>                                                                                    | <b>127</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>                                                                                 | <b>131</b> |



## *INTRODUÇÃO*

Num artigo publicado em 1802<sup>1</sup>, Hegel empreende uma análise minuciosa do ceticismo antigo, cujo objetivo maior é o de tornar visível a importância filosófica do ceticismo. Por esse artigo, podemos comprovar a compreensão profunda que ele possui do ceticismo antigo.

O tema principal deste trabalho é analisar a leitura que faz Hegel do ceticismo antigo no artigo acima citado. Pretendemos, deste modo, ressaltar a originalidade dessa leitura, e compreender o aproveitamento que faz do ceticismo em sua filosofia.

A publicação do artigo do ceticismo é feita num Jornal que Hegel, em conjunto com Schelling, edita nos anos de 1802 e 1803 em Iena. É por meio desse Jornal<sup>2</sup> que os dois filósofos executam um projeto de crítica filosófica, cuja finalidade consistia em fazer frente a uma época ( a deles próprios ) em que o entendimento separador e utilitarista dava as cartas. Era preciso, conforme a terminologia do idealismo alemão, restaurar a harmonia perdida. Fazer com que fosse restaurado o caráter especulativo ( quase extinto ) de todas as ciências.<sup>3</sup> Cabia à filosofia, por meio da crítica, trazer de volta a unidade para o todo da formação cultural ( *Bildung* ). Por um lado, a crítica deve combater o caráter negativo das formas não-filosóficas, por outro lado deve ressaltar o que há de interessante para a filosofia, sua idéia, nas diversas filosofias até então surgidas. Tais filosofias, mesmo que insuficientes, ainda assim tem algo a dizer para a filosofia, e no caso, a filosofia de Hegel. É o que acontece com o ceticismo. A análise que Hegel faz do mesmo no Jornal pretende mostrar em que medida ele é importante para a filosofia.

Com respeito à interpretação hegeliana do ceticismo, podemos notar que nos estudos até hoje realizados a respeito do ceticismo antigo e de sua recepção pelos filósofos modernos, pouco se deu atenção à leitura hegeliana do ceticismo. Mas isso não se deve a uma intenção deliberada em não se pesquisar o tema do ceticismo em Hegel. Quando sabemos que a própria pesquisa em torno do ceticismo antigo é algo recente, fica mais fácil

---

<sup>1</sup> Trata-se do artigo *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten.* [ O relacionamento do ceticismo com a filosofia, exposição de suas diferentes modificações e comparação do mais novo com o antigo ]. In: Hegel; *Jenaer kritische Schriften*, ed. por Hartmut Buchner e Otto Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968, *Gesammelte Werke*, vol. 4, pp. 197-238; tradução Bernard Fauquet, 2ª ed., Paris, Vrin, 1986, pp. 21-82. ( doravante citado como *Verhältniss des Skepticismus* )

<sup>2</sup> O *Jornal Crítico da Filosofia*.

<sup>3</sup> V. Anúncio do Jornal Crítico publicado na passagem do ano de 1801/02 em várias revistas pela editora do mesmo Jornal. In: BUCHNER, "Hegel und das Kritische Journal der Philosophie", in: *Hegel- Studien* 3, Bonn, Bouvier, 1965, p. 95.

entender porque não foi dada uma atenção maior ao tema do ceticismo em Hegel. Com relação especificamente ao desinteresse dos estudiosos da filosofia de Hegel pelo significado do ceticismo no pensamento desse autor, Hartmut Buchner já havia chamado a atenção para o fato.<sup>4</sup> Com efeito, a constatação de Buchner não é sem fundamento, pois realmente impressionam a minúcia e o rigor com que Hegel trata do ceticismo naquele artigo do *Jornal Crítico de Filosofia*, editado conjuntamente por ele e por Schelling nos anos de 1802 e 1803 em Jena. Como já foi dito, Hegel demonstra neste artigo possuir um conhecimento bastante elaborado do ceticismo.

Para justificar a atenção marginal dada ao tema do ceticismo pelos estudiosos da filosofia de Hegel, lança mão Buchner de duas hipóteses: a primeira consiste na própria dificuldade de compreensão do ceticismo na filosofia de Hegel, a despeito do mesmo ser um tema presente em toda sua obra e constituir um momento essencial de seu pensamento; a segunda — que em alguma medida talvez possa ser considerada consequência da primeira — consiste na orientação quase que exclusiva dos estudiosos em centrar o foco no Hegel maduro, de modo que "passou para segundo plano ou foi inteiramente ocultado o significado positivo do ceticismo como parte do caminho, decisivo, no pensamento do jovem Hegel".<sup>5</sup> Não poderíamos também dizer por nossa conta que esse desinteresse se deva a um desconhecimento do ceticismo por si só? Afinal, se não se conhece nem o ceticismo, o que dizer do ceticismo na filosofia de Hegel. O artigo no qual Buchner comenta essa carência de estudos do tema do ceticismo em Hegel é de 1965, e a sua referência é ao período anterior ao que escreve, um período de vacas magras para o próprio estudo do ceticismo antigo.

E cremos que seja bastante interessante cuidar do estudo da leitura hegeliana do tema. Como já foi dito, o filósofo alemão estudara com afincos o ceticismo, além disso, a apropriação que faz do ceticismo em sua filosofia se faz a partir de uma simpatia pelo mesmo, mas que precisa ser nuançada. Vale notar que à época de Hegel, observa Buchner, o ceticismo era um tema da moda para a filosofia do idealismo alemão, principalmente por causa de Kant, dos primeiros kantianos e críticos de Kant. Assim, não é de se admirar que Hegel se voltasse para o estudo do tema. Mas talvez não seja apenas esse o motivo, visto

<sup>4</sup> Cf. BUCHNER, H.; "Zur Bedeutung des Skeptizismus beim Jungen Hegel". In: *Hegel- Studien*, Beiheft 4, 1969.

<sup>5</sup> BUCHNER, *op. cit.*; p. 49.

que assim estaríamos menosprezando sua capacidade intelectual. Se o tema estava na ordem do dia, e se Hegel desde o período de Frankfurt se dedicava ao mesmo, é porque se deu conta da importância filosófica do assunto.

Se voltarmos agora para a questão referente à pesquisa do tema ceticismo, veremos que o interesse mais acentuado e rigoroso por esse estudo remonta às últimas décadas do século XX.<sup>6</sup> Mas mesmo devido ao fato de atualmente muitos pesquisadores se dedicarem ao estudo desse tema, ainda assim os esforços até agora empreendidos não foram suficientes para que houvesse uma difusão generalizada de uma nova compreensão, isto é, de uma compreensão mais fiel do que seja o ceticismo antigo.<sup>7</sup> E se o estudo mais cuidadoso do ceticismo antigo é recente, a visão caricata e a falta de um melhor entendimento do que seja o mesmo, vêm de longa data, a bem dizer, são séculos de incompreensão.<sup>8</sup> Ainda que talvez possamos apontar Montaigne como uma exceção a esse desleixo mais ou menos geral para com o ceticismo, ainda assim a situação não se altera muito.<sup>9</sup>

Mas e Hegel? Qual a sua situação no que diz respeito à recepção do ceticismo antigo? Em primeiro lugar, ele não pode ser posto no rol dos filósofos que, ou talvez por simples falta de interesse mais profundo pelo tema do ceticismo ou talvez por medo do cético, acabam dizendo bobagens ou chegam a conclusões pouco plausíveis a respeito do assunto ceticismo. Hegel, é o que pretendemos mostrar, dedicou-se com afinco ao estudo do ceticismo, e mesmo que um cético não concorde com a sua interpretação, ainda assim deve levar em conta que a leitura hegeliana foi feita com muito cuidado e rigor. Hegel procura escapar à alternativa, ou aderir ao dogmatismo ou aderir ao ceticismo. Nas ressalvas que faz ao ceticismo, ele não se põe ao lado dos dogmáticos ( no sentido cético ). Não se põe e nem considera que poderia ser posto. Por outro lado, devido à sua avaliação

---

<sup>6</sup> É o que nos informa OSWALDO PORCHAT PEREIRA em "Ainda é preciso ser cético", in: *Discurso*, n. 32, São Paulo, Discurso Editorial, 2001, p. 23.

<sup>7</sup> Cf. Id., *ibid.*, p. 23.

<sup>8</sup> Segundo Roberto Bolzani, esse descaso com o ceticismo, essa falta de um estudo mais aprofundado do que ele possa ser, é patente por exemplo em filósofos importantes como Descartes e Locke. ( Ver do autor, *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*, Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 1992, p. 5 e sgs. )

<sup>9</sup> Haveria portanto no pensamento de Montaigne uma forte presença do ceticismo antigo, derivada de um grande interesse e de um conhecimento aprofundado por esse autor do tema. É neste sentido que se desenvolve a interpretação de um estudioso do tema do ceticismo na obra de Montaigne. ( Cf. EVA, L. A. A. *MONTAIGNE CONTRA A VAIDADE, Um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond*, São Paulo, Humanitas, 2004 ).

positiva do ceticismo ele não pode ser simplesmente nomeado um cético. Nem dogmático e nem cético. É por essa via que podemos ver a originalidade de Hegel na sua análise do ceticismo. Nem uma aceitação incondicional do ponto de vista cético, nem uma recusa absoluta do mesmo. Hegel se apropria do ceticismo, fazendo com que faça parte de sua filosofia. O ceticismo, como o momento negativo da filosofia, tornará possível o surgimento da filosofia na sua positividade. É por meio da aniquilação das determinações finitas produzidas pelo entendimento que se fará a passagem do lado negativo para o lado positivo da filosofia. Assim, o finito posto pelo entendimento, não resiste, devido à sua unilateralidade, à posição de seu oposto que o contradiz. Mas essa produção de antinomias operada no lado negativo de uma filosofia constitui apenas o momento introdutório, após o qual, será possível à filosofia emergir como especulação racional. A importância filosófica do ceticismo reside nessa produção de antinomias, e que leva à aniquilação das verdades limitadas de entendimento, ao mesmo tempo que, por essa vinculação do momento negativo ao momento positivo-racional da filosofia, os contrapostos que se contradizem são unificados numa síntese, de modo que a antinomia é suspensa.

Para uma análise da leitura hegeliana do ceticismo, nosso trabalho será estruturado em três partes. No primeiro capítulo, pretendemos mostrar como é necessário para Hegel que se realize uma crítica filosófica. Para tanto, haverá uma remissão ao escrito da Diferença, especificamente naquele seu início por Hegel intitulado de "reflexões gerais", onde o filósofo expõe sua concepção, importante para a crítica, da essência una da filosofia e do valor positivo que possui a história da filosofia para a filosofia. Além disso, também temos naquele início do *Differenz*, uma descrição de sua época como sendo aquela que é dominada por uma cultura que isola e fragmenta, uma época dominada por um entendimento separador, que é um obstáculo ao restabelecimento de uma vida harmônica. Uma época na qual a filosofia é necessária para que possa ser restabelecida a totalidade, para que seja possível a união do que o entendimento separou. A crítica filosófica é um desdobramento dessa luta da razão contra o entendimento.

No segundo capítulo, trataremos de analisar o artigo do ceticismo. Entretanto, o foco será a crítica hegeliana ao ceticismo de Schulze. Por meio dessa crítica, Hegel, ao contrapor o ceticismo moderno de Schulze ao ceticismo antigo, mostra a distância que existe entre as duas formas de ceticismo, que o interesse filosófico contido no ceticismo

nem de longe se vislumbra nessa sua forma deturpada. As análises de Hegel do ceticismo antigo, necessárias para a crítica de Schulze, demonstram o rigor de sua leitura e também de sua frequência dos textos.

Por fim, no terceiro capítulo, abordaremos, no relacionamento que Hegel afirma existir entre ceticismo e filosofia, a incorporação do ceticismo em sua filosofia como seu momento negativo, o método que torna possível, com a suspensão ( *Aufhebung* ) das determinações finitas de entendimento, a passagem para o lado positivo-especulativo da filosofia. Desde o escrito da Diferença, mas ainda sem referência direta, o ceticismo já está presente na filosofia de Hegel. É o caso da reflexão que aniquila todo ser limitado, na medida em que os relaciona ao absoluto. Também nas suas preleções do semestre de inverno de 1801-1802, o ceticismo aparece como o momento lógico da filosofia e que serve de introdução ao momento positivo-especulativo da filosofia. Com efeito, também abordaremos a análise hegeliana dos tropos céticos. Neste caso, o filósofo pretende mostrar que, dependendo de quem o cético ataca, pode o ceticismo se pôr do lado da filosofia, ou pode tornar-se dogmático.

\* \* \*

Talvez seja interessante ainda, terminar dizendo algumas palavras a respeito das circunstâncias que levaram Hegel a residir em Iena, e a publicar, inicialmente, apenas textos de caráter crítico.

Durante os últimos vinte ou quinze anos do século XVIII até mais ou menos 1807, a cidade de Iena, e mais especificamente sua Universidade, conheceram um período de alta efervescência cultural e intelectual. Por essa Universidade, entre 1787 e 1806, passaram entre outros, Hegel, Reinhold, Fichte, Niethhammer, Schelling, F. Schlegel e Fries. Iena à época ficou com a fama de ser uma Universidade na qual as mais variadas teorias filosóficas nasciam. Encontravam-se lá tanto os primeiros seguidores da filosofia de Kant quanto aqueles que pela primeira vez traziam a público seus próprios sistemas: caso de Reinhold, Fichte, Schelling e Hegel. Além da Universidade, também se desenvolvia uma efervescente vida literária na cidade de Iena. Entretanto, quando Hegel chega a Iena já era passado esse tempo. Ao movimento literário que havia em torno a Schlegel, Tieck, Schiller

e Hölderlin, se sobrepõe um novo movimento filosófico. A filosofia passa para o primeiro plano. Isto não quer dizer que a partir do momento que a filosofia torna-se mais importante que a literatura, esta não exista mais. Apenas que a filosofia passa a ser o principal foco das atenções. Os programas das preleções universitárias atestavam essa diversidade de posições filosóficas: podia-se ir das improvisações dogmáticas dos wolffianos até a filosofia natural dos românticos. Como vemos, é como se fosse natural que todos que pretendessem obter uma certa projeção filosófica, poderiam tornar isso possível, conseguindo uma habilitação para professor na Universidade de Iena, que à época que Hegel para lá se dirige, ainda era um centro cultural e intelectual de renome.<sup>10</sup>

Antes de sua ida para Iena ( em Janeiro de 1801 ), o desconhecido Hegel levava uma vida discreta como preceptor em Frankfurt<sup>11</sup>. Foi com a morte de seu pai em janeiro de 1799, e com a pequena herança que lhe foi deixada, que ele passou a residir nessa cidade, podendo então realizar seu projeto de se dedicar com maior empenho ao estudo da filosofia. Assim, durante o tempo que reside em Frankfurt, além do preceptorado, dedica-se intensamente ao seu "sistema". Todavia, Hegel não pretendia continuar na obscura vida de preceptor. Numa carta a Schelling ( a famosa carta de 2 de Novembro de 1800 ), relata ao amigo o que pretende para o seu futuro. Comunica então ao amigo o desejo de se transferir para Iena. Mas antes de se dirigir para lá, considera necessário um período prévio de preparação. Assim, anuncia a Schelling a intenção de viver um tempo em uma cidade como Bamberg, ou qualquer outra pequena cidade, mais especificamente, uma cidade onde a vida não fosse cara, a cerveja fosse boa e a religião de preferência católica, pois num tal lugar poderia prosseguir com seus estudos e dar seguimento a trabalhos já começados, antes de se aventurar na "tempestade literária" de Iena. Também relata a Schelling que tem estado muito ocupado com a transformação do ideal de adolescência numa forma de reflexão e simultaneamente em um sistema. Além disso, diz na carta que procura um meio para poder intervir na vida dos homens ( *Eingreifen in das Leben der Menschen* ). A preocupação em atuar publicamente vem junto com uma preocupação filosófica. A esse propósito Harris nos

<sup>10</sup> Do que foi dito sobre Iena e sua Universidade, ver MERKER, N. *La origini della logica hegeliana ( Hegel a Iena )*, Milão, Feltrinelli, 1960, p. 17-19.

<sup>11</sup> O que se dirá a seguir da ida de Hegel de Frankfurt para Iena e de sua carta para Schelling, baseamo-nos nas informações fornecidas por três autores, a saber: HARRIS, H. S. *Le développement de Hegel*, vol. 2, traduzido pelo Centro de Estudos Hegelianos e Dialéticos de Neuchâtel, Suíça, Ed. Age d'homme, 1988, p.7 e

informa que à época da carta acima, Hegel terminava um manuscrito a respeito da filosofia da religião, aplicando as doutrinas e as idéias nele contidos à situação da Alemanha daquele momento. É preciso registrar que, na carta, Hegel observa que Schelling é um exemplo a ser seguido no que se refere ao desenvolvimento de uma atividade intelectual conjugada com uma atuação pública. Enfim, com o encorajamento de Schelling, ao invés de Bamberg ou de qualquer outra pequena cidade, dirige-se Hegel em janeiro de 1801 a Iena.

Para os propósitos de Schelling, era interessante que Hegel viesse a Iena. Como observa Hartmut Buchner, o desejo de atuação pública de Hegel, de "intervenção na vida dos homens", casava bem com a idéia de Jornal pretendida por Schelling.<sup>12</sup> Nenhuma ocasião mais propícia e bem-vinda para essa atuação pública que um Jornal Crítico.<sup>13</sup> É preciso notar também que já há algum tempo Hegel acalentava realizar um projeto crítico — é o que atestam as cartas trocadas entre ele e Schelling em 1795 — consistente na denúncia da perversão e da confiscação dogmática do idealismo crítico.

Mas por que Schelling chamaria Hegel para participar de seu Jornal? Certamente porque tinha consciência da grande capacidade intelectual de Hegel e da afinidade de intenções de ambos. Mas é preciso levar também em consideração um outro aspecto: não haveria a possibilidade de Hegel brilhar mais do que ele. Naquele momento, Hegel era um desconhecido, que procurava em Schelling o apoio necessário para conseguir aparecer e se firmar no cenário filosófico de Iena. Segundo Xavier Tilliette<sup>14</sup>, Schelling não se sentia ameaçado por Hegel em seu prestígio e em sua posição de líder, ao contrário, considerava-o um companheiro de armas, um aliado precioso na luta contra Fichte e contra a turba de detratores. Não via em Hegel um honesto Iago ou um rival possível. Schelling lhe abriu as portas da gloriosa universidade, acolheu-o amavelmente, introduziu-o e o recomendou a seus amigos. Acrescente a isso o fato de Hegel ser simpático às suas posições filosóficas. Como não ser favorável a um tal companheiro? É claro que esse tom cordial tinha como complemento um sentimento de superioridade em relação ao amigo *necessitado*. Mas como

---

sgs; MERKER, N. *op. cit.*, p. 19 e sgs; BUCHNER, H. "Hegel und das Kritische Journal der Philosophie", in: *Hegel-Studien* 3, Bonn, Bouvier, 1965, p. 109-110.

<sup>12</sup> Mais adiante retomaremos, sucintamente, a "pré-história" do Jornal Crítico. Por ela, podemos entender melhor como Hegel se torna parceiro de Schelling na realização do Jornal.

<sup>13</sup> BUCHNER, H. "Hegel und das Kritische Journal der Philosophie", in: *Hegel-Studien* 3, Bonn, Bouvier, 1965, p. 109.

<sup>14</sup> Ver, do que se dirá a seguir a respeito do relacionamento entre Hegel e Schelling, TILLETTE. "Hegel et Schelling a Iéna", in: *L'Absolu et la Philosophie (Essais sur Schelling)*, Paris, PUF, 1987, p. 103 e sgs.



observa Tilliette, Schelling não se tornara cego em sua vaidade, a ponto de perder o senso crítico, de não saber da capacidade intelectual de Hegel. Ainda mais de alguém que "jamais alienou sua independência, que não se tornou o *alter ego* de ninguém".<sup>15</sup> Mesmo não considerando Hegel como um igual e um rival, isto não impedia a Schelling de tirar proveito da lucidez de seu parceiro. Para Tilliette, a relação entre os dois ao tempo da convivência conjunta era pautada pela ambigüidade. Exteriormente, uma amizade sem disputas, em segredo, reticências, divergências inconfessadas.<sup>16</sup> De fato, o relacionamento entre os dois filósofos nunca foi dos mais próximos. Não havia entre eles uma amizade calorosa.<sup>17</sup>

Com efeito, Hegel devia a Schelling sua inserção no meio filosófico de Iena, o que de certo modo deveria obrigar a Hegel a ser mais condescendente com Schelling. Entretanto, a gratidão para com Schelling não era obstáculo à sinceridade hegeliana. A este respeito, Tilliette salienta a imparcialidade de Hegel, "o ponto de vista da objetividade que nele é como uma segunda natureza".<sup>18</sup> O que pode ser atestado pela coragem de Hegel em afirmar corajosamente seu ponto de vista a respeito de Fichte no escrito da Diferença. Texto que segundo Tilliette também pode ser considerado não só a diferença entre Fichte e Schelling, mas que também já anuncia a diferença entre Hegel e Schelling.<sup>19</sup>

É preciso também registrar, a necessidade que Hegel tinha em se firmar no meio filosófico de Iena. Num ambiente de concorrência filosófica acirrada, era preciso causar um impacto positivo, pois somente assim seria possível a conquista de uma posição de destaque. O primeiro esforço no sentido de causar uma impressão favorável no meio filosófico ienense foi o escrito da Diferença. O *Jornal Crítico* também era uma forma de Hegel se firmar filosoficamente. É nesse *Jornal* que aparece o artigo do ceticismo.

Quanto à história dos projetos de revista — no período que vai de 1798 a 1801 — que estão na origem do surgimento do *Jornal de Hegel e Schelling*<sup>20</sup>, podemos acompanhar a mesma mediante a leitura da correspondência de Schelling e Fichte, dos irmãos Schlegel e Fichte, de Schelling e A. W. Schlegel, de Fichte e Cotta, de Fichte e Reinhold, assim

<sup>15</sup> TILLIETTE, X. *Schelling, une philosophie en devenir*, vol. I, Paris, Vrin, 1992, p. 295.

<sup>16</sup> Cf. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, vol. I, Paris, Vrin, 1992, p. 296-297.

<sup>17</sup> Essa é a opinião de Tillitte. Cf. Id., *ibid.*, p. 100.

<sup>18</sup> TILLIETTE, "Hegel et Schelling a Iéna". In: *op. cit.*, p. 102.

<sup>19</sup> Id., *ibid.*, p. 115.

como de A. W. Schlegel e F. Schlegel e Scheleiermacher. Naquele momento, todos esses proeminentes homens de letras, escreviam nas mais diversas revistas. Buchner ressalta o caráter singular dessa efervescência do meio filosófico alemão em torno de 1800. Havia uma grande produção de jornais, revistas, almanaques dos mais diversos tipos e conteúdos.

Na origem do Jornal, estava a idéia do editor Cotta que, em contato com Schelling, pretendia criar uma revista que abarcasse não só a filosofia, como também a arte, a literatura, além de outras ciências. O plano era fazer frente a certos limitados e dogmáticos jornais como o de Schütz, o *Allgemeine Literaturzeitung*, e o de Nicolai, o *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*. A questão é que a partir desse plano original, muita discussão foi gerada a respeito de como seria executado esse plano. Cada um pretendia direcionar o trabalho segundo sua conveniência e interesse. Isto significava, por exemplo, que cada um deles queria ser o editor responsável pelo projeto, a figura de maior destaque. Todavia, essa pretensão sempre esbarrava no mesmo desejo por parte dos outros possíveis colaboradores da revista. Exemplo disso era o desacordo entre Fichte e os irmãos Schlegel. Fichte pretendia ser o nome mais importante da revista, deixando para os Schlegel a realização de tarefas subalternas. É claro que estes últimos não concordaram com a proposta de Fichte. Diante da falta de acordo entre as partes envolvidas e das brigas ocorridas, a idéia de uma união de todos em torno de um mesmo projeto de revista não se realizou. Por fim, tudo se encaminhava para um projeto conjunto entre Fichte e Schelling, entretanto, também essa tentativa fracassou. A questão é que Schelling, numa carta ( de 19 de novembro de 1800 ) em que agradece a adesão de Fichte ao projeto do Jornal, resolve trazer à baila um assunto que, ao fim ao cabo, conduzirá a separá-lo de Fichte e a fazer naufragar o plano conjunto. O pomo da discórdia, que não pretendemos discutir aqui, referia-se à oposição entre filosofia transcendental e filosofia da natureza. Buchner, a propósito do tema espinhoso presente na carta acima, salienta que a carta de Schelling é a prova de que muito antes do escrito da Diferença ( julho de 1801 ), que também trata do tema, Schelling já tinha muito clara a sua divergência filosófica com Fichte, não sendo portanto o escrito de Hegel que o teria levado a tomar consciência pela primeira vez da mesma.<sup>21</sup> Schelling teve a certeza de que Fichte não participaria mais do projeto conjunto do Jornal numa carta de Fichte de 31 de Maio de

<sup>20</sup> Para tanto nos apoiaremos no detalhado artigo de BUCHNER, que relata a história do Jornal: "Hegel und das Kritische Journal der Philosophie", às páginas 98 a 107.

<sup>21</sup> Cf. BUCHNER, *op. cit.*, p. 105-106.

1801, mas que só foi enviada após 7 de Agosto de 1801. Nesta carta, cujo conteúdo principal é um grande ajuste de contas crítico com Schelling, Fichte não diz uma palavra a respeito do Jornal. Segundo Buchner, provavelmente após essa carta de Fichte, houve a decisão definitiva de Schelling em resolver publicar juntamente com Hegel o Jornal Crítico.

Toda essa longa digressão a respeito da ida de Hegel para Iena e do feliz acaso que lhe permite demonstrar publicamente sua competência filosófica por meio do Jornal Crítico, parece-nos importante para que fique mais claro porque suas primeiras publicações filosóficas são de caráter crítico. Para este acaso favorável a Hegel contribuíram sua amizade com Schelling, seu desejo de criticar publicamente os deturpadores da filosofia crítica ( isto desde 1795 ), a sua ida para Iena no momento que a realização de um Jornal Crítico era uma possibilidade bastante concreta e a necessidade que Schelling tinha em encontrar um colaborador para o Jornal. Nem seria preciso mencionar a necessidade que tinha Hegel de mostrar serviço. Assim, com seu estabelecimento em Iena, torna-se um fato concreto aquele seu desejo de intervenção na vida dos homens.

*Capítulo I - Da necessidade da filosofia à crítica filosófica.*

Nas páginas introdutórias do texto *Diferença entre o Sistema da Filosofia de Fichte e de Schelling*<sup>22</sup>, Hegel tece, como ele mesmo diz, "reflexões gerais" concernentes à Filosofia.<sup>23</sup> Tais reflexões todavia são de grande valia para uma mais completa compreensão do programa crítico, que ele e Schelling desenvolvem no *Jornal Crítico de Filosofia*. E naquilo que nos interessa mais de perto, a saber, a compreensão do aproveitamento feito por Hegel do ceticismo na sua filosofia, também é bastante iluminadora a referência ao *Differenz*, visto que neste texto são fornecidas, a nosso ver, as coordenadas filosóficas que estarão na base das considerações hegelianas a respeito do ceticismo no artigo do mesmo *Jornal Crítico* no qual tratará do tema.

O *Differenzschrift*, a despeito mesmo de ser anterior ao *Jornal Crítico de Filosofia*, também poderia ser considerado um texto de crítica filosófica no mesmo sentido em que o são os textos do *Jornal*.<sup>24</sup> Mais adiante, veremos, com base numa análise do artigo introdutório do *Jornal*<sup>25</sup>, o qual fornece as balizas fundamentais daquilo que pretendem Hegel e Schelling com a crítica filosófica, que talvez não seja descabido o parentesco acima aventado como hipótese<sup>26</sup>. Tomemos como exemplo apenas o prefácio do escrito da *Diferença*, e lá veremos Hegel utilizar-se daquilo que virá a ser o procedimento crítico do *Jornal*, com referência às filosofias que reconhecem a idéia da filosofia. Ao se referir a Kant e a Fichte, procura salientar, do mesmo modo que no *Jornal*, o que na filosofia de um e de outro há de vivo e merece ser considerado como importante para a filosofia. Acrescente a isso a observação de Hegel ao final do Prefácio, de que os temas tratados nas reflexões gerais, primeira parte do escrito da *Diferença*, serão objeto de um desenvolvimento maior no futuro. Segundo Hartmut Buchner, o local desse

<sup>22</sup> HEGEL, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: *Jenaer Kritische Schriften*. Edição de Hartmut Buchner e Otto Pöggeler. Hamburg, Felix Meiner, 1968, *Gesammelte Werke*, vol. 4, pp. 5-92; tradução de Marcel Méry, 2ª ed., Paris, Ophrys-Gap, 1964. (doravante citado como *Differenz*)

<sup>23</sup> Trata-se da primeira seção do texto, intitulada "Várias formas pelas quais se dá o filosofar atual".

<sup>24</sup> A própria diferença a ser estabelecida entre Fichte e Schelling, se faz a partir de uma crítica da filosofia de Fichte.

<sup>25</sup> Hegel, G.W.F. *Einleitung. Ueber das Wesen der Philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*. In: *Jenaer Kritische Schriften*. Edição de Hartmut Buchner e Otto Pöggeler. Hamburg, Felix Meiner, 1968, *Gesammelte Werke*, vol. 4, pp. 117-128; tradução por Bernard Fauquet, 2ª ed., Paris, Vrin, 1986 (doravante citado como *Wesen der Philosophischen Kritik*).

<sup>26</sup> Vai na mesma direção a opinião de Martial Gueroult: "En réalité, le concept de critique, développé dans son article sur *l'Essence de la critique philosophique*, comme un corollaire des thèses exposées dans la *Différence...*". In: *Histoire de l'Histoire de la philosophie (en Allemagne de Leibniz a nos jours)*, Paris, Aubier, p. 440.

desenvolvimento, certamente, é o *Jornal Crítico*. Se tomarmos apenas os assuntos tratados nas reflexões gerais, muitos deles reaparecem no *Jornal*. Como exemplos os seguintes assuntos: o relacionamento da reflexão e do sadio senso comum ( ver a resenha a respeito de Krug no *Jornal* ), o significado do ceticismo e seu relacionamento com a filosofia, tal como pela primeira vez é evocado no escrito da *Diferença* ( ver o artigo do ceticismo )<sup>27</sup>, o significativo especulativo da dedução das categorias kantianas na crítica a Fichte e a problemática do direito natural no escrito da *Diferença* ( ver *Fé e Saber* e o artigo do *Direito Natural* ).<sup>28</sup>

### 1.1. A história da filosofia não é uma mera erudição.

A primeira seção do *Differenz* começa com a crítica hegeliana da visão histórica dos sistemas filosóficos<sup>29</sup>. Veremos então que, por meio dessa crítica, Hegel é levado a fazer alguns importantes esclarecimentos, ainda que sumários, a respeito da essência da filosofia e do relacionamento das diversas filosofias aparecidas no decorrer da história com a filosofia.

Com efeito, a crítica à visão histórica das filosofias compõe-se de dois momentos. A primeira parte da crítica é dirigida a uma forma geral da visão histórica, que poderíamos chamar de visão histórica propriamente dita. Segundo essa visão, a história da filosofia consistiria numa mera doxografia, ou seja, numa história das *opiniões* filosóficas aparecidas no decorrer da história. Já a segunda parte da crítica é dirigida a uma concepção histórica que parte de uma representação da filosofia como uma espécie de ofício ( *Handwerkskunst* ) que se aperfeiçoa com o passar do tempo.<sup>30</sup> Poderia então ser incorporada à filosofia a noção de progresso.

Com referência à visão propriamente histórica das filosofias, é característico da mesma o distanciamento que ela toma em relação aos sistemas filosóficos, na medida em que por eles se interessa apenas como objetos de conhecimento. Ela não estabelece nenhum vínculo com os sistemas. É como se apenas tomasse ciência de que eles existem e isso fosse

<sup>27</sup> A respeito da presença do ceticismo no escrito da *Diferença* ver neste trabalho a seção 3.1.

<sup>28</sup> Cf. BUCHNER, H. "Hegel und das Kritische Journal der Philosophie", in: *Hegel-Studien* 3, 1965, p. 110.

<sup>29</sup> V. *Differenz*, p. 9-12 ( trad. Méry, p. 83-86 ).

<sup>30</sup> Cf. Hegel, *Differenz*, p. 10 ( trad. Méry, p. 84 ).

suficiente. Existe o sistema A, B, C, D etc. Desta perspectiva, nenhum pode ser mais interessante do que o outro. A rigor, é indiferente para a vista histórica interessar-se por este ou por aquele sistema. À maneira de uma erudição vazia, ela cuida apenas de acrescentar à sua coleção, este sistema, aquele sistema, mais aquele outro, de acordo com o ritmo descompassado de sua curiosidade. A visão histórica, portanto, não passa de um acumular de conhecimentos mumificados. Nas palavras de Hegel: "curiosidade que coleciona conhecimentos" ( *Differenz*, p. 9; trad. Méry p. 84 ). E no caso da filosofia, um conhecimento de pouco valor, uma mera opinião: "ela ( a visão histórica ) não pode estabelecer outra forma de relacionamento com os sistemas filosóficos do que a seguinte: que eles são opiniões; e tais acidentes, como opiniões, não podem nada contra ela <sup>31</sup>. Um conhecimento, não uma ciência ( *Wissenschaft* ), esse o destino da filosofia segundo a visão histórica.

Vale aqui, antes de prosseguir com Hegel, retomar Schelling e observar a afinidade de sua crítica, nas suas *Lições sobre o método dos estudos acadêmicos*<sup>32</sup>, a uma certa concepção de ensino universitário segundo a qual o objetivo fundamental do mesmo é a transmissão de um saber consolidado, com a crítica de Hegel à vista histórica dos sistemas filosóficos. Schelling chamará de histórica essa forma de ensino universitário como mera transmissão de saber, sendo sua concepção de histórico, é o que parece, a mesma que Hegel possui no escrito da Diferença. A crítica de Schelling a uma certa concepção, que em conformidade com o exposto por ele podemos chamar de medíocre, do que deva ser o ensino universitário, mostra de modo mais claro e vivo aquilo que julgamos que Hegel queira dizer mediante a linguagem arrevesada do escrito da Diferença a respeito da visão histórica.

Assim, por essa maneira de ver mais terra a terra do ensino universitário, o saber torna-se sempre um meio para a realização de uma finalidade externa subordinada. O saber

---

<sup>31</sup> Nas suas considerações sobre a noção de história da filosofia, diz Hegel a respeito da opinião: " O que nós podemos em primeiro lugar considerar como consequência daquilo que precede, é que em história da filosofia nós não lidamos com opiniões. Na vida comum, é verdade, temos opiniões, isto é, idéias a respeito das coisas exteriores; um pensa isso, o outro pensa aquilo. Mas o trabalho do espírito do universo é mais sério; lá se encontra a universalidade. Trata-se aqui das determinações gerais do espírito; não é questão aqui de opiniões referentes a isso ou aquilo." In: *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction: Système et histoire de la philosophie*, vol. I, trad. J. Gîbelin, Paris, Gallimard, 1990, p. 145.

<sup>32</sup> A propósito do que diremos com referência a Schelling ver, de modo geral, a segunda e a terceira das *Lições* ( In: *Philosophies de L'Université, L'idéalisme allemand et la question de l'Université, Leçons sur la méthode des études académiques*, Paris, Payot, 1979. Doravante abreviado *Leçons sur la méth...* )

dessa maneira deixa de ter relação com a ciência. Não existe uma relação viva com aquilo que se aprende. Não há uma incorporação do saber que procure, ao invés de apenas aceitar como um dado imutável o que por outro foi pensado, a partir dele estabelecer novas conexões que possam enriquecê-lo, que procure tornar mais universal essa forma particular que foi apropriada. O saber que apenas nos serve para um uso puramente empírico é meramente histórico, isto é, por ele temos contato com um passado que não pode ser transformado. O erudito é fruto desse tipo de relacionamento estabelecido com o conhecimento, pois o que mais se solicita dele é a sua memória e não a capacidade de julgamento que lhe permitiria subsumir o particular sob o universal. Schelling chama de estudo puramente "alimentar" esse no qual se estuda uma ciência como um meio: "O fim de todo estudo "alimentar" é somente tomar conhecimento de resultados, quer negligenciando totalmente os fundamentos, quer aprendendo-os historicamente, unicamente em vista de um fim exterior." ( Schelling, *Leçons sur la méth...*, p. 70 )

É somente numa época em que a potência da vida cada vez mais se enfraquece que a enfasiada visão histórica pode surgir. E não há como não pensar num fenecer da vida quando se lê a descrição hegeliana da atitude histórica. A todo momento se associa a mesma à idéia de morte. Veja-se este trecho: "Uma época que tem atrás de si jazendo como um passado ( morto ) uma tal quantidade de sistemas filosóficos, parece dever chegar àquela indiferença, que a vida chega, após ter se experimentado em toda sorte de formas." ( *Differenz*, p. 9; trad. Méry, p. 83 ). Em primeiro lugar, é significativo que Hegel utilize o verbo *liegen* para se referir aos sistemas filosóficos considerados segundo a perspectiva de uma época que adotou a visão histórica a respeito dos mesmos: esse verbo ( *liegen* ) pode ter o sentido de jazer, e jazer significa estar morto, o que bem casa com a idéia que Hegel quer exprimir no trecho supracitado. No contexto em questão, no qual se pretende mostrar que a vida está no antípoda do que preconiza a visão histórica, ter o verbo *liegen* o sentido há pouco indicado, ressalta essa idéia de que os sistemas filosóficos do passado são apenas objetos de curiosidade a respeito de algo que não tem mais importância, que está morto.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Ainda contra a visão histórica, o seguinte comentário de Hegel: "Aquilo que é histórico, a saber, do passado, não é mais, está morto. A tendência histórica abstrata, que se ocupa de objetos inanimados, expandiu-se bastante nos últimos tempos. É um coração defunto que encontra sua satisfação no ocupar-se daquilo que está morto, de cadáveres. O espírito vivo diz: deixai os mortos enterrar seus mortos e me siga. ( V. Mateus, 8,22 ) Os pensamentos, as verdades, os conhecimentos que eu possuo somente segundo a forma histórica, estão fora do meu espírito, quer dizer, mortos para mim; meu pensamento, meu espírito não estão aí



Ao contrário, e é isso que Hegel no decorrer desta seção quer afirmar em contraponto à atitude histórica, "o espírito vivo, que habita numa filosofia, requer, para se revelar, ser gerado por um espírito de mesma família ( *verwandt* )" ( *ibid.*, p. 9; trad. p. 83 ). Uma filosofia não é um conhecimento morto, objeto de uma curiosidade indiferente, pois como acabamos de ver, ela é dotada de vida, e para que haja o reconhecimento daquilo que existe de vivo nela, é preciso assumir uma outra atitude — da qual somente é capaz um espírito que reconhece o espírito vivo de uma filosofia — no que concerne ao relacionamento a ser estabelecido com essa filosofia.

### 1.2. Reinhold e a filosofia como técnica.

Vejamos agora, porque a concepção filosófica de Reinhold pode ser considerada uma forma de atitude histórica. Segundo a exposição hegeliana, trata-se na filosofia ( de Reinhold ) de um desenvolvimento contínuo da mesma mediante o surgimento, a cada vez, de um novo sistema filosófico que, com maior abrangência, prolonga a tarefa que os anteriores sistemas começaram. Cada sistema é uma visão particular que busca realizar a tarefa que os anteriores não conseguiram. O êxito da nova visão particular na sua tarefa de "penetração na realidade do conhecimento humano"( *ibid.*, p. 10; trad. p. 84 ) está vinculado ao estudo das tentativas ( *Versuche* ) anteriores, talvez para ver o que pode ser aproveitado e o que não pode, e onde acertaram de modo que se evite o cometimento dos mesmos erros, permitindo-se que seja possível de outro modo realizar a tarefa da filosofia. Cada novo sistema que busca completar a tarefa não realizada pelo anterior seria como um acréscimo, que vem a se justapor ao que já possuímos. O novo sistema continua o anterior na tentativa de concluir a tarefa almejada. Diferentemente da primeira espécie de visão histórica, existe aqui um interesse pelas filosofias do passado, e que não se configura numa mera curiosidade despretensiosa com relação ao que de vivo ainda poderia haver numa filosofia qualquer. Todavia, esse interesse que se traduz num conhecimento das filosofias passadas, vai somente até certo limite. Segundo Hegel, a concepção de filosofia que funda

---

presentes, minha consciência daí está ausente. A posse de conhecimentos puramente históricos assemelha-se à posse jurídica de coisas, das quais eu não sei o que fazer." Ou ainda: "todavia, quando uma época trata tudo historicamente, ocupando-se sempre de um mundo que não existe mais, vagando por entre tumbas, o

tal espécie de ponto de vista a respeito da filosofia e da história da filosofia, é a de que a filosofia seria uma forma de ofício que se aperfeiçoa mediante a descoberta de novas técnicas ( *ibid.*, p. 10; trad. p. 84 ). O termo desse processo de aperfeiçoamento seria então a invenção da técnica que realize de uma vez por todas a tarefa primordial da filosofia e tudo que até então se efetuou com vistas a esse intento deve ser considerado como "exercícios preliminares de grandes cabeças" ( *ibid.*, p. 10; trad. p.84 ). Diante então da visão particular que resolve o problema da filosofia, o passado da mesma não teria mais relevância. O passado era digno de interesse enquanto não se havia ainda obtido êxito na tarefa da filosofia. A partir do momento que se alcançou esse êxito, o passado da filosofia mereceria, caso houvesse ainda interesse, ser conhecido, nos termos de Hegel, apenas como "exercícios preliminares de grandes cabeças". A diversas filosofias aparecidas no decurso histórico, a partir desse momento, não são mais fonte de conhecimentos com vistas à realização da tarefa da filosofia. Tornam-se simplesmente uma fonte de curiosidade: um saber morto que nada mais nos diz além, do que o fato de terem um dia tentado realizar a tarefa da filosofia.

Mas contudo, a história da filosofia não é para Hegel um arquivo do que se tornou obsoleto: "Não se trata tampouco na filosofia nem de aperfeiçoamentos constantes nem de visões particulares." ( *ibid.*, p. 10; trad. p. 84 ). O absoluto, diz Hegel, e sua manifestação, a razão são eternamente uma e a mesma coisa. Toda razão que se dirige a si mesma e se reconhece como tal, produz uma filosofia verdadeira e resolve sua tarefa, que é sempre a mesma em todos os tempos<sup>34</sup> ( V. *ibid.*, p. 10; trad. p. 84 ). Vemos aqui então Hegel afastar-se da concepção histórica e mostrar aquilo que o distingue da mesma, ao considerar a possibilidade de toda razão que se dirige a si mesma e se reconhece como razão produzir uma filosofia verdadeira. Cada filosofia produzida pela razão particular de uma época determinada, é o que já podemos observar, é digna de valor pois é uma filosofia verdadeira. O que distingue uma filosofia da outra, sua particularidade, não alcança a essência da mesma. É na forma do sistema que a particularidade se expressa. O historiador que não vê a

---

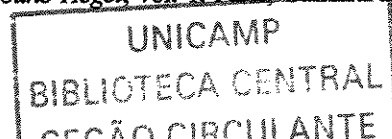
espírito renuncia à sua vida própria, que consiste em pensar a si" ( HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. 1, p. 156 e p. 156-7 ).

<sup>34</sup> A tarefa da filosofia "consiste nisto, unificar as pressuposições, pôr o ser no não-ser como vir-a-ser; a cisão no absoluto — como seu fenômeno; o finito no infinito — como vida." In: *Differenz*, p. 16 ( trad. Méry p. 90 ). Ou ainda: " O absoluto deve ser construído para a consciência, ( tal ) é a tarefa da filosofia". ( *ibid.*, p. 16; trad. p. 90 ).

essência de uma filosofia como algo particular não terminará como aquele outro historiador, que diante de um sem número de filosofias *essencialmente* diferentes sente-se frustrado por não ter como assentir a qualquer uma delas. "Quem está enredado por uma peculiaridade, vê no outro nada mais do que peculiaridades". ( *ibid.*, p. 11; trad. p. 85 ). Caso da atitude histórica, tanto na sua feição mais geral, quanto na sua feição reinholdiana, para a qual todo sistema filosófico constitui uma peculiaridade estranha a outras peculiaridades.

Para se chegar à essência da filosofia, observa Hegel, é preciso que a especulação filosófica se eleve a si mesma e ao absoluto. A especulação é a própria atividade da razão sobre si mesma, que, como manifestação do absoluto se fundamenta a si mesma. ( *ibid.*, p. 11-12; trad. p. 86 ). A essência racional da filosofia está presente em toda filosofia verdadeira. Assim, cada filosofia não pode ser tomada como essencialmente diferente da outra. A especulação filosófica, partindo desse pressuposto, qual seja, do reconhecimento do espírito vivente que habita toda filosofia verdadeira ( V. *ibid.*, p. 9; trad. p. 83 ), não vê cada sistema como uma particularidade essencialmente diferente de outras particularidades. A especulação "deve encontrar a si mesma através das formas particulares". ( *ibid.*, p. 12; trad. p. 86 ). Podemos dizer então que, cada filosofia assume uma forma particular e, assim, difere, no plano da forma, das outras filosofias particulares, ao mesmo tempo que, na sua essência, todas elas se identificam, pois são obras da mesma razão una desdobrando-se no processo histórico e que as reconhece como seus frutos. O espírito da filosofia pode então encontrar a si mesmo em cada filosofia, na forma que ele toma segundo a época na qual se originou. Segundo tal concepção da essência da filosofia, não é sua história um conjunto de opiniões mortas, que nada mais têm a nos dizer. Todo sistema é digno de interesse filosófico porque expressa a forma em que a razão se organizou numa figura com o material fornecido por uma época particular. Interessar-se por uma filosofia particular significa querer compreender de que maneira o absoluto nela se exprimiu. Tal como uma autêntica obra de arte, que se basta a si mesma, devemos nos interessar por ela.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Já Lukács salientava a importância filosófica que em Hegel tinha a história da filosofia para a filosofia: "Il est le premier chez qui l'histoire de la philosophie ait dépassé le niveau de la simple énumération des faits ou de la critique abstraite. Un tel dépassement se trouve déjà accompli tout à fait consciemment dans la *Différence*". Para Hegel, "la philosophie possède une longue histoire unitaire en laquelle elle se développe, histoire qui représente le déploiement de la raison unitaire." ( In: *Le Jeune Hegel*, vol. 1, Paris, Gallimard, p. 419-420 )



### 1.3. A harmonia dilacerada e a necessidade da filosofia.

É sabido que a razão, como manifestação do absoluto que é, busca na sua autoprodução modelar o absoluto numa totalidade objetiva ( Cf. *Differenz*, p. 10 e p. 30; trad. p. 84 e p. 104 ). O êxito da atividade especulativa da razão depende de se alcançar a identidade a mais completa, a identidade absoluta, quando a filosofia do sistema coincide com o próprio sistema. Todavia, nem sempre essa identidade é alcançada. Ainda mais, diz Hegel, numa época ( a dele própria ) em que "a potência de unificação desaparece da vida dos homens, e as oposições, tendo perdido seu relacionamento vivo e sua ação recíproca, tornaram-se independentes" ( *ibid.*, p. 14; trad. p. 88 ). E por mais que a vida necessite se cultivar opondo-se eternamente, esta atividade não pode levar à perda de qualquer possibilidade de unificação. O pôr dos opostos, que impede a unificação, é fruto de uma atividade reflexiva que, apartada do absoluto, por este mesmo fato não concretiza a demanda ( *Bedürfnis* ) da filosofia. A propósito, com referência a essa época na qual o entendimento parcializante avança com relativa desenvoltura, parece-nos bastante pertinente a opinião de Paulo Eduardo Arantes ao notar a inspiração schilleriana do trecho supracitado da *Differenz*.<sup>36</sup> Segundo Arantes, a vinculação entre Schiller e Hegel é possível a partir da crítica "idealista" da cultura da divisão capitalista do trabalho empreendida pelo primeiro.<sup>37</sup> São várias as passagens em *A Educação Estética do Homem* que podem ser bastante úteis no sentido de ilustrar a descrição schilleriana de sua época como aquela em

---

Lukács ainda nota que Hegel foi o primeiro a tomar a sério a questão da história da filosofia, que para tornar mais contundente seu ponto de vista, o recurso à história da filosofia servia para iluminar todos os aspectos possíveis do problema que o concernia, além de torná-lo mais convincente, graças à argumentação a mais ampla possível. Assim, nos escritos críticos de Iena, " dans la polémique contre Schulze, fait-il une comparaison détaillée entre le scepticisme antique et le scepticisme moderne; dans son exposé sur le droit naturel, il oppose les conceptions philosophico-sociales de Platon et d'Aristote aux idées modernes....". ( In: LUKÁCS, *op. cit.*, p. 420 )

Também Martial Guérault atentou para essa importância da dimensão filosofante da história da filosofia: "L'intérêt de cette première conception hégélienne est de conférer à chaque doctrine envisagée en elle-même une valeur en soi, de se refuser à appliquer au monde des philosophies la notion de la vérité telle qu'elle a cours dans la connaissance vulgaire ou dans la science des phénomènes. Par cette présence de la raison, de la vérité, de l'idée de la philosophie dans chaque philosophie, Hegel fonde la pérennité des philosophies comme objets éternellement valables pour la philosophie et pour l'histoire." [ In: *Histoire de l'Histoire de la Philosophie ( en Allemagne de Leibniz à nos jours )*, Paris, Aubier, p. 443. ]

<sup>36</sup> V. ARANTES, P.E. *Ressentimento da Dialética*, "Paradoxo do Intelectual", São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1996, p. 22-24.

<sup>37</sup> Como *locus* privilegiado dessa crítica ver de Schiller *A educação estética do homem*, tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, São Paulo, Iluminuras, 2002.

que a fragmentação e o isolamento, frutos do entendimento, que tudo separa<sup>38</sup>, passaram a ser dominantes na vida humana. Vejamos por exemplo este trecho:

Foi a própria cultura que abriu essa ferida na humanidade moderna. Tão logo a experiência ampliada e o pensamento mais preciso tornaram necessária uma separação mais nítida das ciências, assim como, por outro lado, o mecanismo mais intrincado dos Estados tornou necessária uma delimitação mais rigorosa dos estamentos e dos negócios, rompeu-se a unidade interior da natureza humana e uma luta funesta separou as suas forças harmoniosas [...]. Este dilaceramento que arte e erudição introduziram no homem interno foi aperfeiçoado e generalizado pelo novo espírito de governo [...]. A natureza de pólipos dos Estados gregos, onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se à totalidade, deu lugar a uma engenhosa engrenagem cuja vida mecânica, em sua totalidade, é formada pela composição de infinitas partículas sem vida. Divorciaram-se o Estado e a Igreja, as leis e os costumes; a fruição foi separada do trabalho; o meio, do fim; o esforço, da recompensa. Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, **não desenvolve a harmonia de seu ser** (grifo nosso) e, em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência. Mesmo esta participação parca e fragmentária, porém, que une ainda os membros isolados ao todo, não depende de formas que eles se dão espontaneamente (pois como se poderia confiar à sua liberdade um mecanismo tão artificial e avesso à luz?), mas é-lhes prescrita com severidade escrupulosa num formulário ao qual se mantém preso o livre conhecimento. A letra morta substitui o entendimento, a memória bem treinada é guia mais seguro que gênio e sensibilidade.<sup>39</sup>

Como consequência dessa fragmentação ocasionada por essa cultura que dilacera e isola, o homem moderno, como bem observou Schiller, é condenado a uma vida mecânica, na qual a repetição e a monotonia são a regra, na qual a memória é mais valorizada do que o gênio e a sensibilidade.<sup>40</sup> Desse modo, podemos reconhecer de modo mais detalhado na

<sup>38</sup> Schiller, *op. cit.*, p. 36.

<sup>39</sup> Schiller, *op. cit.*, p. 36-37.

<sup>40</sup> Não há como não pensar a este respeito naquele trecho do *Fausto* no qual Mefistófeles ironiza criticamente o ensino universitário alemão do período como sendo uma forma de "adestramento" intelectual, que poderíamos, por nossa conta e na esteira de Schiller, dizer que desenvolve a memória na medida em que atrofia o entendimento vivo: "O tempo aproveitai, que ele é tão fugidivo./ Mas a ordem faz ganhar tempo; é

descrição de Schiller sobre sua época, o mesmo diagnóstico que Hegel posteriormente fará da mesma, quando se refere ao predomínio das cisões do entendimento, que dificultam a unificação dos opostos e o relacionamento vivo das mesmas.

Com efeito, Hegel constatou ser a sua época aquela em que a cultura, fruto da cisão do absoluto, isolou-se do mesmo e tornou-se autônoma ( *ibid.*, p. 12; trad. p. 86 )<sup>41</sup>. Mas o

---

por isso,/ Que vos indico, como número um,/ Sem mais, Collegium Logicum./ Tereis lá o espírito adestrado,/ E em borzeguins bem apertado,/ Para que, com comedimento,/ Se arraste na órbita do pensamento,/ Sem que, a torto e a direito, vá/ Se bambalear pra cá, pra lá. Depois vos deixam disso ciente:/ No que fazeis de improviso, / Por exemplo, comer e beber, livremente,/ Será já o um! dois! três! preciso." ( *Gebraucht der Zeit, sie geht so schnell von hinnen./ Doch Ordnung lehrt Euch Zeit gewinnen./ Mein teurer Freund, ich rat' Euch drum/ Zuerst Collegium Logicum./ Da wird der Geist Euch wohl dressiert./ In spanische Stiefeln eingeschnürt./ Daß er bedächtiger so fortan/ Hinschleiche die Gedankenbahn./ Und nicht etwa, die Kreuz und Quer./ Irrlichteliere hin und her./ Dann lehret man Euch manchen Tag./ Daß, was Ihr sonst auf einen Schlag/ Getrieben, wie Essen und Trinken frei./ Eins! Zwei! Drei! Dazu nötig sei.* ) [ GOETHE, *Fausto*, Primeira parte da tragédia, "Quarto de Trabalho", tradução Jenny Klabin Segall, São Paulo, Ed. 34, p. 187. ]

É também digno de nota que no original alemão o termo que Goethe usa para borzeguins seja *spanische Stiefeln*: trata-se de um aparelho de tortura usado durante a Inquisição que, composto de duas pesadas chapas de ferro com parafusos, esmagava pernas e pés do torturado. O uso de um termo tão forte para fazer referência ao que faz com o espírito do estudante o ensino universitário do período, fornece a medida do juízo de Goethe a esse respeito: um ensino que, para dizer o mínimo, achata o espírito do estudante. Pensemos também aqui, e no mesmo espírito das considerações de Goethe, na crítica de Schiller ao intelectual especializado, ou mesmo na crítica de Schelling ao mercenário da ciência nas *Lições* acima citadas, produtor e produto desse "adestramento" intelectual. Ainda aqui nosso guia é Paulo Arantes, quando retoma o libelo de Schiller contra o *Brotgelehrte*, isto é, "o especialista mercenário, o douto que faz da sua *Gelehrsamkeit* ( erudição ) um ganha-pão, um *Broterwerb*, enfim o intelectual estipendiado, pelo Estado ou pelo mercado". Sucintamente, o *Brotgelehrte* representa o homem moderno fragmentado, fruto da sociedade da divisão capitalista do trabalho, preocupado mais com o desenvolvimento de sua carreira profissional na "República das Letras", seu salário ( por sinal ruim ), sua sede de nomeada, do que com "o interesse mais ventilado e variado pela vida do espírito" [ SCHILLER, *O que é e por que se estuda a História Universal*, Universidad de México, 1956, *apud* ARANTES, *op. cit.*, p. 23 e p. 50 ]

Esse ser limitado e parcial, fruto da cultura do entendimento é o oposto do espírito filosófico, mais preocupado com a unidade e a harmonia: "Ao contrário do *Brotgelehrte*, que se empenha em separar e isolar sua ciência de tudo o mais, o espírito filosófico, que não é menos cuidadoso com o seu saber do que o erudito com o seu, se esforça por abarcar seu território e para restabelecer novamente a conexão com todo o resto ( e digo restabelecer porque somente o intelecto é responsável por esses limites e pela separação das ciências ). Onde o *Brotgelehrte* separa, o espírito filosófico une — este, desde cedo, se deu conta de que no domínio intelectual como no mundo físico tudo está entrecruzado e de que sua ativa propensão para a harmonia não podia compadecer-se nem satisfazer-se com fragmentos" [ SCHILLER, *op. cit.*, pp. 31-2, *apud* ARANTES, *op. cit.*, p. 23 ].

<sup>41</sup> Talvez não seja inútil retomar aqui Zimmerli quando define o entendimento como o fenômeno do Absoluto que esqueceu sua origem: " Das Absolute hat sich als Erscheinung eine Gestalt gebildet und gehört somit zur 'Bildung des Zeitalters'. Das in die Bildung getretene, der Erscheinung ausgelieferte Absolute, das aber als Erscheinung seinen 'Ur-sprung' vergessen hat, diese sich selbst zertrennende und beschränkende Kraft, ist der Verstand." Vale a pena lembrar que a razão, em contraposição ao entendimento, é o fenômeno do Absoluto que é consciente de sua origem: "Dem Verstand gegenüber, diesen jedoch voraussetzend und ihrerseits von ihm vorausgesetzt, steht die Vernunft, die Erscheinung des Absoluten, die sich ihres 'Ur-sprungs' bewusst ist. Sie versucht, jene Trennungen und Entzweiungen des Absoluten und seiner Erscheinung bewusst zu machen und so das Beschränkte, Mannifaltige an das Absolute zurückzubinden, welches in ihnen erscheint." ( In: ZIMMERLI, W.C. *DIE FRAGE NACH DER PHILOSOPHIE, Interpretationen zu Hegels Differenzschrift*, Hegel-Studien, Beiheft 12, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974, pp. 67-69 ).

fenômeno, justamente por advir do absoluto, quer se constituir numa totalidade. Se o fenômeno se constituir num todo, a partir dessa força que limita — o entendimento, e apoiado em todas as potências da natureza e dos talentos ( *ibid.*, p. 12-13; trad. pp. 86-87 ), ao final desse processo terá apenas uma totalidade composta de limitações, um conjunto de partes justapostas, mas não o absoluto. E quanto maior o esforço em direção ao absoluto, mais e mais o entendimento produz a si mesmo numa totalidade composta de finitos, que não terá fim. O entendimento aí só faz zombar de si mesmo ( *seiner selbst spottet* )<sup>42</sup> [ Cf. *ibid.*, p. 13; trad. p.87 ]. Por outro lado, o entendimento, ao invés de justapor os limitados, por ele mesmo postos, num todo, pode, suprimindo todo finito, fixar "em um produto o negar racional" ( *ibid.*, p. 13; trad. p. 87 ). Se a reflexão pretendia elevar-se à razão com a oposição do infinito a todo finito que nega, fracassa nesse intento pois "ela se rebaixa novamente a entendimento, ao fixar o fazer da razão na oposição." ( *ibid.*, p. 13; trad. p. 87 ). O infinito, enquanto ato racional de negar, opõe-se a todo finito por ele negado: "o entendimento, ao fixar o negar do finito, opõe o mesmo absolutamente ao finito". ( *ibid.*, p.13; trad. p.87 ). Nos dois casos acima descritos, por mais que se tente, não se consegue deixar a esfera das oposições. Ou porque os opostos permanecem justapostos numa totalidade finita que sempre pode se ampliar sem nunca tornar-se absoluta; ou porque o negar que se pretende racional não atinge sua meta por manter-se em oposição a todo finito.

---

<sup>42</sup> Marcel Méry, numa nota à sua tradução do *Differenz* para o francês, observa que, no momento em que se diz no ensaio que o entendimento zomba de si mesmo, há uma referência por parte de Hegel a um trecho do primeiro *Fausto* (1790), repetindo-se a mesma referência no Adendo do § 246 da *Enciclopédia*. Tanto num caso como no outro, observa Méry, e a nosso ver de modo correto, a referência visa a comparar aquele que compreende pelo espírito a totalidade do vivente e aquele cujo entendimento alcança apenas fragmentos sem vida ( *Differenz*, trad. Méry, in *Premières Publications*, Paris, Ophrys, 1964, nota b), p. 174 ). A propósito dessa nota de Méry e da afinidade que ele sugere entre o que se diz no *Fausto* e o que se diz no *Differenz*, Walther Zimmerli limita-se a fazer um comentário, no mínimo curioso, a respeito da falta de cuidado de Méry em referir-se ao Adendo da *Enciclopédia*, visto não se ter certeza se o mesmo é da lavra de Hegel. Quanto à relação entre o *Fausto* e o *Differenz*, Zimmerli nada comenta ( Cf. *DIE FRAGE NACH DER PHILOSOPHIE, Interpretationen zu Hegels "Differenzschrift"*, nota 6, pp. 67-68 ). Cremos, entretanto, que independentemente de ser Hegel ou não o autor do Adendo, a remissão ao *Fausto* é válida e proveitosa. O trecho *polêmico* da obra de Goethe diz o seguinte: "Quem visa descrever e entender o que é vivo/ O espírito põe antes fugitivo/ E em mãos fica com as partes: o fatal/ É o vínculo que falta, o espiritual./ De Encheiresin Naturae a química o nomeia./ De si próprio escarnece e não tem disso idéia." ( Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben./ Sucht erst den Geist heraus zu treiben./ Dann hat er die Teile in seiner Hand./ Fehlt leider! nur das geistige Band./ Encheiresin naturae nennt's die Chemie./ Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie. ) [ GOETHE, *op. cit.*, pp. 187-188 ] Vemos aqui — do mesmo modo que no *Differenz* havia a tentativa (malograda) do entendimento em constituir uma totalidade de partes numa relação viva — como a limitação do entendimento impede a ele de alcançar uma compreensão totalizante de seu objeto de estudo. Ao espírito adestrado falta o vínculo espiritual. Do vivo, somente pode alcançar uma parte. Ironia do destino, da qual ele não tem consciência.

A cultura ( *Bildung* ) de diferentes épocas, observa Hegel, mediante o trabalho do entendimento, produziu variadas formas de oposição e pretendeu que elas valessem como expressões do racional e do absoluto ( V. *ibid.*, p. 13; trad. p. 87 ). Todavia, o entendimento arvorava-se em vão realizar uma tarefa para a qual não fora destinado. A razão tem como único interesse suspender<sup>43</sup> ( *aufheben* ) as oposições fixadas pelo entendimento, pois essa é a maneira de se tentar restabelecer a harmonia perdida com a dilaceração do absoluto. A tarefa da razão é ainda mais urgente numa época que, conforme o cenário descrito por Hegel, a formação cultural cada vez mais se estende na forma de uma exteriorização da vida mediante a potência da cisão ( *Entzweiung* ), num processo vertiginoso em que tornam-se os esforços da vida mais e mais alheios ao todo da formação cultural e insignificantes na sua tentativa de parir novamente a harmonia ( V. *ibid.*, p. 14; trad. p. 88 ).

Este cenário é a descrição que Hegel faz de uma época, a sua, na qual a filosofia faz falta. Somente com a realização da filosofia, pode a cisão absoluta posta pelo entendimento ser posta na sua condição verdadeira, subalterna, de cisão relativa ( *ibid.*, p. 14; trad. Méry p. 88 ). Sua época está carente de uma filosofia que cumpra sua tarefa, isto é, que ponha o ser no não-ser — como vir-a-ser; a cisão no absoluto — como seu fenômeno; o finito no infinito — como vida ( Ver *ibid.*, p. 16; trad. Méry p. 90 ). Como vimos, a harmonia presente na identidade originária foi dilacerada com a cisão. Este fenômeno do absoluto, por sua vez, ao isolar-se, não dispõe de meios para restituir a totalidade. Pior que isso, pode ele ser atacado pela razão no seu próprio terreno ( Cf. *ibid.*, p. 15; trad. Méry p. 89 )<sup>44</sup>. O sucesso da razão nessa luta contra o entendimento depende apenas dela mesma e da autenticidade da necessidade de restauração da totalidade da qual ela provém ( *ibid.*, p. 15;

---

<sup>43</sup> Traduzimos aqui o termo *aufheben* por suspender, que na plena polissemia contida na linguagem natural e explorada especulativamente por Hegel pode significar ao mesmo tempo: suprimir, elevar e conservar. No uso que faz do termo, Hegel quase sempre tem em vista essa significação polissêmica do termo. Poderíamos também traduzir *aufheben* por suprimir ( sentido exclusivamente negativo ). Portanto, traduziremos neste trabalho o termo *aufheben* por suspender. Apenas no caso de Hegel fazer um uso exclusivamente negativo do mesmo termo, será ele traduzido como suprimir.

Com efeito, ao dizer que a razão tem como único interesse suspender as oposições fixadas pelo entendimento, isto se deve ao fato de que a razão não é contrária à oposição e à limitação, elas precisam existir, mas que as oposições absolutamente fixadas impedem a restauração da totalidade, da harmonia absoluta. (Cf. *Differenz*, p. 13-14; trad. p. 87-88)

<sup>44</sup> Veremos mais adiante em 3.3, quando da análise do ceticismo antigo por Hegel no *Artigo sobre o Ceticismo*, como se dá esse ataque ao entendimento em seu próprio terreno, no caso pelo ceticismo antigo, que se põe no ponto de vista da razão.



trad. Méry p. 89 ). O entendimento somente conseguirá se fortalecer caso a razão renuncie à luta, portanto, depende de uma decisão da razão prosseguir na luta<sup>45</sup>.

Veremos a seguir que o programa de crítica filosófica desenvolvido por Hegel e Schelling no *Jornal Crítico de Filosofia* é uma forma de enfrentar essa situação de desarmonia presente na filosofia com a, nos termos do *Differezschrift*, dilaceração do absoluto e a conseqüente disseminação de formas filosóficas fundadas no entendimento. Se se quer restaurar a totalidade, a crítica filosófica pode contribuir com esse objetivo ao mostrar de que modo podem ou não podem as diversas filosofias até então aparecidas terem importância para a filosofia. A crítica, portanto, é um desdobramento dessa luta da razão contra o entendimento no sentido de dar uma resposta, no plano filosófico, a um situação, que na visão de Hegel, precisa ser transformada.

#### 1.4. A miséria alemã.

*Esse Jornal pretende, por um lado aumentar o número de jornais existentes, por outro lado pôr um limite às insanidades não-filosóficas. As armas das quais vai se servir são muito variadas; nós as chamaremos de cacetes, chicotes e palmatórias; tudo isso se faz por uma boa causa e pela glorie Dei; poderão aqui e ali se queixar disso; mas de fato, a cauterização tornou-se necessária.*<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Lukács, comentando a respeito do caráter dessas primeiras publicações de Hegel em Jena, ressalta o tom polêmico e combativo das mesmas. Segundo ele, Hegel teria a convicção de que a revolução filosófica por ele pretendida expressaria teoricamente uma revolução mais profunda e geral. É dentro desta perspectiva que, nesses escritos Hegel colocaria num mesmo plano revolução filosófica e nascimento de um mundo novo. Segundo Lukács, a filosofia para Hegel "sempre esteve ligada de maneira muito íntima aos problemas gerais, políticos, sociais e culturais da época. Ela deveria constituir a solução teórica definitiva de tudo aquilo que, vindo do passado, surge no presente e reclama respostas." ( In: LUKÁCS, G. *LE JEUNE HEGEL, sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 414 e ss. )

<sup>46</sup> Carta de Hegel a W. F. Hufnagel de 30 de dezembro de 1801. In: *Briefe von und an Hegel*. Organizado por Hoffmeister. Hamburg 1952-60, vol. 1. 65. *Apud* BUCHNER, "Hegel und das Kritische Journal der Philosophie", p. 108-109.

Não é tarefa das mais fáceis a da crítica filosófica que Hegel e Schelling pretendem efetuar. Essa é pelo menos a impressão que nos passa a descrição, no artigo introdutório do *Jornal*, da situação da filosofia alemã no início do século XIX. Hegel<sup>47</sup> inclusive chega a relatar uma situação em que Alexandre, o imperador grego, que fora aluno de Aristóteles, ao ouvir que seu mestre tornava públicos escritos sobre sua filosofia, escreveu-lhe pedindo que não vulgarizasse aquilo que juntos filosofaram, e Aristóteles defendeu-se dizendo que sua filosofia era publicada, mas era como se não o fosse ( *Ver Wesen der Philosophischen Kritik*, p. 125; trad. Fauquet, p. 95 ). A despeito da divulgação de sua filosofia, Aristóteles não havia, como temia Alexandre, tornado a mesma vulgar ( *gemein* ). E aqui podemos observar a preocupação de Hegel: se a filosofia para se tornar conhecida precisa ser de alguma maneira facilitada. Como ele relata, há uma maneira dominante em sua época, que se esforça em tornar populares, ou a bem da verdade, vulgares as idéias filosóficas ( *ibid.*, p. 124; trad. p. 94 ). Contra essa maneira, Hegel é categórico: "A filosofia é por natureza algo esotérico, nem é feita para o vulgo ( *Pöbel* ), nem é uma preparação para que o vulgo seja capaz de digeri-la; ela é somente filosofia em virtude de ser diretamente oposta ao entendimento e ao sadio entendimento comum, sob o qual se compreende a local e temporária limitação de uma raça de homens; com relação ao sadio senso comum é o mundo da filosofia em si e para si um mundo invertido ( *ein verkehrte Welt* )" ( *ibid.*, p. 125; trad. pp. 94-95 ). Alguém poderia dizer que nessa sua defesa da filosofia Hegel estaria sendo severo demais no seu julgamento quanto à possibilidade de uma maneira de se tornar a filosofia mais acessível ao público em geral. Poder-se-ia até mesmo dizer que existe aí uma defesa de uma certa "aristocracia do saber". Somente aos melhores seria dado oportunidade ao contato com esse saber quase intangível. Cremos, entretanto, não ser essa a posição de Hegel. De fato, ele não é favorável a que a filosofia se rebaixe ao nível daqueles que pouco estão acostumados às dificuldades do pensamento filosófico. Todavia, "a filosofia precisa reconhecer a possibilidade de que o povo se eleve até ela" ( *ibid.*, p. 125;

---

<sup>47</sup> Com respeito à autoria do artigo introdutório do *Jornal Crítico de Filosofia*, os comentadores são unânimes em considerar Hegel o autor do mesmo artigo. Segundo Buchner e Tillette, não há como não reconhecer nele o estilo de Hegel. Se Schelling ajudou a escrever esse artigo, foi de apenas de modo superficial. Tillette chega até a elencar as frases, poucas, que no artigo são de autoria schellingiana. ( Cf. BUCHNER, H. "Hegel un das Kritische Journal", p. 155./ TILLIETTE, X. "Hegel et Schelling a Iéna". In: *L'Absolu et la Philosophie*, p. 108./ Também deste mesmo autor: *Schelling, une philosophie en devenir*, p. 296 )

trad. p. 95 ). Não há porque temer a aproximação do povo à filosofia, contanto que esta não seja facilitada<sup>48</sup>

Com efeito, a preocupação de Hegel com a vulgarização da filosofia não pode ser considerada uma simples forma de restrição da mesma a uma pequena elite intelectual. Se a filosofia precisa ser defendida na sua integridade epistemológica, é porque vivemos, segundo Hegel, num tempo "de liberdade e igualdade, no qual se formou um tão amplo público, que não quer saber de ser excluído de nada, mas que se considera bom para tudo, ou que tudo é bom o suficiente para ele". ( *ibid.*, p. 125; trad. Fauquet p. 95 ) Infelizmente, esse público que quer ter acesso a tudo não pretende se elevar "àquilo que vê pairar acima de si" ( *ibid.*, p. 125; trad. Fauquet p. 95 ). Ele não pretende realizar nenhum esforço nesse sentido. O único esforço que o público considera relevante e que deve ser encorajado é o de vulgarização, por meio de um manejo que torne o difícil algo apto a ser facilmente adquirido. A esse destino não puderam escapar nada do que é belo e do que é melhor ( *ibid.*, p. 125; trad. Fauquet p. 95 ).

Nenhum aspecto dos melhores esforços do espírito humano deixou de experimentar esse destino; basta que uma idéia da arte ou da filosofia se deixe entrever para que logo seja

---

<sup>48</sup> Em torno da questão da existência de um público qualificado, que esteja preparado para compreender aquilo que seus intelectuais escrevem, há um comentário de Paulo Arantes que, parece-nos, contribui para a compreensão desse relacionamento tortuoso estabelecido entre intelectual e público à época de Hegel. ( In: ARANTES, P. E. *Ressentimento da dialética*, "Origens do Espírito de Contradição Organizado", São Paulo, Paz e Terra, p.220-223 ). Segundo Arantes, diferentemente de França e Inglaterra, cujos desenvolvimentos nacionais realizaram-se com relativo sucesso, com a participação mais ou menos ativa de todas as classes do país, o que gerou como resultado uma densidade social e ideológica bastante consistente e homogênea, de modo que houvesse vínculos orgânicos ligando autores franceses e ingleses ao público, no caso da Alemanha, sua formação como nação, isto é, como civilização burguesa, ainda não havia se completado tal como nos países supracitados. O "atraso" alemão fomentava esse descompasso entre seus intelectuais e seu público. A bem da verdade, nesse meio acanhado e provinciano, não havia efetivamente um público. Acrescentemos, por nossa conta, um público que fosse predisposto para o esforço que exige o estudo acadêmico de acordo com as recomendações de Schelling nas suas *Lições sobre o método dos estudos acadêmicos*. A falta desse público preparado, que estivesse em condições de assimilar "o biscoito fino" preparado pelos intelectuais, gerava essa polêmica em torno da facilitação ou não da filosofia para o vulgo ignóbil.

Além disso, prossegue Arantes, a falta de um público gabaritado dava brecha para toda sorte de "surtos descalibrados e, sendo frouxa a pressão da realidade, prosperam paradoxos e contra-sensos". Em outras palavras, o intelectual sem público, sem nenhum anteparo, pode "errar na mão", pode se expressar do modo mais bizarro, que não haverá ninguém que se dê conta disso. No caso do artigo introdutório do *Jornal*, Hegel está bastante atento, e bastante preocupado, para o fato de que estejam surgindo os mais diversos sistemas filosóficos dizendo as coisas mais despropositadas.

submetida a uma preparação até que a coisa seja devidamente diluída ( *gerührt ist* ) para o púlpito, os compêndios e as necessidades domésticas do público leitor de jornal<sup>49</sup>.

Com referência à vulgarização, a situação é tão dramática que essa *arte da simplificação* foi elevada, observa Hegel, à classe de uma tarefa de indiscutível mérito ( *ibid.*, p. 125; trad. Fauquet p. 95 ). Quanto a quem se proporia um tal serviço, Hegel arremata: "e agora encontram-se imediatamente gente pronta para o serviço ( *dienstfertige Leute* ) que visa a essa finalidade". ( *ibid.*, p. 125; trad. Fauquet p. 96 ). São essas mesmas pessoas as responsáveis pela eclosão de sistemas filosóficos na Alemanha. Multidão de sistemas e princípios que dão à parte do público que filosofa a impressão ( ilusória ) daquele "estado da filosofia na Grécia, quando toda cabeça filosófica proeminente elaborava a idéia da filosofia segundo sua individualidade" ( *ibid.*, p. 121; trad. Fauquet p. 89 ). Na verdade, o que se vê como resultado dessa *efervescência* filosófica é a transformação da seriedade da filosofia em platitude. Hegel fica ao mesmo tempo perplexo e enojado com o sucesso do procedimento desses filósofos *originais* que, utilizando-se das formas e dos termos filosóficos, produzem um palavrorio que mediante sua prolixidade e arrogância lhes dá uma certa autoridade sobre aqueles nos quais o mesmo é despejado ( *ibid.*, p. 120; trad. Fauquet p. 89 ). Apenas "uma nuvem de palavras vazias sem conteúdo interno", "uma casca sem miolo", que no seu vazio produz uma espécie de compreensibilidade universal ( *ibid.*, p.120; trad. Fauquet p. 89 ).

Com a posição por Kant e ainda mais por Fichte da idéia de uma ciência ( *Wissenschaft* ) e especialmente da filosofia como ciência, destaca Hegel, não é mais possível filosofar sobre este ou aquele assunto produzindo teses e tratados para as Academias ( *ibid.*, p. 120; trad. Fauquet p.89 ). Após a filosofia crítica, o filosofar solitário não é mais digno de crédito. Entretanto, Hegel nota que o contrário acontece: o filosofar pessoal adquiriu após Kant e Fichte um novo impulso. Surgem por todos os lados filosofias com ares de ciência e sistema, ou ainda, que se erigem como princípio absoluto de toda filosofia. Essas formas que se dizem filosóficas continuam a surgir, só que agora tomando de empréstimo a linguagem da filosofia kantiana e fichteana. Um bom motivo para essa eclosão de sistemas reside na própria mudança sofrida pela filosofia a partir do século

<sup>49</sup> *Wesen der Philosophischen Kritik*, p. 125 ( trad. Fauquet p. 96 ).

XVIII com o Iluminismo. A filosofia iluminista tinha como um de seus vetores principais se livrar de toda espécie de autoridade. A partir de agora confiar apenas na razão como capacidade de conhecimento. Submeter-se à autoridade alheia significa a impossibilidade de se conquistar a autonomia. É pela razão que podemos conquistar nossa autonomia. É dentro desse espírito do *sapere aude*, da conquista de nossa autonomia por nós mesmos submetidos apenas à nossa própria razão, que se justificam essas pseudo-filosofias. Como observa Hegel, trata-se de uma desonra filosofar apoiado numa filosofia já existente. Por estarmos na época da independência de pensamento e da elevação acima de toda autoridade, é *obrigatório* criar seu próprio sistema, seu pensamento *original* ( Cf. *ibid.*, p. 121; trad. Fauquet p. 90 ). Todavia, essa *originalidade* pode ser tudo, menos original. Não temos aí a presença do gênio, que engendra uma filosofia original<sup>50</sup>. Temos antes, a presença de uma "*particularidade* que se toma e se faz passar por originalidade" ( *ibid.*, p. 121; trad. Fauquet p. 90 ). É importante aqui estar atento para a distinção que Hegel faz entre originalidade e particularidade. Ele não aceita que a originalidade de uma filosofia esteja assentada na sua particularidade. Para esses *filósofos originais* é justamente esse o caso. Cada um cria uma filosofia particular, que se pretende diferente de todas as outras — afinal, o pensar pessoal livre de toda autoridade afirma-se com essa nova criação filosófica. Hegel não associa particularidade e originalidade no sentido de que uma filosofia, por ser somente particular, possa se dar conta da sua diferença com relação às outras filosofias. Como assinalou no *Differenzschrift*: "A verdadeira particularidade de uma filosofia é a interessante individualidade, na qual a razão, com o material de construção de uma época particular, organizou-se numa figura, a razão especulativa particular encontra ali o espírito de seu espírito, carne de sua carne, ela contempla ( *anschauen* ) a si nela ( a interessante

---

<sup>50</sup> Esse distanciamento em relação ao gênio e à possibilidade dele produzir algo original chega no limite, a casos como o de Schulze, que despreza completamente o gênio, que não pretende sequer considerar sua *particularidade* como obra de um gênio que produz algo original. A este respeito, comenta Hegel: "O desprezo pelo gênio e pelos grandes dons naturais, a opinião de que a imaginação somente fornece à exposição da filosofia nada mais do que flores de eloquência, como se a razão inventasse coisas no mesmo sentido que os jornais inventam mentiras, ou se ela inventasse para além da realidade comum, produzindo quimeras, delírios, fantasias teosóficas, que ela é capaz de ultrapassar em invenção a imaginação, mesmo em seus vãos mais elevados, não se sabe o que é maior, se a barbárie e a ingenuidade com as quais ela aplaude a falta de gênio, ou a vulgaridade do conceito; se nós chamamos barbárie o desprezo dos grandes dons naturais, não visamos aquela barbárie natural que se situa além da cultura, pois ela honra o gênio como algo de divino, e o considera como uma luz que penetra a obscuridade de sua consciência, — mas sim, visamos a barbárie da cultura, a selvageria feita, que cria um limite absoluto, e no interior dessa mediocridade, despreza

individualidade ) como uma e a mesma e também como um outro ser vivo". ( *Differenz*, p. 12; trad. Méry p. 86 ). Por aqui observamos que a particularidade de uma filosofia diz respeito a um aspecto secundário da mesma. De acordo com cada época particular assume a filosofia uma determinada forma, mas que não a diferencia, na sua essência, das outras filosofias surgidas em outras épocas. Todas são figuras particulares representativas de uma única e mesma razão, que se organiza, segundo as épocas, desta ou daquela forma. A filosofia que se quer pessoal não se considera como uma expressão dessa razão una. Nem poderia ser uma forma particular na qual a razão se organizou, "pois se ela ( a filosofia que se quer pessoal ) tivesse apanhado essa idéia ( a da filosofia ), reconheceria a mesma ( idéia ) em outros sistemas filosóficos, e justamente com isso, se quisesse conservar sua própria forma viva, não poderia se atribuir o nome de filosofia pessoal". ( *Wesen der Philosophischen Kritik*, p. 121; trad. Fauquet p. 90 ) A particularidade criou apenas uma forma particular de reflexão apanhada por um ponto de vista singular e por esse mesmo fato subordinado. ( *ibid.*, p.121; trad. Fauquet p. 90 ) Numa época, diz Hegel, que cultivou o entendimento em muitos aspectos, e o fabricou de diversas maneiras na filosofia, é fácil de fazer. ( *ibid.*, p. 121; trad. p. 90 ) Essa época em que florescem os sistemas *pessoais*, conclui Hegel, em nenhuma hipótese pode ser considerada o espetáculo do livre crescer ( *Aufwachsen* ) das múltiplas figuras vivas nos jardins filosóficos da Grécia. Se se pretende dar forma sistemática a essa particularidade que exprime um ponto de vista subordinado, é bem possível que a particularidade fracasse nesse intento. A maior dificuldade reside em se articular a diversidade do saber com esse princípio. Na busca de um tal princípio compromete-se com a posse de algo particular e que satisfaz somente a si mesmo, e assim, que se retira à pretensão à objetividade do saber e à totalidade.

A particularidade que possui um princípio particular não se preocupa nem em realizar o conceito desse princípio nem em articular o saber com o mesmo. Parece uma tarefa inferior dar a esse princípio fundamental sua extensão científica ( *ibid.*, 122; trad. Fauquet p. 91).

O motivo para essa eclosão de formas e sistemas que nada acrescentam de benéfico à filosofia tem sua origem, segundo Hegel, "no espírito de inquietude ( *Unruhe* ) e da

---

a falta de limitação da natureza; e onde ela se expressa cognitivamente, ela é entendimento." ( In: *Verhältniss des Skepticismus*, p. 237; trad. Fauquet p. 80 )

essência agitada ( *unsteten Wesen* ), que marca nosso tempo". ( *ibid.*, p. 126; trad. Fauquet p. 96 ). A filosofia também não escapa a essa tendência da época, já que o espírito alemão a põe sob "o conceito do que sempre muda e das novidades" ( *ibid.*, p. 126; trad. Fauquet, p. 97 ). Mas essa mania ( *Sucht* ) da mudança e do novo, adverte Hegel, não deve ser confundida com a indiferença do Jogo ( *Indifferenz des Spiels* ), "que na sua extrema leveza é, ao mesmo tempo, a mais sublime e a única seriedade verdadeira" ( Cf. *ibid.*, p. 126; trad. Fauquet, p. 97 ). O impulso inquieto, que põe a filosofia sob o signo da mudança e da novidade, procede como a seriedade do limitado, que é uma seriedade sem vida, produtora de efeitos altamente efêmeros<sup>51</sup> ( Cf. *ibid.*, p. 126; trad. Fauquet, p. 97 ).

### 1.5. A crítica filosófica.

Como foi visto a respeito da necessidade da filosofia, no combate da razão com o entendimento, a razão só conseguiria sair vitoriosa dessa luta se não abdicasse da firme resolução em fazer restaurar a totalidade da qual ela procede ( Cf. *Differenz*, p. 15; trad. Méry, p. 89 ). Depende apenas da razão ter sucesso no combate. O entendimento que se quer afastado da razão, que pretende proteger sua limitação, pois teme que esta ponha a nu sua falta de consistência interna ( *inner Gehaltlosigkeit* ), pode para isso pôr-se sob uma aparência de razão, de modo que disfarce sua verdadeira face. Ele se vangloria de sua amizade com a filosofia e de seu domínio sobre a mesma. Para Hegel, é mais execrável essa dissimulação de amizade e de competência filosófica do que o desprezar e o difamar a filosofia. ( Cf. *Differenz*, p. 15; trad. Méry, p. 89 ). Diante de uma tal situação, a saída é

---

<sup>51</sup> Talvez não seja descabido supor que Hegel tenha em mente a concepção schilleriana de jogo quando distingue mania da mudança e Indiferença do Jogo, que esta não deve ser confundida com essa mania do novo. Vale recordar que, n'*A Educação Estética do Homem*, Schiller entendia a beleza como um jogo. A rigor, dizia Schiller, a beleza é fruto de um impulso lúdico, ou seja, daquele impulso que é uma junção do impulso sensível e do impulso formal. Quando entra em cena o impulso lúdico, encontra-se um meio-termo entre a lei e a necessidade, entre as reivindicações da manutenção da vida e da preservação da dignidade. A seriedade que acompanha tanto a vida ( domínio do impulso sensível ) quanto o dever ( domínio do impulso formal ) perde sua força quando o real e o necessário se encontram. A partir deste momento o homem joga. Ao jogar, o homem não é coagido nem pelo impulso sensível nem pelo impulso formal. Ele é livre. Dizer então que "o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga", é afirmar que, com a presença do impulso lúdico, o homem efetiva sua liberdade. Quando Hegel afirma que a verdadeira seriedade é a da indiferença do jogo, ele reforça o caráter de liberdade presente no jogo e que não tem relação nenhuma com essa liberdade de um tempo que permite a criação contínua de novos sistemas e formas filosóficas. A seriedade que advém do impulso inquieto é limitada. Já a seriedade do

recusar qualquer laço de amizade com essas falsas tentativas filosóficas que, de modo desonesto, fingem ser racionais, mas que na verdade, mantêm a salvo suas limitações ( *Beschränkungen* ) utilizando-se da própria filosofia como um meio ( V. *Differenz*, p. 15; trad. Méry, p. 89 ).

Veremos a seguir de que maneira a crítica filosófica expressa esse combate da razão contra o entendimento.<sup>52</sup>

\* \* \*

Para que seja possível a realização de uma crítica filosófica, é necessário saber, em primeiro lugar, qual e como será o critério que permitirá à crítica emitir seus juízos. Com efeito, quando começamos a ler o artigo introdutório do *Jornal Crítico de Filosofia*, somos levados ao pensamento acima, pois Hegel inicia o artigo tratando da questão concernente ao critério que orienta a possibilidade da crítica. Dessa maneira, vemos o filósofo no início do artigo, a partir de uma comparação do que acontece na crítica no domínio da arte e no domínio da ciência ( *Wissenschaft* ), perguntar pelo padrão de medida ( *Massstab* ) que possa fundamentar a crítica filosófica. O ponto principal aqui consiste em existir um critério que seja dotado de imparcialidade: " a crítica, em qualquer domínio da arte ou da ciência em que ela é exercida, exige um critério, que seja tanto independente daquele que julga, quanto daquilo que é julgado, que não seja tirado do fenômeno singular nem da particularidade do sujeito, mas sim do modelo eterno e imutável da coisa mesma" ( *Wesen der Philosophischen Kritik*, p. 117; trad. Fauquet, p. 85 ). Esse critério, justamente por sua independência, não pode partir de uma idéia da arte criada ou inventada, a qual reduza o objeto criticado à sua medida. Na filosofia ocorre o mesmo. Ela pressupõe a idéia da filosofia no fundamento da crítica filosófica, mas isto não significa que, como observa Guerout: "Une telle Idée de la philosophie, malgré son caractère normatif pour la critique, ne risque donc pas, à cause de son caractère général, d'aboutir à une cathartique étroite,

---

jogo e que advém do impulso lúdico não é limitada, ao contrário, ela é, como disse Schiller, ampliação. ( In: SCHILLER, *op. cit.*, cartas XIII, XIV e XV. )

<sup>52</sup> Quanto a este aspecto, vai no mesmo sentido a interpretação de Gilbert Gérard quando diz que "Dans le registre philosophique, cette essence combattante, guerrière de la raison se présente comme critique philosophique " ( In: GÉRARD, G. *Critique et Dialectique, l'itinéraire de Hegel à Iéna ( 1801-1805 )*, Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, p. 186 ).



analogue à ce qu'est pour l'art une esthétique normative, édictant un canon de bon goût" ( Gueroult, M. *op. cit.*, p. 441 ). Segundo Hegel, a idéia da filosofia como condição e pressuposto da crítica filosófica impedirá que, a mesma crítica frente a seu objeto, seja a eterna contraposição de duas subjetividades que nada possuem em comum ( Cf. *Wesen der Philosophischen Kritik*, p. 118; trad. Fauquet, p. 86 ).

À semelhança do que já havia dito no *Differenz*, Hegel reafirma que a filosofia é apenas uma e só pode ser uma. Também a razão só pode ser uma. A crítica filosófica conseguirá garantir a objetividade de seus juízos, a validade universal dos mesmos somente na hipótese de que as diversas filosofias se reconheçam como pertencentes a uma mesma família ( Cf. *ibid.*, p. 117; trad. Fauquet, p. 85 ). Existem aqueles que acreditam na possibilidade de diversas filosofias essencialmente diferentes, mas igualmente verdadeiras. Para estes, é realmente difícil que possam ter objetividade os juízos da crítica, pois "quem está enredado por uma peculiaridade, vê no outro nada mais do que peculiaridades" ( *Differenz*, p. 11; trad. Méry, p. 85 ). A crítica filosófica fundar-se-á na assunção, já esboçada no *Differenz*, de que a essência da filosofia é uma única e que a particularidade de uma filosofia pertence à forma do sistema. ( Cf. *Differenz*, p. 10; trad. Méry, p. 85 ). Hegel, no artigo introdutório, reforça esse pensamento de que não há uma distinção essencial entre as diversas filosofias, só que agora, com vistas a possibilitar a crítica filosófica. A idéia da filosofia, padrão de medida da crítica, consiste nessa atividade da razão sobre si mesma que unifica aquilo que foi separado pelo entendimento. Ela põe o finito no infinito. A filosofia é fruto dessa atividade da razão que sintetiza os opostos determinados que se contradizem.<sup>53</sup>

Agora, uma vez determinados os termos nos quais será possível uma crítica filosófica objetiva, convém observar como a crítica executa sua tarefa. E esta poderá seguir dois caminhos diferentes, dependendo essa escolha por este ou aquele caminho do reconhecimento por parte das filosofias objetos da crítica filosófica de que o tribunal de julgamento das mesmas é legítimo para tanto.

\* \* \*

---

<sup>53</sup> Na definição de Gueroult: "Cette Idée, en effet, se définit par l'affirmation de la prééminence de la raison sur l'entendement, de l'infini au sens concret sur les finitudes, de la synthèse sur l'opposition des opposés" ( GUEROUULT, *op. cit.*, p. 441 ).

Para aquelas filosofias que concordam com a tese de que a filosofia, assim como a razão que a produz, é uma única, que "com respeito à essência interior da filosofia não há nem predecessores nem sucessores" ( *Differenz*, p. 10, trad. Méry, p. ), o tribunal da crítica torna-se uma instância válida para propalar sentenças objetivas a respeito das filosofias criticadas. No entanto, com aqueles casos de filosofias que não reconhecem o tribunal da crítica, pois não concordam que a filosofia é uma única e que se apresenta de diversas formas de acordo com o produzido pela razão filosófica de determinada época, fica prejudicado o propósito crítico. A bem da verdade: "o esforço crítico é inteiramente perdido para aqueles e para aquelas obras que dispensam aquela idéia ( a da filosofia )" ( *Wesen der Philosophischen Kritik*, p. 118; trad. Fauquet, p. 86 ).

Se "toda crítica é subsunção sob a idéia " e se não há o reconhecimento por parte das filosofias criticadas de que exista a idéia da filosofia, qual atitude deve então a crítica tomar? Resta apenas, afirma Hegel, a atitude de repúdio ( *Verwerfung* ). Não há como a crítica exercer sua tarefa. Para que seja feita a crítica é necessário que haja o reconhecimento de que o tribunal da crítica é legítimo. Sem esse reconhecimento temos apenas duas subjetividades que se põem uma contra a outra. ( V. *ibid.*, p. 118; trad. Fauquet, p. 86 ). Para a parte adversa, isto é, aquela que não reconhece o tribunal da crítica, a sentença prolatada por esse mesmo tribunal, e que diz respeito a ela, aparece como uma decisão autoritária ( *Machtspruch* ), afinal, quer impor um juízo que nada significa para a mesma ( V. *ibid.*, p. 118-119; trad. Fauquet, p.86-87 ). Perante a não- filosofia, que não reconhece o tribunal da crítica só resta fazer a narração de como ela se expressa e confessa seu nada-ser ( *Nichtsseyn* ), que na sua aparição pode ser chamado de platitude ( *ibid.*, p. 119; trad. Fauquet, p. 87 ).

Por outro lado, a situação é muito diferente quando se encontra presente na filosofia criticada a idéia da filosofia. Neste caso, cuida-se de "esclarecer como e em qual grau ela (a idéia ) emerge clara e livre, assim como o âmbito no qual ela se elaborou ( *herausgearbeitet hat* ) num sistema de filosofia científico" ( *ibid.*, p. 119; trad. Fauquet, p. 87 ).

Podem ocorrer casos em que a idéia da filosofia se expresse com espírito mas sem alcance científico, isto é, de modo ingênuo. Mesmo assim, observa Hegel, é preciso ver com alegria e prazer esse tipo de ocorrência da idéia.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Hegel, *Wesen der Philosophischen Kritik*, p. 119 ( trad. Fauquet, p. 87 ).

Já quando a idéia da filosofia aparece de maneira mais científica, é preciso então distingui-la da individualidade que, no entanto, a expressa e a ela se mistura. Neste caso, com a idéia realmente entrevista, a crítica pode a partir de sua própria tendência autêntica à objetividade refutar aquilo que há de restrito na figura.

Nessa tentativa em se trazer à tona a idéia da filosofia que já possui um certo grau de cientificidade, pode ocorrer que ela surja em formas que dificultem sobremaneira a sua expressão mais plena. Cabe ao interesse científico genuíno quebrar a casca que impede a inspiração interna de ver o dia.<sup>55</sup>

Por outro lado, pode ocorrer que a idéia da filosofia possa ser reconhecida com uma tal clareza que a subjetividade na qual a mesma idéia se expressa, esforça-se por repeli-la, pois esta é a maneira que encontra para se preservar. O interesse científico genuíno precisa então descobrir os subterfúgios de que a subjetividade se utiliza para escapar à filosofia. É preciso mostrar a fraqueza dessas limitações que aparentemente se sustentam com firmeza.<sup>56</sup>

Com efeito, o ponto fundamental para essa crítica de formas filosóficas não hostis ao tribunal da crítica, é tentar, naquelas formas que apresentam a idéia da filosofia de modo mais científico, trazer à luz do dia essa idéia, pois mesmo que ela apareça em formas filosóficas subordinadas, mesmo assim são importantes para a filosofia. A ciência filosófica também se vale delas na construção de seu saber absoluto. Na medida em que a crítica procura reconhecer nas filosofias aquilo que nelas exprime a idéia da filosofia, há simultaneamente o reconhecimento de que a história da filosofia tem importância para a filosofia, que esta é a "história da razão eterna e única que se expõe numa infinita variedade de formas" ( *Differenz*, p. 31; trad. Méry, p. 105 ).

Por fim, retornando àqueles casos nos quais a crítica tem diante de si formas que não reconhecem a unidade da filosofia e por isso têm a ilusão de estarem imunes à consideração crítica, resta à crítica, segundo Hegel, negar essas formas não-filosóficas e construir a aparência das mesmas. Em outras palavras, a crítica deve, além de negar essas formas, expor, em toda sua falta de coerência, essas formas não-filosóficas de modo que fique claro o quanto são absurdas. Para Hegel, a crítica, por não poder exercer sua atividade

<sup>55</sup> Id., *ibid.*, p. 120 ( trad. Fauquet, p. 88 ).

<sup>56</sup> Id., *ibid.*, p. 120 ( trad. Fauquet, p. 89 ).

perante aqueles que não a reconhecem como instância legítima de julgamento, não deve ainda assim abdicar da luta. É necessário que a crítica não deixe o combate, ao contrário, que na luta com a não-filosofia ela procure mostrar o nada que é a manifestação da mesma. A não-filosofia procura escapar do perigo do combate e da manifestação de seu nada dizendo que o outro lado é apenas um partido, entretanto, com essa atitude, ela reconhece o outro lado como algo. A não-filosofia nega a validade universal da crítica, para a qual um partido não é nada. Se ela como não-filosofia então se põe como partido, perante a filosofia verdadeira ela confessa seu nada.<sup>57</sup> Em outras palavras, Hegel insiste em que a filosofia deve sempre impedir que a não-filosofia consiga escapar de sua área de influência. Ignorar as formas não-filosóficas não é a melhor solução aos olhos de Hegel, pois desse modo se deixa o campo livre para que essas formas atuem com certa desenvoltura. É preciso chamá-las para o combate, e isto se faz criticando-as negativamente e expondo o desvario de suas formulações filosóficas. Somente assim poderemos, é o que parece querer dizer Hegel, torná-las inoperantes.

---

<sup>57</sup> Id., *ibid.*, p. 127-128 ( trad. Fauquet, p. 99 ).

## *CAPÍTULO II- O ceticismo barateado de um epígono*

*Particularmente, mostraremos em pleno dia e reconheceremos no seu ponto fraco o espectro do ceticismo, com o qual se pretende assustar a filosofia, espectro que, nos tempos atuais, muitos querem fazer acreditar que seja um inimigo terrível para a filosofia.*

*Hegel, Logica et Metaphysica*

O objetivo inicial do artigo sobre o ceticismo é fazer uma recensão da obra *Crítica da Filosofia Teórica*<sup>58</sup> de Gottlob Ernst Schulze. Mas o que vemos de fato é a obra deste autor — na qual ele expõe sua concepção muito peculiar do que seja o ceticismo, ao mesmo tempo em que aponta os motivos da impossibilidade de um conhecimento filosófico — dar oportunidade para Hegel dissertar longamente sobre o ceticismo<sup>59</sup>.

Logo no primeiro parágrafo do artigo é possível notar que importância Hegel confere à obra de Schulze. Pouco elogiosa é a referência feita ao ceticismo professado por esse autor. Nos termos usados por Hegel, Schulze pretende por meio de seu ceticismo, pôr em chamas a filosofia teórica em geral, e aniquilar ( *ausbrennen* ), inclusive seus fundamentos, pelo fogo.<sup>60</sup> E se anteriormente, com seu *Enesidemo*<sup>61</sup>, o alvo era apenas a filosofia kantiana, agora, como acabamos de ver, o alvo é a filosofia em geral.

Diante desse ceticismo, apresentado por Hegel de modo tão pejorativo, que resta fazer? Para Hegel,

<sup>58</sup> Schulze, G. E. *Kritik der Theoretischen Philosophie*. Hamburg, C. E. Bohn, 1801. Vol. 1, 728 p. Prefácio XXXII p. Vol. 2, 722 p. Prefácio VI p. ( Reimpressão: *Aetas Kantiana*. Brussels, Culture et Civilisation, 1968. ).

<sup>59</sup> Sobre o conhecimento profundo que Hegel possuía do ceticismo antigo e que se verifica pela leitura deste artigo, cabe aqui retomar a hipótese de Hartmut Buchner de que Hegel já estivesse a algum tempo, já no período de Frankfurt, estudando com afinco o ceticismo antigo, pois " O artigo sobre o ceticismo mostra uma tal clareza e diferenciação na interpretação do ceticismo e de sua história , que nós podemos desde o princípio suspeitar, que Hegel não teria pela primeira vez se ocupado pormenorizadamente do tema apenas por ocasião desse artigo. A favor dessa suposição depõe o fato que este artigo está entre os melhores, do ponto de vista da linguagem e do estilo, ensaios do Jornal, de resto, a esse respeito, bastante sinuosos; um fato, que logo indica, que Hegel já há muito tempo teria se ocupado de modo minucioso com esse tema, que de modo amplo foi capaz de dominar." ( BUCHNER, H. *Zur Bedeutung des Skeptizismus beim Jungen Hegel*, in: *Hegel-Studien Beiheft 4*, 1969, pp. 51-52 ).

Buchner também faz uma citação da biografia de Hegel feita por Karl Rosenkranz, na qual o biógrafo, a respeito do que Hegel estivesse lendo em Frankfurt, diz: "A partir de faturas de livreria que, casualmente ainda conservadas, Hegel pagou em Frankfurt, podemos deduzir, que ele comprara escritos de Schelling e novas edições de clássicos gregos. Particularmente, devia ter ele muito estudado Platão e Sexto Empírico". ( Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844.100, *apud* BUCHNER, *op. cit.*, p. 54 ) Buchner ressalva que não é possível que Hegel, como supõe Rosenkranz, tenha tomado por essa época apenas contato com a edição incompleta de Sexto publicada em 1782. Buchner acredita que muito provavelmente, pelo menos para o artigo do ceticismo, Hegel tenha utilizado a indispensável edição greco-latina das obras completas de Sexto organizada por Fabricius em 1718. Quanto a Platão, Hegel com certeza o leu na então mais nova edição Bipontina. ( *Id.*, *ibid.*, p. 54 )

<sup>60</sup> Hegel, *Verhältnis des Skepticismus*, p. 197 (tradução Fauquet, p. 21).

<sup>61</sup> Trata-se da obra de Schulze: *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, 1792. ( Reimpressão, *Aetas Kantiana*, Brussels, Culture et Civilisation, 1969 / Edição Crítica: A. Liebert. Kantgesellschaft. Berlin: Reuther & Reichard, 1911. )

“Necessário se faz então, com a exposição e a apreciação desse mais recente ceticismo ( *dieses neuesten Skepticismus* ), que nos adentremos ( *sich auf, in etwas einlassen* ) no seu relacionamento ( *Verhältnis* ) assim como do ceticismo em geral com a filosofia.”<sup>62</sup>

E aqui já vislumbramos a intenção de Hegel: para além da simples crítica do ceticismo de Schulze<sup>63</sup>, está em jogo a possibilidade da filosofia em geral, portanto, é fundamental analisar o relacionamento de ambas as formas de ceticismo com a filosofia. E no bojo da análise desses relacionamentos do ceticismo com a filosofia,

“determinar-se-ão por si mesmas ( *von selbst* ) as diversas modificações do ceticismo, e ao mesmo tempo, emergirá o relacionamento desse mais recente ceticismo — que quer se pôr sobre os ombros do antigo, tanto para ver mais longe, como, supõe, para duvidar mais racionalmente ( *vernünftiger* ) — com o antigo.”<sup>64</sup>

Desse modo, ao final desse percurso, durante o qual observamos diferentes formas de ceticismo serem expostas e analisadas por Hegel, veremos ele escolher, dentre as mesmas, aquela que considera compatível com a filosofia.

Por fim, comentando o significado e a utilização do ceticismo em sua época, Hegel quer reforçar a importância de sua investigação: “justamente por serem extremamente formais os conceitos que comumente encontramos sobre o ceticismo, e por ser, nos últimos tempos, convertida sua nobre essência, quando é verdadeira, num universal esconderijo ( *Schlupfwinkel* ) para a não-filosofia ( *Unphilosophie* ), a discussão do relacionamento do ceticismo com a filosofia e o emergente conhecimento do ceticismo daí resultante, não parece imerecida”.<sup>65</sup> Se no início do artigo ficamos com a impressão, ligeira é verdade, de que o mesmo resumir-se-ia a uma simples crítica do ceticismo de Schulze, não é o que efetivamente ocorre; Hegel, a propósito da crítica desse mais recente ceticismo, realça a importância filosófica do ceticismo, e em especial, do ceticismo relacionado à filosofia.

<sup>62</sup> Hegel, *Verhältnis des Skepticismus*, p. 197 (trad. Fauquet, p. 21).

<sup>63</sup> Neste sentido diz Buchner: “Mas o título do artigo mostra que a obra de Schulze, era o mais superficial e mais tardio rebento ( *Ableger* ) da assim chamada Filosofia da Reflexão e o acontecimento que possibilitou a ele ( Hegel ) começar *ab-ovo* uma altamente diferenciada exposição do significado especulativo do ‘ceticismo autêntico’”. In: BUCHNER, *op. cit.*; pp. 50-51.

<sup>64</sup> Hegel, *Verhältnis des Skepticismus*, p. 197 (trad. Fauquet, p. 21).

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*, p. 197 (trad. Fauquet, p. 21).

\* \* \*

Daquele duplo procedimento da crítica filosófica na realização de sua tarefa, a saber, por um lado, com relação às filosofias que reconhecem o tribunal da crítica, procurar pôr em evidência como e em que medida se encontra nelas a idéia da filosofia; por outro lado, com relação às filosofias que não reconhecem aquele mesmo tribunal, procurar expor a nulidade de suas formas não-filosóficas; Hegel se utiliza dos dois no artigo do ceticismo, afinal, é necessário tanto mostrar a pobreza e a vulgaridade do ceticismo de Schulze, quanto trazer à tona aquilo que há de importante filosoficamente no ceticismo antigo e que pode ser relacionado à filosofia. Por hora, interessa retomar a crítica de Hegel no artigo ao ceticismo de Schulze, visto que por meio da mesma nos é possível tomar consciência da distância ( enorme ) que há entre esse ceticismo moderno e o ceticismo antigo. Além disso, a referência hegeliana — a nosso ver rigorosa e precisa — constante ao ceticismo antigo, a fim de verificar a justeza ou não daquilo que Schulze diz sobre o ceticismo, é a expressão concreta do tipo de relação que sua filosofia estabelece com a história da filosofia<sup>66</sup>, isto é, que a história da filosofia, como já disse anteriormente<sup>67</sup>, tem interesse para a filosofia. E uma vez terminado esse trabalho crítico prévio sobre o ceticismo de Schulze, trabalho que contribui para depuração da imagem filosófica do ceticismo — sua nobre essência, será então chegado o momento, de mostrar o relacionamento que existe entre ceticismo e filosofia.

## **2.1. *Diaphonía* filosófica e ceticismo na visão de Schulze.**

### **2.1.1. Da fonte subjetiva do ceticismo de Schulze.**

Hegel inicia sua análise da obra de Schulze pela introdução da mesma. Nesta, o tema central gira em torno da possibilidade ou não do conhecimento filosófico.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Poderíamos a esse respeito, da relação filosofia e história da filosofia, dizer que a história da filosofia para Hegel é uma "história filosofante da filosofia".

<sup>67</sup> Ver, a propósito, os itens 1.1 e 1.2.

<sup>68</sup> Ver, a propósito, Hegel, *Verhältnis des Skepticismus*, pp. 197-198 (trad. Fauquet, pp. 21-22).



Segundo a exposição hegeliana, a questão se põe a Schulze nos seguintes termos:

“Se um conhecimento, que deva ser gerado pela razão, não consegue universal e duradoura aprovação, e aqueles que trabalham na busca desse conhecimento constantemente se colocam em contradição uns com os outros e cada nova tentativa ( *Versuch* ) em conferir a esse conhecimento a solidez de uma ciência ( *Wissenschaft* ) fracassa, pode-se concluir disto com a maior certeza, que deve estar na origem da procura de um tal conhecimento um fim último irrealizável e uma ilusão comum àqueles que nisso trabalham.”<sup>69</sup>

O cético pirrônico, na sua investigação a respeito da verdade do conhecimento filosófico atingido pelas diversas filosofias, reiteradamente encontra conflito entre as mesmas quanto ao que seja a verdade, todavia, o cético não conclui, dogmaticamente, que haja um fim irrealizável na origem da procura de um tal conhecimento.

Também Kant se deu conta dessa falta de um conhecimento consolidado no domínio da razão, ao passo que outras ciências, como é o caso da matemática e a física, encontraram o caminho seguro de uma ciência, havendo um acordo em torno do que seja o conhecimento nas duas ciências. Mas a falta de acordo entre os filósofos quanto ao conhecimento racional não o levou a abdicar da possibilidade de um tal conhecimento apenas com base nos conflitos em torno do mesmo. Com a investigação crítica, Kant não elimina a metafísica. Ela continua a existir, entretanto, sem possibilidade que possamos ter conhecimento da mesma no sentido teórico.

Contudo para Schulze, não há como chegar a outra conclusão. Afinal, não há como confiar numa espécie de conhecimento que não consegue universal e duradoura aprovação, que põe em constante contradição aqueles que o investigam. Ninguém pode ser levado a mal por desconfiar “dos elogios de discernimento ( *Einsicht* ) e sabedoria ( *Weisheit* ) da razão.”<sup>70</sup> Se eminentes homens dotados de grandes talentos, após muito se esforçarem na procura de “verdades ocultas” ( *verborgenen Wahrheiten* ), fracassaram neste intento, não se pode esperar conseguir algo no campo do conhecimento racional. Segundo Hegel, a observação do resultado alcançado por esses eminentes homens na busca do conhecimento filosófico, influenciou fortemente Schulze, levando-o a essa orientação que consiste na

<sup>69</sup> Idem, *ibid.*, p. 198 (trad. Fauquet, pp. 21-22).

<sup>70</sup> Id., *ibid.*, p. 198 (trad. Fauquet, p. 22).

desconfiança em relação à capacidade da razão em nos possibilitar o acesso a um conhecimento filosófico não contestável.

Também ele ( Schulze ) quando se dispôs a empregar suas forças na elaboração ( *Bearbeitung* ) de um desses sistemas, que pareciam conter a mais segura indicação de verdade e certeza, no momento que preparava a satisfação daquela indicação, sempre era reprimido nessa tarefa mediante a consideração do destino que atingiu toda ocupação especulativa com os fundamentos últimos de nosso conhecimento do ser-aí ( *Dasein* ) das coisas ( *Dingen* )<sup>71</sup>. Por fim, não há como confiar que nossas próprias capacidades possam levar-nos a resultados que eminentes homens em vão se esforçaram por alcançar.

Não há portanto como discordar de Hegel quando diz que o ceticismo de Schulze é de fonte subjetiva. Não há nenhuma objetividade num julgamento que conclui pela impossibilidade do conhecimento gerado pela razão devido às tentativas fracassadas dos filósofos em obter tal conhecimento. Este fracasso sendo atestado pelo desacordo entre os filósofos sobre o que seja esse conhecimento e por não conseguirem dar a solidez de uma ciência ( *Wissenschaft* ) ao mesmo conhecimento. Porque Schulze nunca viu os filósofos chegarem a um consenso sobre o que seja conhecimento racional, isto não significa que justamente por este motivo o mesmo seja impossível e que nossa razão seja incapaz de alcançar tal objetivo. Se os diversos sistemas filosóficos têm como destino serem contestados por outros sistemas filosóficos, de modo que, diante do espetáculo deste conflito sempre renovado entre as diversas filosofias, fiquemos receosos em confiar na capacidade da razão e na possibilidade do conhecimento filosófico, então estaríamos, com base numa simples constatação factual concernente ao destino dos sistemas filosóficos, dando apoio ao subjetivismo schulziano.

### 2.1.2. A consideração do destino.

Diante das dificuldades que enfrenta no terreno da filosofia, Schulze adota uma solução fácil e cômoda. A possibilidade que se torne popular sua solução é grande, afinal, ele fala na língua do povo aquilo que o povo quer ouvir ( *Das heisst recht dem Volke zum Munde und aus dem Munde des Volks gesprochen* ).

---

<sup>71</sup> Id., *ibid.*, p. 198 (trad. Fauquet, p. 22).

Em Atenas, conta Hegel, nos momentos em que irrompiam tumultos ( *Unruhen* ) na cidade, a inação ( *apragmosine* ) política era punida com a morte. E assim como há a *apragmosine* política, observa Hegel, temos a *apragmosine* filosófica, que consiste em não se tomar partido em matéria filosófica e, de antemão, estar determinado a submeter-se à filosofia que o destino coroou com a vitória e com a universalidade.<sup>72</sup> Neste caso, não há necessidade de uma legislação que imponha a pena de morte à inação filosófica, visto que a própria inação traz em si mesma a morte da razão especulativa.

Se a consideração do destino, diz Hegel, é o fator determinante na nossa aceitação de uma filosofia, é a não-universalidade que fundamenta esta nossa aceitação. O fator destino, ao levar à aceitação universal tanto as filosofias mais autênticas ( *die echtesten Philosophien* ) quanto as más filosofias ( *schlechte Philosophien* ), em nenhum destes casos expressa nesse universal um conteúdo filosófico. Mesmo numa filosofia contemplada com um destino feliz por sua universal aceitação, só podemos ver nisso uma infelicidade, e é no não-universal que devemos procurar para encontrar a filosofia.<sup>73</sup>

Se por um lado, Schulze somente enxergou um destino infeliz para a especulação filosófica, visto que, na sua maneira de ver subjetiva, os filósofos fracassaram em obter resultados satisfatórios em suas investigações, por outro lado, há uma outra maneira de ver: a de Leibniz, que consiste em se dar mais importância àquilo que há de afirmativo nos sistemas filosóficos. Para Hegel é uma visão superficial das lutas filosóficas ver apenas as diferenças entre os sistemas<sup>74</sup>. Mesmo quando um sistema entra em disputa com outro, existe unidade entre eles quanto aos princípios. Para além de toda consideração do êxito e do destino de uma filosofia, os princípios estão imunes a tais considerações. Quando se toma a história da filosofia como um único e mesmo desenvolvimento da razão, existindo apenas variação na forma de sua manifestação neste ou naquele sistema, não há porque considerar uma "guerra de todos contra todos" entre as filosofias. Com aqueles que somente vêem dissenso entre os filósofos, é melhor nem discutir.<sup>75</sup> Se há luta, prossegue Hegel, e

<sup>72</sup> Id., *ibid.*, p. 198 (trad. Fauquet, p. 22).

<sup>73</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 198-199 (trad. Fauquet, pp. 22-23).

<sup>74</sup> A esse respeito, ver os itens 1.1. e 1.2. do cap. I deste trabalho, onde se mostra que já no escrito da Diferença Hegel defendia a tese, reafirmada neste artigo, de que as filosofias, por mais que sejam nas suas diversas formas históricas distintas, são essencialmente idênticas, pois são frutos do desenvolvimento da razão uma ao longo da história.

<sup>75</sup> Neste contexto, diz Hegel, vale o velho preceito: "*Contra negantes principia non est disputandum.*" In: Id., *ibid.*, p. 199 (trad. Fauquet, p. 23).

ela pode haver, é da filosofia contra a não-filosofia.<sup>76</sup> Em outras palavras, melhor seria o Senhor Schulze ter ficado calado, pois se alguma luta houver, é da filosofia contra ele. Em outras palavras, Hegel tira Schulze da posição de acusador e o põe na de réu.

Vemos assim, que se há diferenças entre as filosofias, estas não devem ser vistas como obstáculos intransponíveis entre as mesmas. As diferenças não deveriam levar alguém ( caso de Schulze ) a ver um conflito insolúvel entre as filosofias, o qual impedisse qualquer uma delas de procurar a verdade especulativa. As diferenças estão mais próximas do caráter de peculiaridades de cada sistema filosófico, que no entanto, reconhecem a razão como a jurisdição que a todos determina. A essência da filosofia não é afetada pelas mutações que sofre no decorrer da história: "Se qualquer coisa de particular constitui realmente a essência da filosofia, não teríamos então filosofia".<sup>77</sup>

Com base nessa crítica à visão subjetiva de Schulze em relação aos conflitos entre as filosofias e na inversão de perspectiva realizada por Hegel na consideração desses mesmos conflitos, vemos que na concepção hegeliana da filosofia, as diferenças entre os sistemas não se situam no plano daquilo que é essencial nos mesmos. Todos partem do pressuposto que a razão é o que os une. Por isso Hegel dirá que no tocante à razão e aos princípios os filósofos obtiveram êxito, quanto às diferenças, elas estão "na maior ou menor abstração a se pôr, mediante a qual a razão se apresentou nos princípios e sistemas."<sup>78</sup>

Temos então a seguinte alternativa: ou não pressupor o fracasso da verdade especulativa, e assim se suprime a modéstia ( *Bescheidenheit* ) e a desesperança que nos impedem de conseguir alcançar essa mesma verdade; ou pressupomos aquele fracasso e então não há como se perguntar sobre qual seja a maior modéstia: não ter esperança em conseguir aquilo que outros tentaram e no que falharam, ou supor, como faz Schulze, ter descoberto um defeito hereditário ( *Erbfehler* ) se propagando pela filosofia.<sup>79</sup>

Se para Schulze esta suposição pode ser o elemento que faltava para acabar de uma vez por todas com as pretensões da especulação filosófica, já para Hegel é a demonstração

<sup>76</sup> Id., *ibid.*, p. 199 (trad. Fauquet, p. 23).

<sup>77</sup> Id., *Differenz*, p. 10 ( trad. Méry, p. 85 ).

<sup>78</sup> Id., *Verhältniss des Skepticismus.*, p.199 (trad. Fauquet, p. 23).

<sup>79</sup> Id., *ibid.*, p.199 (trad. Fauquet, p. 24).

de que aquele autor não sabe o que pensa nem quando fala de modéstia em filosofia e nem quando fala de êxito.<sup>80</sup>

### 2.1.3. A descoberta do defeito hereditário da filosofia

A descoberta de um defeito hereditário ( *Erbfehler* ) de toda filosofia especulativa até aquele momento, é justamente o que Schulze precisava para reforçar seu argumento referente à impossibilidade da especulação filosófica. Essa descoberta garantiria objetividade a seu argumento, tornando-o menos suscetível a ataques como o de Hegel. O defeito hereditário, faz com que a possibilidade de êxito da especulação ( *Speculation* ) esteja para sempre impedido de futuramente ocorrer. Como diz Hegel: "(...) seria insensato, ( sim senhor! ) esperar uma transformação das capacidades de conhecimento do ser humano."<sup>81</sup>

Para aqueles - chamados por Hegel de "gente que se diverte às custas da filosofia" ( *philosophielustigen Volke* ) - que justificam seu afastamento do especular ( *Speculiren* ) das maneiras as mais esdrúxulas, não pode haver melhor descoberta que a de Schulze.

Existem dois tipos básicos de justificativas para o afastamento: há alguns que se afastam da especulação devido ao conflito das filosofias e só pretendem render-se a um sistema no dia em que um concílio filosófico ponha-se de acordo sobre uma filosofia universalmente válida; e há outros que se interessam por todos os sistemas filosóficos, e a cada decepção sofrida com o sistema recém-adotado como o verdadeiro, sentem que foram feitos de bobo e acabam, no desespero ( *in der Verzweiflung* ) , lançando-se no domínio moral. A descoberta da falta original fornece ao primeiro grupo a prova de que foram mais espertos em tomar por nada a filosofia especulativa, e no caso do segundo grupo, a descoberta serve como consolação por terem sido sempre enganados ( *immer geäfft worden ist* ), sendo a filosofia culpada por esse engodo.<sup>82</sup>

### 2.1.4. A divisão da filosofia.

<sup>80</sup> Id., *ibid.*, p.199 (trad. Fauquet, p. 24).

<sup>81</sup> Id., *ibid.*, p.199 (trad. Fauquet, p. 24).

<sup>82</sup> Id., *ibid.*, p.200 (trad. Fauquet, p. 24).

Segundo Hegel, na sua elaboração da filosofia Schulze exclui as partes prática e estética da mesma, restringindo-se a trabalhar apenas a filosofia teórica.<sup>83</sup> A julgar de modo geral a obra deste autor, parece a Hegel que ele tome apenas a filosofia teórica por filosofia especulativa. Quanto às demais partes da filosofia, a prática e a estética, não se sabe pelo que as toma. Em verdade, a situação é ainda mais calamitosa, prossegue Hegel, pois “não se vê em lugar algum um vestígio ( *Spur* ) da idéia de uma filosofia especulativa, que nem seja especialmente teórica nem prática nem estética.”<sup>84</sup>

De modo bastante esquisito ( *sonderbar* ), diz Hegel, é feita a divisão da filosofia na obra de Schulze. A psicologia empírica é utilizada como fonte da divisão, e ao mesmo tempo, excluída da filosofia. Com efeito, encontram-se diferenças nos fatos de consciência que fazem com que eles sejam ou conhecimentos de objetos ( *Erkenntnisse von Objecten* ), ou manifestações da vontade ou sentimentos de prazer e desprazer ( *Unlust* ). Essa diferenciação dos fatos de consciência que nos fornece as três partes da filosofia. Segundo Hegel, esta divisão é a mesma que encontramos na Introdução da *Crítica do Juízo* de Kant.<sup>85</sup>

#### 2.1.5. O conceito da filosofia teórica.

A filosofia teórica, segundo a definição de Schulze retomada por Hegel, é “a ciência ( *Wissenschaft* ) das mais altas e das mais incondicionadas causas de todo condicionado, de cuja realidade efetiva ( *Wirklichkeit* ) nós aliás temos certeza.”<sup>86</sup>

Essas causas as mais incondicionadas encontram-se mais além de nossa consciência ( *über unser Bewusstsein hinausliegen* ). São as causas ( *Ursachen* ) de todo condicionado e constituem o conhecimento racional. Estas coisas a que temos acesso mais fácil, o condicionado, são como esboços ( *Schattenrissen* ) das coisas ( *Sachen* ) do domínio racional. Mas como ter acesso a essas coisas que estão fora de nossa consciência? Esse acesso é possibilitado por meio de conceitos, princípios abstratos. Hegel não explicita como esses conceitos atuam na exploração ( *Auskundschaftung* ) desse conhecimento racional.

<sup>83</sup> Id., *ibid.*, p.200 (trad. Fauquet, p. 25).

<sup>84</sup> Id., *ibid.*, p.200 (trad. Fauquet, p. 25).

<sup>85</sup> Sobre a divisão de Schulze e a referência à obra de Kant diz Hegel: “palavras que nós lemos literalmente em Kant, *Crítica do Juízo*, p. XXII”. In: id., *ibid.*, p. 200 (trad. Fauquet, p. 25).

Todavia, talvez não seja necessário detalhar a compreensão schulziana do conhecimento racional. Na medida em que as coisas pertencentes ao domínio da razão devem encontrar-se ocultas atrás dos esboços das coisas, usar o termo esboços indica que há coisas com diferentes graus de realidade. Desse modo os esboços de coisas possuem menos realidade efetiva que as coisas atrás deles. No limite, poderíamos pensar que no domínio racional há objetos com maior realidade do que aqueles existentes no domínio de nossa consciência. Portanto, haveria apenas uma diferença de grau entre as coisas pertencentes ao domínio da razão e as coisas pertencentes ao domínio de nossa consciência. Por trás da realidade daquilo que nos é dado na nossa consciência, há outra realidade mais sólida. Para Hegel, por trás dessa concepção da filosofia teórica há uma maneira tosca de se compreender o racional ( *das Vernünftige* ) e a especulação ( *Speculation* ).<sup>87</sup>

#### 2.1.6. Lado positivo do ceticismo de Schulze.

Em contraposição à filosofia teórica, isto é, a esta ciência dos conhecimentos que estão para além da esfera de nossa consciência, temos o ceticismo de Schulze. Uma espécie de ceticismo que, assim como no caso do ceticismo antigo, possui um lado positivo e um lado negativo. Entretanto, a semelhança entre esse ceticismo moderno e o ceticismo antigo está restrita a esse aspecto formal, visto que as diferenças entre eles não são pequenas.

\* \* \*

Segundo Hegel, "o lado positivo desse ceticismo consiste justamente nisto, que ele é em geral descrito como uma filosofia que não vai além da consciência"<sup>88</sup>. Além disso, "tem a existência daquilo, que é dado no âmbito de nossa consciência, certeza incontestável ( *unläugbare Gewissheit* )."<sup>89</sup> O nome que recebe esse algo que se dá no âmbito de nossa consciência é fato da consciência ( *Tatsache des Bewusstseins* ).<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> Idem, *ibid.*, p. 201 (trad. Fauquet, p. 26).

<sup>87</sup> Id., *ibid.*, p. 201 (trad. Fauquet, p. 26).

<sup>88</sup> Id., *ibid.*, p. 202 (trad. Fauquet, p. 28).

<sup>89</sup> Id., *ibid.*, p. 202 (trad. Fauquet, p. 28).

<sup>90</sup> Ainda sobre esse novo ceticismo que crê em fatos de consciência, diz Hegel na *História da Filosofia*: "O novo ceticismo é antes um Epicurismo; é preciso entender que Schulze de Göttingen e outros, tomam por base

Para esse cético moderno, simplesmente não podemos duvidar da certeza daquilo que está presente na consciência, nem duvidar da própria consciência. Duvidar da consciência seria impossível, pois como poderia haver uma dúvida sem que houvesse uma consciência na qual ela ocorresse? Tal dúvida aniquilar-se-ia, pois a mesma nada poderia ser. É desse modo grosseiro que Schulze pretende se ver afastado da permanente *diaphonia* entre as diferentes correntes filosóficas. Nossa competência em matéria filosófica está restrita ao que se dá em nossa consciência. A partir de um tal ceticismo fica mesmo difícil, observa Hegel, perguntar, em primeiro lugar, qual compreensão ele pode ter da insatisfação dos homens com a certeza incontestável que encontram nessa eterna percepção animal ( *ewigen stieren Wahrnehmen* ) dos objetos; e por fim, qual a compreensão que se pode obter dessa ordem de percepções apenas com base no perceber ( *Wahrnehmen* ). Com efeito, todo o problema aqui gira em torno da resposta que Schulze, com seu ceticismo, nos ofereceu, para resolver, de uma vez por todas, a questão concernente à possibilidade de um conhecimento filosófico. Entretanto, a resposta que ele nos dá, ao invés de pôr um ponto final na questão, de fato agrava o problema. Afinal, dizer que não podemos duvidar daquilo que se dá na esfera de nossa consciência, faria com que os homens desistissem de continuar na busca de um conhecimento filosófico? No caso específico de Hegel não. Porque um fato de consciência a mim se dá, isso bastar-me-ia. Para Hegel, pensar assim é próprio de quem está condenado a uma existência bestial.<sup>91</sup>

Portanto, é preciso ir mais além dessa "percepção animal de objetos" para poder compreender essa própria percepção. E o que Schulze, indaga Hegel, teria a dizer sobre o que leva os homens a buscar pelos fundamentos daquele ser que nos é dado na nossa consciência, ou seja, sobre a busca por um conhecimento metafísico?

À pergunta referente à necessidade do conhecimento metafísico, Schulze assim responde: “ em virtude de uma disposição original de nossa mente ( *Gemüt* ) temos o desejo

---

as afirmações seguintes: é preciso tomar por verdadeiro o ser sensível, aquilo que nos fornece a consciência sensível; é preciso duvidar de todo o resto, nossa opinião é a última [ instância ], — fatos de consciência. Trata-se aí de subjetividade, — não se diz hoje tratar isso por ceticismo, — vaidade da consciência; essa vaidade é certamente invencível, — não para a ciência, nem para a verdade, mas para si, para a subjetividade. Eles permanecem na afirmação: isto é verdadeiro para mim, minha sensação, meu coração e para mim a última [ instância ]. Trata-se apenas aqui de uma questão de certeza, não de verdade”. ( HEGEL, *Leçons sur L'Histoire de la Philosophie*, La philosophie grecque, tomo 4, Paris, Vrin, 1975, p. 761 )

<sup>91</sup> Id., *Verhältniss des Skepticismus*, p.202 (trad. Fauquet, p. 28).



de procurar o fundamento último e incondicionado para tudo o que existe, de acordo com nosso discernimento, de modo condicionado.”<sup>92</sup>

Uma vez dada a resposta embotada de Schulze à nossa necessidade de conhecimento metafísico, a partir de agora Hegel, utilizando-se de afirmações do autor por ele analisado, apontará contradições entre o que ele diz sobre nossa disposição para o conhecimento metafísico e a certeza incontestável dos fatos de consciência.

Como já foi dito, Schulze afirma que devido a uma disposição original de nossa mente, desejamos buscar o fundamento último daquilo que existe de modo condicionado, de acordo com nosso juízo. Mas a certeza imediata que temos dos fatos de consciência impede que julguemos haver algo de modo condicionado, pois se tal pudesse ocorrer, a certeza deveria então ser mediada por uma condição, qual seja, seu fundamento último. Deste modo, não é possível que exista algo de modo condicionado pois “existir de modo condicionado e ser por si nada de certo é equivalente.”<sup>93</sup>

Vejamos agora a seguinte afirmação de Schulze: “embora o ser das coisas ( *Dingen* ), de acordo com as sentenças da consciência, seja inteiramente certo, isto não satisfaz de nenhum modo a razão, porque no caso das coisas existentes que nós conhecemos, não se compreende apenas por si ( *nicht von selbst versteht* ), que elas são, e que elas são isso, o que elas são.”<sup>94</sup>

Do ponto de vista da razão não é inteiramente certo que se compreenda por si as coisas existentes. Assim, não há um conhecimento imediato das coisas existentes, e nosso discernimento delas, condiciona as mesmas. Contudo, quando Schulze coloca-se no ponto de vista da consciência, encara a questão de modo diferente. O sujeito que intui conhece os objetos ( *Gegenstände* ) e sua existência de modo simplesmente imediato e sem que sua faculdade de representação produza efeito sobre os mesmos. É como se o sujeito conhecesse o objeto como ele é em si mesmo, “ como algo, que de um modo tão perfeitamente independente dos efeitos da faculdade de representação, para si subsiste e é.”<sup>95</sup> A própria realidade efetiva atribuída aos objetos é a mesma em todos eles, não há

<sup>92</sup> Id., *ibid.*, p. 202 (trad. Fauquet, p. 28).

<sup>93</sup> Id., *ibid.*, p. 202 (trad. Fauquet, p. 29).

<sup>94</sup> Id., *ibid.*, pp. 202-203 (trad. Fauquet, p. 29).

<sup>95</sup> Id., *ibid.*, p. 203 (trad. Fauquet, p. 29).

graus de realidade diferentes entre os mesmos, a despeito do condicionamento imposto por nosso discernimento.

Assim, do ponto de vista do sujeito que intui, o conhecimento que obtemos de um objeto é um conhecimento desse objeto em si mesmo. Todavia, quando nos colocamos no ponto de vista da razão, já não é mais possível esse acesso à coisa em si mesma, pois não mais “se compreende por si que elas são, e que elas são isso, o que elas são.”<sup>96</sup>

Conhecemos imediatamente com certeza incontestável o ser das coisas, e simultaneamente, não podemos conhecer essas mesmas coisas de modo imediato, pois não se compreende por si que elas sejam. Da passagem do plano da nossa consciência para o plano metafísico, aquele conhecimento imediatamente certo, de repente, torna-se problemático quanto à sua certeza imediata.

#### **2.1.7. Lado negativo do ceticismo de Schulze.**

O próprio Schulze reconhece que um ceticismo, que atribui certeza incontestável aos fatos de consciência, pouco está de acordo com o conceito de ceticismo que os cétricos antigos nos forneceram.<sup>97</sup> E isto não significa para ele que possamos ver algum problema nesta falta de acordo entre os dois ceticismos. Se quisermos encontrar algo de problemático, é no ceticismo antigo que devemos procurá-lo. Qual seria então o problema existente no ceticismo antigo, que fará com que o mesmo seja inferior a esse ceticismo moderno?

A respeito desta inferioridade, o próprio Schulze já nós dá testemunho, quando considera menos aptos a conseguir resultados satisfatórios numa investigação aqueles que primeiro investigaram sobre determinado tema, do que aqueles que, com mais cuidado, vieram posteriormente realizar tal investigação. Os primeiros, talvez por não terem ainda nenhum contato com o assunto, isto é, justamente por serem os primeiros, não podem, como os outros que posteriormente investigam sobre o mesmo tema, ter nenhum conhecimento prévio onde se apoiar e então avançar com maior segurança<sup>98</sup>. Contudo, podemos perguntar, baseado em que podemos afirmar que os que investigam sobre um

<sup>96</sup> Id., *ibid.*, p. 203 (trad. Fauquet, p. 29).

<sup>97</sup> Id., *ibid.*, p.203 (trad. Fauquet, p. 29).

<sup>98</sup> Id., *ibid.*, p.203 (trad. Fauquet, pp. 29-30).

tema já pesquisado, obterão melhores resultados do que aqueles que primeiro sobre o tema investigaram?

Schulze defende seu argumento — que visa justamente mostrar a superioridade do seu ceticismo em relação ao antigo — dizendo que freqüentemente é o que ocorre: aqueles que vem depois, investigam com mais cuidado do que aqueles que primeiro tomaram contato com um tema a ser investigado.<sup>99</sup> E isso se confirma no caso do ceticismo pois “até agora não foi conhecida a verdadeira intenção do ceticismo etc”.<sup>100</sup> Portanto, baseado nessa certeza subjetiva, afirma a superioridade de seu ceticismo.

Finalmente, chegamos ao momento em que nos será dada a oportunidade de conhecer o verdadeiro e mais perfeito ceticismo: o de Schulze. Trata-se de uma forma de ceticismo que duvida dos “juízos característicos da Filosofia”. Tais juízos são aqueles que “determinam os fundamentos absolutos ou pelo menos suprasensíveis, isto é, exteriores à esfera da consciência, de algo que existe de modo condicionado de acordo com o testemunho de nossa consciência”.<sup>101</sup>

Entretanto, há juízos pertencentes à filosofia que não são objetos desse ceticismo. São aqueles que expressam fatos de consciência ou que se fundam no pensamento analítico. Sua verdade pode ser fundamentada e compreendida por esse ceticismo que não duvida dos fatos de consciência.<sup>102</sup> Estamos, portanto, diante de um ceticismo que, além de não duvidar dos fatos de consciência, duvida de algumas formas de juízos filosóficos e não duvida de outras. Se um juízo filosófico refere-se ao que é dado na esfera de nossa consciência, então ele não é passível de ceticismo. Agora, um juízo filosófico que refere-se ao que está fora da esfera de nossa consciência, este sim é passível de ceticismo. A partir de uma divisão feita entre juízos filosóficos relacionados à esfera de nossa consciência e juízos filosóficos que não se relacionam a ela, Schulze torna imunes a seu ceticismo uma das duas espécies de juízos filosóficos que determinou.

Basicamente, somente a filosofia é objeto da dúvida cética schulziana. E por filosofia entenda-se aquela que concerne a conhecimentos que se dão fora da esfera da consciência. O que a experiência ( *Erfahrung* ) ensina, as percepções externas e também as

<sup>99</sup> Id., *ibid.*, p.203 (trad. Fauquet, p. 30).

<sup>100</sup> Id., *ibid.*, p. 203 (trad. Fauquet, p. 30).

<sup>101</sup> Id., *ibid.*, p. 203 (trad. Fauquet, p. 30).

<sup>102</sup> Id., *ibid.*, pp.203-204 (trad. Fauquet, p. 30).

ciências ( exceto a filosofia ), não são alcançados por esse ceticismo<sup>103</sup>. Em comparação com esse ceticismo moderno — que, a bem da verdade, de quase nada duvida —, comenta Hegel que o ceticismo antigo se dirigia tanto ao que a experiência ensina quanto à filosofia, e, no caso do ceticismo ainda mais antigo, ao menos ao que a experiência ensina ( Cf. *Verhältniss des Skepticismus*, p. 204, trad. Fauquet p. 30 )<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> A bem da verdade, para Hegel o ceticismo de Schulze não passa de um dogmatismo canhestro: " A volta do ceticismo contra a filosofia, assim como o fato dessa ter-se tornado dogmatismo, mostra como o ceticismo andou no mesmo passo com a comum degeneração da filosofia e do mundo em geral, até que finalmente nos tempos modernos, afundou-se juntamente com o dogmatismo tanto que, para ambos, os fatos de consciência têm certeza incontestável, e, para eles, a verdade reside na temporalidade; assim como, porque os extremos se tocam, o fim supremo é alcançado novamente por seu lado nesses tempos felizes, de sorte que dogmatismo e ceticismo coincidem e ambos se dão, sem que ninguém veja, um aperto de mão fraternal e amigo" ( *ibid.*, p. 213-214; trad. Fauquet, p. 48 ).

Ver também a propósito este trecho: " e se o Senhor Schulze, não foi capaz de trazer a idéia da filosofia para fora do campo de batalha das filosofias que ele ceticamente examina, então pelo menos o aspecto histórico do ceticismo antigo devia levá-lo ao pensamento da possibilidade, de que a filosofia seja outra coisa que o dogmatismo, **que é a única coisa que ele conhece** (grifo nosso)." ( *ibid.*, p. 206-207; *ibid.*, p. 34-35 )

Ainda a respeito dessa dúvida que, em verdade, tem um alcance mínimo, Hegel reafirma na *História da Filosofia*: "À época moderna, Schulze exibiu-se com seu ceticismo em Göttingen; ele também escreveu um Enesidemo, assim como outras obras nas quais interpreta o ceticismo em oposição a Leibniz e a Kant. Nesse ceticismo moderno, admite-se que aquilo que está na nossa consciência imediata, que todo sensível é uma coisa verdadeira. Os céticos admitiram que é preciso se regular de acordo com o sensível; mas não lhe veio ao espírito que deveria tomar o mesmo ( o sensível ) por verdadeiro. O ceticismo moderno é apenas dirigido contra o pensamento, contra o conceito e a idéia, contra o elemento filosófico superior; ele deixa subsistir a realidade das coisas sem pô-la de nenhum modo em dúvida, e afirma apenas que não podemos dela nada inferir para o pensamento. Realmente não é uma filosofia de camponeses; pois estes sabem bem que todas as coisas terrestres são efêmeras, que seu ser não vale mais que seu não-ser". ( HEGEL, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, La philosophie grecque, tomo 4, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, p. 779-780 )

<sup>104</sup> Neste ponto preciso, que se refere à questão do alcance da dúvida cética, parece-nos que o tradutor francês do artigo não tenha razão quando crê que Schulze tenha uma boa compreensão do ceticismo antigo ( Ver a nota 20 da tradução francesa ), ao passo que, segundo ele, Hegel interprete erroneamente o ceticismo. Como será explicitado nesta seção, cremos que seja Hegel, e não Schulze, quem melhor interpreta o ceticismo antigo. O cético antigo não tem como certo imediatamente aquilo que a experiência lhe fornece. O cético somente assente ao que lhe aparece após a suspensão do juízo. Poderíamos dizer, nos termos do ceticismo, que Schulze assente ao que lhe aparece imediatamente e, de modo dogmático, não permite que o que lhe aparece possa ser contestado.

Quando Hegel diz que o ceticismo antigo se estendia à experiência, Hegel não quer com isso afirmar, como imagina Fauquet em sua nota, que o cético investigue a possibilidade de que o sensível talvez não exista. Hegel, apoiado no ceticismo antigo, dirá que o cético examina aquilo que se diz dogmaticamente da experiência.

Se Fauquet pretende que Schulze assinta ao que lhe aparece assim como fazia o pirrônico, ele está enganado. Para o cético, Schulze seria um dogmático, pois possui uma certeza imediata de fatos de consciência, que não pode ser posta em dúvida. Hegel também concorda que Schulze é um dogmático vulgar.

Também na nota de Fauquet, causa estranheza sua afirmação referente a Hegel ter como modelo de ceticismo Arcesilau e os Acadêmicos segundo a representação dos mesmos fornecida pela tradição ciceroniana. Parece-nos, todavia, que pelo menos aqui no artigo, Hegel recorra, e com grande conhecimento de causa, à tradição do pirronismo para mostrar a inconsistência da interpretação schulziana do ceticismo antigo ( Ver, a propósito, a nota 59 deste trabalho ).

Portanto, não é Schulze, mas sim Hegel, segundo nossa opinião, quem está com razão no que toca ao alcance da investigação cética.

Schulze ainda usa o ceticismo antigo para justificar sua concepção de qual deva ser o alcance da assim chamada por ele de dúvida cética. Desta maneira, no que para ele concerne ao alcance da investigação cética, "seu começo e desenvolvimento determinaram-se sempre de acordo com as pretensões dos dogmáticos"<sup>105</sup>. Além disso, "os céticos antigos admitem, que há um conhecimento mediante os sentidos e uma convicção mediante os mesmos da existência e de certas propriedades por si subsistentes das coisas ( *Dinge* ), conforme as quais todo homem ( *Mensch* ) racional tem de se guiar na vida ativa ( *im thätige Leben* )" <sup>106</sup>.

Não há como discordarmos de Schulze quando ele diz que o cético ponha sob investigação aquilo que se diz de modo dogmático. À primeira vista, sua afirmação é correta. Entretanto, resta saber como ele compreende essa investigação do dogmatismo pelos céticos. Em relação ao agir cético na sua vida ativa, não parece correto dizer, com base em Sexto Empírico, que os céticos antigos admitem "um conhecimento pelos sentidos e uma convicção mediante os mesmos da existência e de certas propriedades por si subsistentes das coisas"<sup>107</sup>.

Destes dois aspectos do ceticismo antigo conforme a descrição de Schulze, a saber, o primeiro referente àquilo que alcança a investigação cética, e o segundo referente à "parte

Na mesma trilha, pode se consultar com proveito uma nota do tradutor do artigo para a língua inglesa ( nota 23 ), na qual ele também julga que Fauquet não compreendeu o ponto de vista de Hegel. Está dito na nota: "The French translator Fauquet claims that Hegel is in the wrong here and that the truth is more on the side of Schulze. But he seems to me to have missed Hegel's point. It is not 'the existence and presence of sense-presentations and feelings' that the ancient skeptics are here said to have doubted but 'what experience teaches'. The question is about the attitude of ancient and modern skepticism toward two kinds of *knowledge*: empirical knowledge and rational ( or speculative knowledge ). Hegel claims that Pyrrho doubted at least the former, and the later sceptics doubted both; while Schulze doubts only the latter, and wishes to maintain the validity of the former." [ In: GEORGE DI GIOVANNI and H. S. HARRIS; *Between Kant and Hegel ( Texts in the development of post-kantian idealism )*; "On the relationship of Skepticism to Philosophy", translation and notes by H.S. HARRIS, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, p. 356-357 ]

Não cremos que seja necessário fazer um comentário mais extenso ao prefácio de Jean-Paul Dumont à tradução de Fauquet para o artigo do ceticismo. A nossa discordância com Fauquet acima referida, pode também ser direcionada a Dumont, pois a visão que Fauquet possui do ceticismo é baseada em Dumont. A nossa crítica à interpretação de Fauquet, segundo a qual não foi Hegel, mas sim Schulze quem compreendeu o fenomenismo cético, também vale para Dumont, pois este concorda também neste ponto com Fauquet, ou melhor dizendo, talvez seja Fauquet quem concorde com Dumont. A esse respeito, ver o artigo de Daniel Atalla, no qual ele critica, no mesmo sentido que nós, a leitura que Dumont e Fauquet fazem do ceticismo e do artigo de Hegel. ( V. "Crítica e interpretación del escepticismo en el artículo de Hegel Relación del Escepticismo con la Filosofía, de 1802". In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 93, Junho/96, p. 124-127 )

<sup>105</sup> Id., *Verhältniss des Skepticismus*, p.204 (trad. Fauquet, pp. 30-31).

<sup>106</sup> Id., *ibid.*, p.204 (trad. Fauquet, p. 31).

<sup>107</sup> Id., *ibid.*, p.204 (trad. Fauquet, p. 31).

positiva" do ceticismo, isto é, ao agir cético após a suspensão do juízo, Hegel detém-se primeiramente na análise e refutação do segundo.

\* \* \*

Quando entra em debate a questão sobre o agir cético após a suspensão do juízo, deve-se levar em conta ao mesmo tempo o significado que adquire a noção de fenômeno a partir desse momento.

Como se sabe, diante do conflito entre proposições ou argumentos, que não permite ao cético tomar uma decisão em favor de um dos lados devido à igual força persuasiva entre os mesmos, ou seja, por causa da equipolência ( *isosthéneia* ), suspende seu juízo ( *epokhé* ) de modo a obter a tranquilidade ( *ataraxia* ). Entretanto, a partir do momento em que se vê na incapacidade de tomar uma decisão, não estaria ele condenado a uma espécie de paralisia? Afinal, em que termos poderiam se dar o pensar e o agir céticos, já que ele nada pode decidir após a suspensão de juízo? Como viver de acordo com o ceticismo? Como vemos, todo o problema gira em torno da possibilidade de uma "parte construtiva" do ceticismo. O nada que emerge após a suspensão do juízo pode ser ultrapassado? É com recurso à noção de fenômeno que o cético responderá às objeções de seus críticos referentes a uma inevitável inação cética. Este o contexto no qual emerge a discussão sobre a possibilidade de uma *parte positiva* do ceticismo.

Após a suspensão de juízo, o cético não está condenado a uma impossibilidade de agir. É cabível que ele tome decisões que o permitam conduzir-se na sua vida prática. Tanto no plano discursivo como no plano prático é possível agir de acordo com o modo de proceder cético. Mas então como podemos fazer escolhas, decidir e ao mesmo tempo não sermos dogmáticos? A resposta do cético é a seguinte: " (...) pois aquilo que, conforme uma representação passiva ( *katà phantasían pathetikén* ), involuntariamente nos conduz a assentimento, não derrubamos, como também dizíamos antes; e isso são os fenômenos"<sup>108</sup>. Em outras palavras, aquilo que nos aparece, não podemos evitar e, assim, damos assentimento. Vejamos o seguinte exemplo: alguém que, ao provar um mel, diga que o

---

<sup>108</sup> Ver Sexto Empírico; *Outlines of Pyrrhonism [ Hipotiposes Pirronianas ]*; Harvard University Press, Cambridge; 1990, livro I, parágrafo 19.( doravante citado como HP )

mesmo tem um gosto doce, simplesmente está dando assentimento àquilo que lhe aparece em relação ao mel que provou. Com o cético ocorre o mesmo: se prova de um mel e sente sua doçura, não investiga a experiência pela qual passou. Aparece-lhe que o mel é doce e não há o que discutir desse fato.<sup>109</sup>

Algo diferente se passa quando se quer saber se o mel é realmente doce. Saímos do âmbito daquilo que nos aparece para o âmbito daquilo que se diz em relação ao que nos aparece. Numa palavra, dogmatizamos. É justamente sobre este ponto que muitas confusões se fazem a respeito do ceticismo e que levam o cético a procurar esclarecer seu assentimento ao que lhe aparece, mas sem dogmatizar: "Quando nós investigamos se as coisas existentes são tal como elas aparecem, concedemos que elas aparecem, e o que nós investigamos não é o que aparece, mas o que é dito sobre o que aparece — e isto é diferente de investigar o que em si mesmo aparece".<sup>110</sup>

Portanto, os céticos somente investigam aquilo que se diz dogmaticamente sobre os fenômenos. A *epokhé* não atinge aquilo que nos aparece. Caso fosse assim, então seria procedente a crítica à impossibilidade do agir cético. Em resumo, é matéria de investigação aquilo que se diz de modo dogmático e que leva o cético à suspensão de juízo, a respeito do que aparece, o cético dá assentimento e não investiga.

A impossibilidade de escolha diz respeito, desse modo, ao que se diz dogmaticamente e não ao que nos aparece.

Hegel remete a esta distinção acima quando combate a compreensão schulziana do agir cético.

"Nós, dizem os céticos, não escolheríamos este ou evitaríamos aquele, quando se trata de coisas, que estão em nosso poder, mas aquelas, que não estão em nosso poder, mas são de acordo com a necessidade ( *Nothwendigkeit* ), nós não podemos evitar, caso da fome, da sede, do sentir frio; pois essas não se deixam tirar do caminho mediante a razão".<sup>111</sup>

Para Hegel, não se sustenta, à luz do ceticismo antigo, a interpretação que Schulze faz do mesmo. Só pode afirmar que o cético "admite um conhecimento mediante os

---

<sup>109</sup> Cf. *HP*, I, 20.

<sup>110</sup> *HP*, I, 19.

<sup>111</sup> Hegel, *Verhältnis des Skepticismus*, p.204 (trad. Fauquet, p. 31).

sentidos e tem a convicção por meio dos mesmos da existência e de certas propriedades por si subsistentes das coisas", quem não compreendeu o modo de proceder ( *agogé* ) cético. A investigação cética diz respeito a discursos, e mais precisamente, àqueles com intenção dogmática.

Incomoda a Hegel o tom dogmático imprimido por Schulze à sua descrição do ceticismo antigo. Este dogmatismo, talvez se deva a uma incompreensão do ceticismo antigo. Como bem observa Hegel:

"O critério do ceticismo, declara Sexto, é o fenômeno ( *phainómenon, das erscheinende* ), sob o qual nós compreendemos de fato sua representação<sup>112</sup> ( *phantasian autoû, Erscheinung* ), portanto o subjetivo; pois como ela repousa num assentimento [ *peísei (Überzeugung)* ], mas não de uma coisa ], e numa afecção involuntária ( *unwillkürlichen Afficirtseyn* ), não há lugar para investigação ( *Untersuchung* ); ela é *azétetós* ( a expressão alemã: dúvida ( *Zweifel* ), usada para o ceticismo, é sempre equívoca e imprópria ) ".<sup>113</sup>

O critério para o cético, tanto no plano discursivo quanto no plano da práxis, são os fenômenos:

"Assim, seguindo os fenômenos conforme a observância da vida, vivemos sem opinar".<sup>114</sup>

Não há nenhum estatuto ontológico ou epistemológico neste aparecer fenomenal. Involuntariamente sou afetado por algo que a mim se dá; não há como não reconhecer esse evento e não lhe dar assentimento. O evento é constatado, sem que isto implique em qualquer afirmação acerca de seu ser ou do que possamos realmente conhecer desse evento.<sup>115</sup>

<sup>112</sup> Hegel utiliza aqui a palavra alemã *Erscheinung* ( aparecimento, fenômeno ) como tradução do termo grego *phantasian autoû* que, levando-se em conta a referência de Hegel no trecho em questão a *HP*, I, 22, significa representação.

<sup>113</sup> Hegel, *Verhältnis des Skepticismus*, pp.204-205 (trad. Fauquet, pp. 31-32). A referência a *HP*, I, 22 neste trecho é quase que direta, e por esse motivo, resolvemos traduzir os termos gregos presentes no texto de Hegel de acordo com o significado que possuem nas *Hipótiposes Pirrônicas*.

<sup>114</sup> *HP*, I, 23.

<sup>115</sup> De acordo com nossa interpretação, também a de Daniel Atalla: "Considera por lo tanto que el escéptico no hace afirmaciones objetivas. Y si la esfera práctica exige resoluciones, y las resoluciones implican certezas o convicciones, el hecho de que las mismas sena una afección respecto de la cual el escéptico se comporta positivamente hace que Hegel las considere como pertenecientes a lo subjetivo. Si el escéptico está compelido



Aquilo que nos aparece, não nos permite afirmar uma convicção concernente às coisas e suas propriedades. Se fosse deste modo, poderíamos dizer que o fenômeno é indubitável, como quer Schulze. Todavia, o fenômeno após a *epokhé* é ininvestigável (*azétetós*), inquestionável ( Cf. *HP*, I, 22 ).<sup>116</sup> No âmbito desta discussão em torno da noção de fenômeno, Hegel irá então afirmar que o uso do termo alemão dúvida (*Zweifel*) para o ceticismo é **sempre** ( grifo nosso ) equívoco e impróprio (*immer schief und unpassend*). Mas por que Hegel considera o uso do termo dúvida sempre impróprio para o ceticismo? Cremos que ele evita o uso do termo por duas razões: primeiro porque o termo talvez não seja efetivamente compatível com a terminologia cética, visto que poderia comprometer os objetivos da empresa cética, tornando possível de ser feita a acusação de dogmatismo ao cético; segundo porque Hegel quer desvincular completamente o ceticismo antigo do ceticismo barateado de um epígono como Schulze, visto que este utiliza a todo momento o termo dúvida quando se refere ao seu ceticismo e também ao ceticismo antigo. Uma coisa não vai sem a outra, defender a integridade da empresa cética e combater a visão aviltante que seus detratores possuem da mesma. O próprio cético constantemente se via obrigado a apurar sua terminologia, de modo a se defender dos ataques que porventura lhe faziam seus detratores. A terminologia usada pelo cético não pode torná-lo vulnerável à acusação de dogmatismo no seu modo de se expressar. Para tanto, a terminologia cética pode variar na

---

a admitir que tiene hambre, por ejemplo, esta admisión no tiene que ser considerada teóricamente comprometida con la verdad". ( In: "Crítica e interpretación del escepticismo en el...", p. 130 )

<sup>116</sup> Num trabalho, infelizmente ainda inédito, ao comentar a respeito da noção de fenômeno após a suspensão do juízo e da utilização da mesma como critério para a ação, Roberto Bolzani mostra porque a noção de fenômeno após a *epokhé* não pode ser confundida com uma noção de fenômeno corrente na filosofia grega, pela qual o fenômeno é pensado no seu estatuto ontológico. Assim, levando-se em conta o caráter ontológico do aparecer, os dogmáticos discutiriam se os fenômenos são, não são, ou se apenas alguns são realmente. Quanto à retomada hegeliana da noção de fenômeno cética após a suspensão do juízo, com o objetivo de combater a visão deturpada que Schulze tem do ceticismo antigo, é pertinente citar uma passagem do trabalho de Bolzani e que leva água para o moinho de Hegel: "Não podendo falar dos objetos exteriores — *phainómena* em sentido lato — em sua real natureza porque as representações, pretensos veículos para sua obtenção, se mostram portadoras de um indecível conflito, resta dizer que estamos confinados ao que nos aparece, sem pronunciar-nos sobre sua real "objetividade". É importante distinguir, agora, aquele sentido tradicional da expressão *tà phainómena*, deste "aparecer" *que se mantém após a epokhé*. Este é um aparecer "para mim". A expressão *tò phainómenon*, agora, não mais pode ser dita remeter ou não ao "real", mas a um evento *pessoal* que em mim ocorre, que está suspenso no que concerne à sua objetividade ou ausência desta. A noção de fenômeno ganhará, assim, à medida que representa aquilo que escapa à crítica cética do conhecimento e da crença, importância vital: o fenômeno, ao manter-se, por assim dizer, imune à *epokhé*, introduz uma dimensão não-dogmática e, portanto, liberada para o ceticismo. O fenômeno, assim entendido, é *ininvestigável* (*azétetos*), inquestionável (*HP*, I, 22 )." ( In: BOLZANI, *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*, Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 1992. Ver, de modo geral, sobre a questão do

medida em que isto seja necessário para evitar a imputação de dogmatismo por suas declarações<sup>117</sup>. O cético precisa evitar com todas as suas forças o uso de termos que deponham contra sua *agogé* anti-dogmática.

Mas voltando à questão concernente a se usar ou não o termo dúvida, para o cético, o fenômeno, aquilo que aparece, não é investigável porque ele é algo que a mim se dá involuntariamente após a suspensão do juízo. Não posso voluntariamente evitar que tenho fome, sede, sono etc. Todas as necessidades que se impõem a mim na vida ativa, não posso evitá-las, pois caso contrário, estaria condenado à inação. Poderia até dizer que aquilo que a mim me aparece não pode ser objeto de dúvida, todavia, fica mais condizente com a empresa cética dizer que aquilo que me aparece após a *epokhé*, não pode ser objeto de investigação. Quando se propõe ao cético alguma afirmação dogmática, poderia até se dizer que o cético, à primeira vista, ficasse em dúvida: será que o que me dizem é realmente dessa maneira? Pode ser assim ou não pode? Parece-nos que o duvidar aqui está mais para uma desconfiança, e que leva o cético a investigar a respeito do que se diz dogmaticamente. Se existe dúvida, é apenas nesse instante inicial, sendo que imediatamente a seguir parte o cético para sua investigação.

Talvez a insistência de Hegel em não utilizar o termo dúvida para o ceticismo deva-se fundamentalmente ao Senhor Schulze. Como já foi dito, Hegel quer a todo custo desvincular o ceticismo barateado de Schulze do ceticismo antigo. A bem da verdade, ele não considera que esse ceticismo moderno seja uma forma de ceticismo. Pelo contrário, trata-se de uma forma de dogmatismo.<sup>118</sup> Quando Schulze dizia que o lado positivo de seu ceticismo consistia numa certeza incontestável daquilo que existia no âmbito de nossa consciência, que não podíamos pôr em dúvida ( *bezweifeln* ) essa certeza, em outras palavras, que essa certeza incontestável dos fatos de consciência é indubitável, chama a

---

fenômeno, a parte II, intitulada O "fenomenismo" cético. Para o trecho citado, do mesmo capítulo remeta-se à p. 61.)

<sup>117</sup> "In the case of all the sceptical phrases, you should understand that we do not affirm definitely that they are true – after all, we say that they can be destroyed by themselves, being cancelled along with what they are applied to, just as purgative drugs do not merely drain the humours from the body but drive themselves out too along with the humours.

We say too that we do not use the phrases strictly, making clear the objects to which they are applied, but indifferently and, if you like, in a loose sense – for it is unbecoming for a Sceptic to fight over phrases, especially as it works to our advantage that not even these phrases are said to signify anything purely but only relatively, i.e. relatively to the Sceptics." ( *HP*, I, 206-207 )

<sup>118</sup> Ver a esse respeito a nota 103 deste trabalho.

atenção de Hegel que esse autor a todo momento empregue o termo dúvida para falar de seu ceticismo. Para, por exemplo, afirmar de modo dogmático sua certeza incontestável de fatos de consciência, Schulze dirá que não podemos pôr em dúvida essa certeza.<sup>119</sup> Ora, diante de um tal uso do termo dúvida, e para justificar uma posição cética que em realidade se mostra dogmática, é bastante compreensível a precaução de Hegel em não utilizar o termo dúvida para o ceticismo, a fim de evitar qualquer contaminação dogmática do mesmo. Portanto, a despeito do termo não ser em si mesmo adequado para o ceticismo — por isso Hegel disse que o termo é **sempre** impróprio — acrescenta-se o fato de que um dogmático travestido de cético como Schulze use o termo para justificar seu "ceticismo".

\* \* \*

Com referência ainda à interpretação schulziana do ceticismo antigo, é interessante analisar o que ele alega no tocante à justificação cética sobre a incerteza da percepção sensível.

Já vimos Schulze dizer que o começo e o desenvolvimento do ceticismo se fizeram em contraposição às pretensões dos dogmáticos.<sup>120</sup> Mas o que seriam propriamente estas pretensões?

Resumidamente<sup>121</sup>, as sensações, para os dogmáticos, seriam fenômenos que teriam atrás dos mesmos algo de inteiramente diferente por fundamento. Esse fenômeno deve estar de acordo com aquilo que deve estar, como coisa em sentido próprio, atrás dele e é preciso ser afirmado que esse conhecimento mediante as sensações seja uma ciência do objeto que se encontra atrás das sensações. Os céticos então atacam a certeza do conhecimento sensível, visto que por meio deste conhecimento do sensível, se deixa conhecer com certeza o que deve estar situado atrás desse objeto como coisa verdadeira e propriamente para si subsistente.

<sup>119</sup> Do texto de Schulze criticado por Hegel, ao qual não tivemos acesso, temos uma amostra do mesmo nas notas feitas pelo organizador da edição crítica ( Hartmut Buchner ) dos Escritos ienenses de Hegel. Assim, da obra de Schulze temos o seguinte trecho referente a esse não duvidar dos fatos de consciência: "assim, daquela existência, nós não poderíamos tão pouco duvidar ( *bezweifeln* )" ( In: *Kritik der theoretischen Philosophie*, vol. I, linha 5 ) O organizador também diz na nota que Hegel cita Schulze, com referência ao lado positivo de seu ceticismo, quase textualmente. [ In: *Gesammelte Werke* 4, p. 597 ]

<sup>120</sup> Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 204 (trad. Fauquet, pp. 30-31).

<sup>121</sup> Sobre o que se dirá a seguir ver Hegel, *ibidem*, p. 205 (trad. Fauquet, p. 32).

Em razão do que Schulze alega para motivar a recusa cética quanto à certeza da percepção sensível, Hegel comenta: “É expressa aqui em consideração à filosofia antiga a mesma e mais crassa visão ( *Vorstellung* ), que o senhor Schulze tem do conhecimento racional.”<sup>122</sup>

Toda a questão gira em torno do objeto da investigação cética e daquilo que não é objeto de investigação. A própria recusa hegeliana da interpretação de Schulze do ceticismo antigo, insere-se neste debate.

Vejamos o comentário de Hegel sobre a alegação de Schulze com respeito à incerteza da percepção sensível: “Mas a interpretação, como se o ceticismo não tivesse atacado as percepções sensíveis, mas somente as coisas postas pelos dogmáticos atrás e sob as mesmas ( *hinter und unter dieselben* ), é inteiramente infundada; se o cético dizia que: o mel seja tanto amargo quanto doce, e tampouco amargo quanto doce, não era visada então nenhuma coisa posta atrás do mel.”<sup>123</sup>

Com efeito, Hegel tem razão ao não concordar com a alegação schulziana referente aos cétricos atacarem a certeza da percepção sensível. Entretanto, dizer, *a contrario sensu*, que os cétricos atacaram a percepção sensível, não é o mesmo que se juntar aos opositores dos cétricos na acusação de que estes rejeitam o que aparece?<sup>124</sup>

Para podermos avaliar com mais rigor a afirmação de Hegel, para que possamos dar razão ao que ele diz e para, por fim, poder ainda confirmar o disparate da alegação de Schulze, retornemos mais uma vez a Sexto Empírico.

Quando o cético, ao contrapor argumentos, de modo que ao final não possa decidir entre um e outro devido à ocorrência da *isosthéneia*, esta contraposição diria respeito apenas a argumentos filosóficos?

Para tentar responder a esta pergunta, vejamos o que é dito nas *Hipotiposes*.<sup>125</sup> Veremos então que a oposição não se faz apenas entre argumentos de caráter científico ou filosófico. Quando o cético diz que uma torre aparece redonda a uma certa distância e aparece quadrada conforme uma outra distância, demonstra-se uma forma de oposição na qual não está implicado nada mais do que diferentes percepções sensíveis visuais. A mesma

<sup>122</sup> Id., *ibid.*, p. 205 (trad. Fauquet, p. 32).

<sup>123</sup> Id., *ibid.*, p. 205 (trad. Fauquet, pp. 32-33).

<sup>124</sup> Sobre os cétricos rejeitarem ou não o que aparece, ver *HP*, I, 19-20.

<sup>125</sup> Ver, a propósito, *HP*, I, 31-32.

coisa pode ser dita do exemplo do mel: a mais simples experiência sensorial não nos permite afirmar que o mel seja doce ou amargo em si mesmo. A contraposição cética se faz entre o que se diz de diferentes percepções sensíveis. Assim, quando o cético diz que o mel pode ser tanto amargo quanto doce, sua investigação dirige-se ao que é dito de dados sensoriais imediatos.

O cético não apenas ataca teorias dogmáticas de caráter científico ou filosófico. A valer a alegação de Schulze, o cético apenas atacaria teorias dogmáticas sobre a certeza do conhecimento sensível. Se o dogmático faz a distinção entre não-evidentes e evidentes, não é possível fazer esta distinção de um ponto de vista cético: “o que é controverso, à medida que é controverso, é não-evidente”.<sup>126</sup> Tudo para o cético parece ser não-evidente, na medida em que pode ser objeto de controvérsia.

É na perspectiva acima esboçada que Hegel postula que o cético não coloca nada por detrás do mel quando diz que o mel pode ser tanto amargo quanto doce. Não escapa à investigação cética nem mesmo o dado sensorial imediato, como o faria supor, ao contrário, Schulze.

### 2.1.8. Acadêmicos *versus* Pirrônicos?

No âmbito dos estudos a respeito do ceticismo antigo, um tema de grande interesse é aquele referente ao relacionamento ( conflituoso ) entre as filosofias tradicionalmente chamadas de pirrônica e acadêmica.<sup>127</sup> Nesse relacionamento ressalta a questão das diferenças entre acadêmicos e pirrônicos. A discussão em torno das diferenças entre as duas filosofias torna-se fundamental, visto que é por meio da mesma que cada um dos lados vai legitimar seu direito a ser praticante de um ceticismo autêntico. Desde a Antiguidade a questão é fonte de debates: “É uma antiga questão, considerada por muitos escritores gregos, em que e quanto diferem filósofos pirrônicos e acadêmicos. Pois ambos são ditos

<sup>126</sup> HP, II, 182.

<sup>127</sup> Sobre esta questão das diferenças entre acadêmicos e pirrônicos, a qual vai fundamentar a legitimidade, tanto de um lado quanto de outro, de ser considerado genuinamente cético, guiemo-nos aqui, de modo geral, pelo resumo das dificuldades que geraram a controvérsia proposto por Roberto Bolzani em “Acadêmicos *versus* Pirrônicos”, in: *Discurso*, 29, pp.57-63.

céticos, suspensivos, aporéticos, visto que ambos nada afirmam e julgam que nada se apreende".<sup>128</sup>

Vemos assim que a questão das diferenças entre acadêmicos e pirrônicos insere-se numa disputa entre duas escolas filosóficas, cada qual pretendendo ser a legítima praticante do ceticismo. Como observa Bolzani em relação ao surgimento do ceticismo: "em dado momento da história da filosofia, na Grécia, sedimenta-se um modo de pensar que se pretende substancialmente original em relação a toda filosofia anterior, portador de uma proposta filosófica, que significaria, a bem dizer, a desqualificação de toda essa filosofia, dita doravante "dogmática", "precipitada", "autoritária" etc."<sup>129</sup> A escola filosófica que puder assumir com exclusividade a denominação de cética será então aquela que pratica uma filosofia consistente num modo de pensar original e é somente neste sentido que o ceticismo pode ser chamado de filosofia. Não se trata aqui de um conjunto de teses reunidas numa doutrina. No caso do ceticismo, a filosofia constitui-se num modo de pensar que nada afirma, positiva ou negativamente, sobre a realidade, o conhecimento etc. Este modo de pensar original tem a finalidade de permitir que vivamos livre de perturbações.

Sem querer entrar em profundidade nos meandros dessa disputa entre acadêmicos e pirrônicos, podemos dizer de maneira resumida que a defesa que cada lado faz de sua condição cética depende da filiação assumida por um e por outro lado. Se no caso dos pirrônicos, a filiação é obviamente a Pirro, já no caso dos acadêmicos, a filiação se faz à tradição socrático-platônica.

Assim, os pirrônicos atacam a possibilidade do ceticismo acadêmico por sua ligação com a filosofia platônica, pois, é evidente para eles que não é Platão, mas sim Pirro o verdadeiro iniciador do ceticismo. Já os acadêmicos, segundo a exposição de Cícero, não vêem como possível o ceticismo pirrônico em virtude de Pirro adotar posições pouco condizentes com o ceticismo, isto é, com o ceticismo acadêmico.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> Aulo Gélíio, *Noites Áticas*, XI, pp.5-6, *apud* BOLZANI, *op. cit.*, pp.57-58.

<sup>129</sup> Bolzani, *op. cit.*, p.58.

<sup>130</sup> Com referência a essa complicada questão que gira em torno de se saber qual das duas escolas filosóficas pode ser considerada legitimamente cética, questão que Hegel levou em conta no artigo ( como veremos adiante ), e até possuía uma opinião a respeito, Fauquet, em notas ( citamos livremente as notas 46 e 49 ) presentes na sua tradução do artigo, parece não ter plena consciência da complexidade do que está em jogo nesta disputa acadêmicos *versus* pirrônicos. O seu parco conhecimento do assunto o leva a apenas a salientar que Hegel deveria ter visto que acadêmicos e pirrônicos não podem ser identificados. O argumento de Fauquet vai na linha de que Hegel deveria estar atento para o fato de que uma série de autores — por exemplo: Aulo Gélíio, Eusébio, Diógenes Laércio — excluem os acadêmicos do ceticismo. Fauquet chega

Para abreviar essa discussão — afinal, não se trata aqui de procurar nos textos que possam ajudar a esclarecer a disputa se há algum grão de verdade naquilo que cada um dos contendores afirma —, basta dizer que há mais semelhanças entre pirrônicos e acadêmicos do que eles quereriam supor. Diferenças existem, mas que não afetam a comunhão de intenções entre as duas filosofias<sup>131</sup>.

Não é nosso intento aqui analisar a semelhança de propósitos entre acadêmicos e pirrônicos. O importante é apenas situar o contexto no qual se insere o comentário de Hegel a respeito do relacionamento entre acadêmicos e pirrônicos ( chamados por Hegel apenas de céticos ). As considerações hegelianas sobre céticos ( ou pirrônicos ) e acadêmicos são melhor compreendidas à luz dessa discussão, que vem desde os antigos, sobre o ceticismo dessas duas correntes filosóficas.

Importa agora ver como se dá, nos termos de Hegel, esse relacionamento entre academia e ceticismo.

### 2.1.9. O relacionamento do ceticismo com a Academia: Hegel *versus* Schulze e Sexto Empírico.

É a partir da análise da compreensão schulziana a respeito do relacionamento entre acadêmicos e céticos<sup>132</sup> que Hegel tecerá considerações sobre o ceticismo dos acadêmicos e sua relação com o ceticismo pirrônico, tal como exposto por Sexto Empírico.

Em relação à leitura feita por Schulze do relacionamento acima e baseada em Sexto Empírico, chama a atenção de Hegel a má leitura que ele faz do texto das *Hipotiposes*.

---

mesmo a dizer como se fosse senso-comum: "A confusão entre os Céticos e os Acadêmicos tem por origem os *Acadêmicos* de Cícero e depois dele Santo-Agostinho." ( ver a nota 46 da tradução francesa )

<sup>131</sup> " O que não quer dizer que não existam, entre as duas correntes, diferenças de relevo. Mas elas serão mais bem divisadas, assim nos parece, se emergirem do inventário das semelhanças. Pois estas se encontram no nível mesmo do arcabouço conceitual básico que norteia pirrônicos e acadêmicos. E as diferenças, em grande medida, parecem concernir ao modo de tratamento de certos temas, tratamento que é, no entanto, guiado por uma preocupação comum — a crítica ao dogmatismo —, bem como à forma de sua expressão". In: BOLZANI, *op. cit.*, p.63.

<sup>132</sup> Doravante, toda vez que nos referirmos a céticos, estaremos nos referindo aos céticos pirrônicos. Quando Hegel distingue acadêmicos de céticos, baseia-se ele na distinção feita por Sexto Empírico no início das *Hipotiposes Pirronianas* entre dogmáticos, acadêmicos e céticos. Portanto, céticos para Hegel são os assim chamados por Sexto Empírico de pirrônicos.

"É de todo inteiramente incompreensível, como não chegou ao Sr. Schulze, por meio de Sexto, nem mesmo em geral o conceito que, além do ceticismo e do dogmatismo há um terceiro, a saber, uma filosofia;"<sup>133</sup>

Hegel não se conforma que alguém que tenha lido Sexto Empírico não pôde ser capaz de compreender que a filosofia ( em geral ) não se resume apenas ao ceticismo e ao dogmatismo. Além dos dois, há um terceiro, e este é uma filosofia.

Como já foi visto anteriormente, para Schulze não há possibilidade de se avançar em matéria de conhecimento filosófico. Além dos filósofos não conseguirem se pôr de acordo sobre o que seja o conhecimento filosófico, não há nada que se possa conhecer para além do que nos é dado na esfera de nossa consciência. Só resta sermos céticos em relação a tudo que a filosofia nos propõe dentro de seu âmbito de conhecimento. Entretanto, esse ceticismo voltado para a filosofia teórica ( nos termos de Schulze ), não duvida de tudo: àquilo que nos é dado na esfera de nossa consciência, devemos dar nosso assentimento, pois trata-se daquilo que nos aparece com certeza imediata. São os chamados fatos de consciência. Portanto, para Schulze há duas alternativas apenas: ou o ceticismo ou a questionável filosofia teórica. Aqui não há a menor chance de se vislumbrar algo como uma filosofia que contenha em si mesma um ceticismo como momento negativo. Como disse Hegel, Schulze não viu que para além de ceticismo e dogmatismo há um terceiro: uma filosofia.

É interessante notar que o comentário irritado de Hegel dirigido à cegueira de Schulze em relação à existência da filosofia, se faz no momento exatamente anterior ao início de sua análise da compreensão que possui Schulze do relacionamento entre o ceticismo pirrônico e o ceticismo acadêmico. Além disso, o comentário vem logo após à exposição da filosofia que contém em si o ceticismo como seu momento. Assim, quando Hegel diz que além do ceticismo e do dogmatismo há uma filosofia, fica a dúvida: esta "uma filosofia" é a filosofia unida ao ceticismo, ou é a filosofia acadêmica de acordo com a divisão de Sexto das filosofias em ceticismo, dogmatismo e filosofia acadêmica? A princípio, pouco importa que seja qualquer das hipóteses acima. De fato, a única coisa que Schulze conhece é o dogmatismo ( Cf. *Verhältniss des Skepticismus*, 206-207; trad.

<sup>133</sup> Hegel, *Verhältnis des Skepticismus*, p.209 (trad. Fauquet, p. 39).



Fauquet, p. 34-35 ). Todavia, cremos que Hegel se refira à filosofia que possui o ceticismo em si como seu momento negativo.

Toda referência feita por Hegel aos acadêmicos neste artigo, far-se-á a partir do texto das *Hipótiposes Pirrônicas*. Dessa maneira, trata-se do ponto de vista de Sexto Empírico a respeito dos Acadêmicos.

O reconhecimento hegeliano de que o relacionamento entre céticos e acadêmicos foi tema de muita discussão entre os filósofos, que na história do ceticismo houve uma disputa célebre entre os partidários de um e de outro lado, atesta, mesmo que ele fique aqui restrito às posições de Sexto, seu conhecimento, desde este momento, da disputa existente entre acadêmicos e pirrônicos. Chega mesmo a afirmar que "esse relacionamento do ceticismo puro ( *des reinen Skepticismus* ) e seu embaraço ( *Verlegenheit* ) é seu lado mais interessante."<sup>134</sup> Podemos adiantar que para Hegel os acadêmicos são tão céticos quanto os pirrônicos. Observando com mais cuidado esta opinião de Hegel, chama nossa atenção o fato de na mesma o ceticismo pirrônico ser chamado de ceticismo puro, ao passo que a filosofia acadêmica, que segundo Hegel o ceticismo puro não pensa ter refutado<sup>135</sup>, é considerada um embaraço.

Puro ceticismo porque separado da filosofia, por não consistir naquele momento negativo da mesma, tal como ocorre no ceticismo unido à filosofia de modo explícito no *Parmênides* de Platão. E em face deste puro ceticismo temos a filosofia acadêmica: que não é nem um ceticismo, mas ao mesmo tempo também não é um dogmatismo. Por isso talvez Hegel a chame de um embaraço. Algo que complique a vida dos "puros céticos". Veremos mais adiante ele insistir no fato de que a filosofia acadêmica não é um dogmatismo e que foi o próprio ceticismo ( segundo Sexto Empírico ) que reconheceu essa diferença entre dogmatismo e filosofia acadêmica. Aos poucos vai ficando a impressão de que o próprio Sexto encararia a filosofia acadêmica de uma maneira especial, que escapasse à alternativa entre dogmatismo e ceticismo. Se a filosofia acadêmica não é puramente cética e não é um dogmatismo, o que ela é então? Parece que, segundo Hegel, Sexto se viu diante desse dilema, daí toda complicação, o embaraço que é a filosofia acadêmica. Deste ponto de

<sup>134</sup> Hegel, *ibid.*, p.209 (trad. Fauquet, p. 40).

<sup>135</sup> " Hegel assim interpreta *HP*, I, 1-4: "Logo nas primeiras linhas Sexto divide os filósofos em dogmáticos, acadêmicos e céticos; e se em todo seu trabalho ele se ocupa dos dogmáticos, não pensa ele ter refutado a Academia." In: Id., *ibid.*, p.209 (trad. Fauquet, p. 40).

vista, o lado mais interessante do ceticismo, isto é, o relacionamento entre acadêmicos e pirrônicos, talvez resida nessa especificidade da filosofia acadêmica e de como o puro ceticismo se coloca diante dela.

\* \* \*

Que Schulze tenha tomado consciência por meio de Sexto do relacionamento do ceticismo com a Academia, é um fato que não pode ser negado, ao contrário, seria injusto fazer isso<sup>136</sup>. Entretanto, será questionável para Hegel a compreensão que ele tem desse relacionamento.

Incomoda a Schulze o fato de que a própria dúvida sobre a verdade das doutrinas dos dogmáticos a si mesma se suprime ( *sich selbst aufhebt* ). Desse modo, torna-se essa dúvida uma operação despojada de todo uso da razão.<sup>137</sup> Para Schulze não há o menor vestígio de racionalidade em se declarar que tudo é incerto e, ao mesmo tempo, também esta declaração possa ser também declarada incerta. Talvez escape a Schulze o significado desta auto-aniquilação da dúvida que duvida de tudo. No fundo ( *aus dem Grunde* ), prossegue Schulze, é por esse motivo que Sexto quer distinguir a doutrina de Arcesilau do ceticismo: uma dúvida que suprime ( *aufhebt* ) a si mesma consiste num operar da dúvida desprovido ( *entblösst* ) de razão ( *Vernunft* )<sup>138</sup>. Segundo esta opinião, é como se apenas os acadêmicos considerassem também incerta a declaração sobre a incerteza de tudo. Por isso Hegel está correto ao afirmar que do ponto de vista histórico não é possível atribuir a Sexto Empírico tal razão ( *Grund* ) para a exclusão da doutrina de Arcesilau do ceticismo<sup>139</sup>. Uma simples leitura do texto das *Hipotiposes* é suficiente para desqualificar o argumento de Schulze. E é justamente com o apoio de Sexto Empírico que Hegel atacará o argumento daquele autor.

No próprio ceticismo, isto é, no ceticismo segundo Sexto Empírico, observa Hegel, são os próprios cétricos que se expressam por meio daquelas fórmulas que se cancelam juntamente com aquilo que é declarado incerto por meio das mesmas. Estas fórmulas

<sup>136</sup> Id., *ibid.*, p.209 (trad. Fauquet, p. 40).

<sup>137</sup> Id., *ibid.*, p.209 (trad. Fauquet, p. 40).

<sup>138</sup> Id., *ibid.*, p.209 (trad. Fauquet, p. 40).

<sup>139</sup> Id., *ibid.*, p.209 (trad. Fauquet, p. 40).

céticas, assim como aquilo que é considerado incerto, também se incluem na incerteza. Portanto, à luz do texto das *Hipótiposes Pirrônicas*, vemos que o cético pirrônico emprega as mesmas expressões que supostamente, de acordo com Schulze, ele estaria a condenar o uso por parte dos acadêmicos. E se é assim, não há como excluir a doutrina de Arcesilau do ceticismo baseado no motivo alegado por Schulze.

Quando o cético emprega suas fórmulas — indicativas da sua atitude em relação ao que se diz de modo dogmático<sup>140</sup> — ele não pretende pô-las em nenhum sentido absoluto. Assim por exemplo, quando diz "todas as coisas são falsas", esta fórmula assevera a falsidade dela mesma assim como de tudo mais<sup>141</sup>. Essas fórmulas são apenas expressões do estado de ânimo do cético quando da impossibilidade de se decidir entre argumentos equipotentes. É por isso que essas fórmulas se cancelam juntamente com aquilo que é objeto da suspensão de juízo. São meramente instrumentais<sup>142</sup>. Fossem de outro modo, o cético estaria por meio delas fazendo afirmações de caráter dogmático. Ao contrário, as fórmulas somente anunciam aquilo que aparece ao cético, uma impressão (*páthos*), de um modo não dogmático<sup>143</sup>.

Por não compreender a intenção do cético no que se refere ao sentido não dogmático de suas fórmulas, Schulze tem dificuldade em aceitar — a bem da verdade ele não compreendeu este aspecto do ceticismo, assim como muitos outros — que uma dúvida seja posta em dúvida, ou conforme a terminologia cética, que uma fórmula se cancele juntamente com aquilo que é investigado. Ficamos então diante da seguinte alternativa: ou ele não entendeu Sexto Empírico ou ele, de modo intencional, deturpa o ceticismo pirrônico, de modo que este se coadune com o seu ceticismo baseado na certeza incontestável de fatos da consciência.

Todas as referências que Hegel faz a Sexto Empírico têm a finalidade de esclarecer o significado do modo de se expressar cético e como ele é coerente com a empresa do ceticismo. Em suma, o mais importante a reter de toda esta discussão sobre as fórmulas

<sup>140</sup> Ver *HP*, I, 187.

<sup>141</sup> *HP*, I, 14.

<sup>142</sup> A respeito da mera instrumentalidade das expressões céticas, de seu caráter relativo, diz Sexto: "We say too that we do not use the phrases strictly, making clear the objects to which they are applied, but indifferently and, if you like, in a loose sense — for it is unbecoming for a Sceptic to fight over phrases, especially as it works to our advantage that not even these phrases are said to signify anything purely but only relatively, i. e. relatively to the sceptics." ( In: *HP*, I, 207 ) Ver também *HP*, I, 191, onde se diz: "Our intention is to make clear what is apparent to us, and as to what phrase we use to make this clear we are indifferent."

céticas, é que os céticos não dogmatizam ao anunciarem por meio dessas fórmulas aquilo que lhes aparece. Os céticos, neste ponto específico, não perderam, como pensa Schulze, a razão.

Vejamos o exemplo, citado por Hegel<sup>144</sup>, da diferença entre a filosofia de Demócrito e o ceticismo<sup>145</sup>: resumidamente, quando os filósofos da escola de Demócrito dizem que o mel é tampouco doce quanto amargo e deduzem então que o mel não é nem doce nem amargo, eles dogmatizam. O cético, ao contrário, ao utilizar-se da expressão pertencente à escola de Demócrito "tampouco isso quanto aquilo", pretende dizer que ele não sabe se o que lhe aparece é ambos, o mel ser doce e amargo, ou não é nenhum dos dois, o mel não ser nem doce nem amargo. O mesmo procedimento adotado com relação à escola de Demócrito será utilizado pelos céticos com relação aos acadêmicos: mostrar que eles, por mais que se assemelhem aos céticos ( pirrônicos ), acabam, todavia, expressando-se dogmaticamente, fazendo afirmações. E Hegel retoma Sexto Empírico nos dois momentos em que este diferencia o seu ceticismo da filosofia acadêmica: em relação a Carnéades, a diferença para com o ceticismo reside em se exprimir a incompreensibilidade de todas as coisas de modo afirmativo<sup>146</sup>; quanto a Arcesilau, por mais que Sexto reconheça semelhanças entre ambos, aquele exprime-se de modo afirmativo, algo que o cético ( pirrônico ) não faria<sup>147</sup>.

Diante do exposto, resta a Hegel constatar que, de acordo com Schulze, a Academia teria sido declarada como demasiado cética ( *zu skeptisch* ) por Sexto. Contudo para Hegel, é exatamente o oposto: a razão para Sexto separar céticos de acadêmicos deve-se a estes últimos serem, de acordo com sua interpretação, muito pouco céticos ( *zu wenig skeptisch* ), isto é, por mais que os acadêmicos procedam como os céticos e por mais que cheguem a conclusões parecidas com as dos céticos, infelizmente, segundo Sexto, sempre terminam afirmando algo. Na visão de Hegel, todavia, a acusação de dogmatismo feita por Sexto Empírico aos acadêmicos não se sustenta. É o que nos parece. Como já vimos, na distinção que Sexto fez dos filósofos em dogmáticos, céticos e acadêmicos, ele não consideraria, aos olhos de Hegel, os filósofos acadêmicos como defensores de uma espécie de dogmatismo

<sup>143</sup> HP, I, 15.

<sup>144</sup> Id., *Verhältniss des Skepticismus*, pp.209-210 (trad. Fauquet, p. 41).

<sup>145</sup> Distinção feita por Sexto Empírico em HP, I, 213.

<sup>146</sup> Hegel, *Verhältnis des Skepticismus*, p.210 (trad. Fauquet, pp. 41-42) e cf. HP, I, 226.

negativo por declararem que a verdade não pode ser apreendida.<sup>148</sup> De fato segundo Hegel, quando Sexto menciona os acadêmicos, estaria ele constatando a existência de uma filosofia que não se confundiria nem com o dogmatismo nem com o ceticismo. Assim a filosofia acadêmica não seria uma espécie do gênero dogmatismo. Seria antes uma outra filosofia e que não estaria na linha de tiro cética. É por isso que Hegel afirma que os céticos estão preocupados em combater as pretensões dos dogmáticos, mas que não pensam ter refutado a Academia.<sup>149</sup> Daí advém, para Hegel, todo o *imbroglio* referente ao relacionamento entre céticos e acadêmicos. Se a Academia não é cética, ao mesmo tempo também não é dogmática. E aqui reside a dificuldade: qual estatuto conferir a uma filosofia que não é nem cética e nem dogmática? Este o chamado por Hegel de "aspecto difícil do ceticismo", consistente no relacionamento da Academia com os pirrônicos. Hegel tem consciência da disputa que houve na Antigüidade entre acadêmicos e pirrônicos quanto a se saber qual dos dois seria praticante de um ceticismo autêntico. Disputa que levou Sexto Empírico a procurar distinguir seu ceticismo da filosofia acadêmica. Cabe então a seguinte pergunta: Sexto quer afastar a filosofia acadêmica do ceticismo por que a considera uma forma de dogmatismo ( negativo ) ou por que teria visto nela uma outra forma de filosofar parecida com seu ceticismo?

Parece-nos, sem sombra de dúvida, que os céticos pirrônicos pretendam se distinguir dos acadêmicos com base no argumento de que estes últimos, ao dizerem que a verdade é inapreensível ( V. *HP*, I, 1-3 ), professam uma forma de dogmatismo negativo. Contudo, também é bastante razoável e em conexão com o argumento anterior que seja importante para os pirrônicos se diferenciarem dos acadêmicos, pois assim, podem se considerar os legítimos praticantes desse modo de pensar original que é o ceticismo. A necessidade então de se diferenciarem dos acadêmicos não poderia derivar dessa constatação de que estes últimos seriam praticantes de um modo pensar original que também poderia ser considerado uma forma de ceticismo? Enfim, talvez não seja possível excluir nenhuma das duas hipóteses presentes na pergunta há pouco formulada a respeito das intenções de Sexto ao diferenciar o pirronismo da academia. Também não se trata aqui de empreender um estudo que pretenda fornecer uma interpretação para a questão das

<sup>147</sup> Hegel, *Verhältnis des Skepticismus*, p.210 (trad. Fauquet, p. 42) e cf. *HP*, I, 232-233.

<sup>148</sup> Cf. *HP*, I, 1-4.

<sup>149</sup> Cf. Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 209 (trad. Fauquet, pp. 39-40).

diferenças e semelhanças entre o pirronismo e a academia. cremos, entretanto, que quando Hegel interpreta o relacionamento entre acadêmicos e pirrônicos, coloca-se a discussão imediatamente anterior.<sup>150</sup>

Voltando a Hegel, de acordo com sua interpretação, a Academia seria para Sexto, como já se disse, uma outra filosofia que não se confundiria nem com o puro ceticismo e nem com o dogmatismo. Para Hegel, Sexto não é enfático na sua diferenciação de seu ceticismo com relação ao suposto ceticismo mitigado dos acadêmicos.<sup>151</sup> Daí a situação embaraçosa na qual se encontra o cético pirrônico diante desta filosofia singular que é a filosofia acadêmica. Hegel interpreta o julgamento de Sexto sobre os acadêmicos de tal maneira que ficamos com a impressão de que Sexto titubeia nas suas conclusões sobre os acadêmicos. Sexto não seria, portanto, capaz de modo definitivo de negar a filiação dos acadêmicos ao ceticismo. Ao mesmo tempo em que Sexto quer distinguir céticos de acadêmicos, reconhece ele a existência de pontos de aproximação entre as duas correntes filosóficas. No limite, observa Hegel, seria complicado dar uma decisão definitiva a

<sup>150</sup> Talvez Hegel tenha todas essas questões em mente ao apresentar o problema do relacionamento entre pirrônicos e acadêmicos. O mais interessante, é a atualidade de sua interpretação ao afirmar que tanto pirrônicos quanto acadêmicos são céticos. Basta tomarmos como exemplo o que diz uma interpretação recente dessa questão para ter uma medida da atualidade e da fineza da interpretação de Hegel: "Diferentemente do que pretende o pirronismo, Carnéades não fez asserção dogmática da não-apreensibilidade, pois ele retomou a posição rigorosa de Arcesilau em favor da suspensão de juízo, tendo utilizado sua propalada capacidade dialética para, em nome dessa posição, estender a crítica do dogmatismo ao amplo leque das diversas filosofias. Foi com essa intenção apenas — mostrar que, se há uma sabedoria, ela consiste em suspender o juízo — que, como vimos, já Arcesilau veiculava a não-apreensibilidade, nisso, como chega a reconhecer Sexto Empírico, não diferindo do pirronismo. E nos parece que Carnéades, retomando a "hercúlea tarefa", como diz Cícero, de afastar o assentimento dogmático, segue a mesma via" ( V. BOLZANI, R. *Acadêmicos versus Pirrônicos*, Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 2003, p. 162 ).

<sup>151</sup> Para Hegel, se a Nova Academia afirma que tudo é incerto, isto não quer dizer que, como pretende Sexto, os acadêmicos dogmatizem por fazerem uma afirmação. Segundo Hegel, "essa proposição exprime somente o ceticismo o mais elevado, de modo que essa distinção que faz Sexto torna-se algo completamente vazio." ( HEGEL, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 221; trad. Fauquet p. 60 ) Registre-se também na *História da Filosofia* a reafirmação desse juízo que visa a afastar a distinção de Sexto entre pirrônicos e acadêmicos: "A diferença entre a Academia e o Ceticismo já foi mencionada, — é um tema que foi muito tratado pelos céticos. Um princípio maior do ceticismo é que nós devemos suspender nosso assentimento. A diferença com relação à Nova Academia reside somente na forma da expressão. Não podemos dizer que essa diferença vá muito longe; ela se funda simplesmente sobre a mania dos céticos de retrair-se e de evitar toda espécie de expressão afirmativa ( dogmática ): a fim de que naquilo que dizem do Ceticismo, não possamos lhes mostrar nenhum ser, nenhuma expressão de um ser; é assim que numa proposição, em lugar do *ser* eles põem sempre parecer ( φαίνεσθαι ). [...] A Nova Academia de Carnéades não enuncia nada que ela teria por verdadeiro e pelo que é, ou por qualquer coisa à qual o pensador poderia dar seu consentimento. Os céticos são assim muito próximos da Academia. O puro ceticismo faz à Academia somente uma crítica: ela é ainda impura quando ela diz que um tal consentimento é um mal, mas que a suspensão do assentimento é um bem, porque assim os Acadêmicos dizem: *é*, e não *parece*; é por esse motivo que não se elevem à pureza da *skepsis*. ( HEGEL, *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, La philosophie grecque, tomo 4, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1975, pp. 770-771. )

respeito da questão. Veja-se como exemplo o relacionamento do ceticismo com o platonismo.<sup>152</sup> Na Antigüidade houve uma grande disputa em torno da filiação de Platão ou ao dogmatismo ou ao ceticismo. Mas como os documentos referentes à mesma estão perdidos, não é possível decidir a questão em favor de qualquer dos lados em litígio.

Em essência, toda análise de Hegel a respeito do relacionamento do ceticismo com a Academia visa mostrar o quanto é difícil distinguir o ceticismo da filosofia acadêmica, e isto, mesmo a despeito do empenho de Sexto Empírico em realizar tal distinção. É como se para Hegel, Sexto não pudesse evitar que seu leitor vislumbrasse aquilo que estaria implícito em seu texto: que as diferenças entre o ceticismo e a Academia não são suficientes para impedir, mesmo que a contragosto de Sexto, o reconhecimento de semelhanças nas duas correntes filosóficas. Com efeito, a interpretação hegeliana de Sexto, que insiste na dificuldade de Sexto em assumir a Academia como cética, concorda com a sua tese de que acadêmicos e pirrônicos são céticos.

"Por causa da orientação do ceticismo contra o saber em geral, ele é levado, desde que põe um pensamento contra o outro, e assim combate o "é" do pensamento filosófico, a suprimir o "é" de seu próprio pensamento do mesmo modo, e assim manter a si mesmo na pura negatividade, que por si mesma, é pura subjetividade. Quão repugnantes ( *eckel* ) os céticos são a esse respeito, nós já o vimos no caso da nova Academia, que afirma que tudo é incerto, e que toda proposição aí também se inclui; entretanto, isso não é cético o suficiente para Sexto, e ele distingue a Academia do ceticismo porque eles (os acadêmicos) desse modo põem uma proposição e dogmatizam; mas essa proposição expressa muito bem o ceticismo supremo, de maneira que essa distinção é algo completamente vazio."<sup>153</sup>

Por fim, mesmo sendo insuficiente, observa Hegel, o ceticismo separado da filosofia reconheceu a diferença entre o dogmatismo e a filosofia ( aqui no caso a filosofia acadêmica ), e o grande acordo da mesma com ele, algo que Schulze não foi capaz de enxergar, pois para ele, só existem o dogmatismo e o ceticismo.<sup>154</sup>

<sup>152</sup> Cf. Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 211 (trad. Fauquet, p. 44).

<sup>153</sup> Id., *ibid.*, p. 221 (trad. Fauquet, p.60).

---

<sup>154</sup> Cf. Id., *ibid.*, p. 213 (trad. Fauquet, pp. 47-48).

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE



*Capítulo III - O ceticismo e a filosofia.*

### 3.1. A reflexão filosófica e sua tarefa negativa: caminho para a filosofia.

*Gostava de gostar de gostar  
Um momento... Dá-me de ali um cigarro,  
Do maço em cima da mesa de cabeceira.  
Continua... Dizias  
Que no desenvolvimento da metafísica  
De Kant a Hegel  
Alguma coisa se perdeu.  
Concordo em absoluto.  
Estive realmente a ouvir.  
Nondum amabam et amara amabam ( Santo Agostinho )  
Que coisa curiosa estas associações de idéias!  
Estou fatigado de estar pensando em sentir outra coisa.  
Obrigado. Deixa-me acender. Continua. Hegel....  
Álvaro de Campos.*

Desde que Kant se propôs investigar o porquê da Filosofia não ter até então tomado o caminho seguro de uma ciência, é como se uma espécie de abalo sísmico tivesse afetado a filosofia. Se as filosofias não conseguiram e nem poderiam conseguir alcançar um conhecimento que fosse dotado de universal validade, como, a partir de Kant, será possível tal conhecimento? Não pretendemos entrar aqui num debate em torno da crítica kantiana ao dogmatismo e do modo como ele faz frente ao ceticismo. O que nos interessa é, partindo desse pressuposto que é a filosofia de Kant, ver como Hegel procura tornar possível a filosofia, utilizando-se do ceticismo, sem deixar de, simultaneamente, combater o dogmatismo.

Hegel, no início do escrito da Diferença, mostra que os diversos sistemas filosóficos não puderam atingir o fim a que se propuseram, qual seja, chegar a um conhecimento universal em matéria filosófica, porque no nível do entendimento não é possível chegar ao absoluto. E visto que as filosofias até Kant não passaram de metafísicas de entendimento, de fato não poderiam ir além do que lhes era permitido realizar. É justamente por essa

insuficiência das filosofias, que foi possível ao ceticismo antigo ( o pirrônico ) reiteradamente neutralizar, com a oposição cética, as afirmações dogmáticas das mesmas filosofias. Se Kant ao menos conseguiu descobrir aquilo que possibilitava o conflito entre as filosofias, todavia ele não foi, na visão de Hegel, além disso. Não foi além porque não bastava apenas aniquilar a pretensão ao absoluto dos diversos sistemas dogmáticos — e neste ponto Kant pode ser considerado por Hegel um cético — precisava sim mostrar em quais bases seria possível agora o conhecimento filosófico. Ele não foi capaz de fazer a passagem do finito ao infinito. É por isso que Hegel numa de suas teses de habilitação diz que a filosofia crítica é uma forma imperfeita de ceticismo. Não é nossa intenção entrar aqui numa discussão referente à crítica de Hegel a Kant. Entretanto, quando se pretende compreender qual o relacionamento entre ceticismo e filosofia no pensamento de Hegel, devemos ter consciência de que é a partir da filosofia crítica que a questão merece ser considerada, independentemente dos resultados alcançados pela empresa crítica kantiana.

Quanto ao que nos interessa mais de perto, a saber, que papel e importância Hegel confere ao ceticismo em um sistema filosófico, encontraremos subsídios importantes para a compreensão do nosso assunto, naquelas páginas iniciais da *Diferença*, e isto devido ao fato de Hegel ali tratar da relacionamento que há entre entendimento e razão e do papel exercido pela reflexão como meio para que se possa alcançar o saber filosófico.

\* \* \*

Como foi visto anteriormente<sup>155</sup>, ao comentar ser sua época aquela em que a potência da cisão predomina, que os esforços da vida na busca da superação das oposições fixas são cada vez mais incapazes de alcançar tal objetivo, Hegel conclui que, em semelhante época, a filosofia torna-se uma necessidade. Mas para que a filosofia possa ressurgir, é preciso que as oposições fixadas por um entendimento afastado do absoluto sejam aniquiladas. O entendimento, como manifestação do absoluto, constitui-se num domínio onde predomina o limitado. É próprio dele ser "a força que limita".<sup>156</sup> Toda determinação que produz é fruto de uma atividade reflexiva. A reflexão só produz o

---

<sup>155</sup> Ver, a propósito, o cap. I.

<sup>156</sup> Hegel. *Differenz*, p. 12 (trad. Méry, p.86).

limitado. Isto significa que todo ser que ela produz estará sempre numa relação com um outro: "todo ser, porque ele é posto, é um contraposto, condicionado e condicionante."<sup>157</sup> Impulsionado pelo absoluto — do qual se origina — a constituir uma totalidade, não conseguirá, no entanto, obter um resultado satisfatório. A construção de uma totalidade no plano do entendimento é uma tarefa que nunca se completará: "o entendimento completa suas limitações ( *Beschränkungen* ), que lhe são próprias, mediante o pôr ( *das Setzen* ) das limitações contrapostas ( *entgegengesetzten* ), na qualidade de condições; essas carecem ( *bedürfen* ) do mesmo completamento ( *Vervollständigung* ), e o trabalho ( *Aufgabe* ) do entendimento se estende ao infinito."<sup>158</sup> Todo ser posto pela atividade reflexiva do entendimento não subsiste por si só. A sua limitação torna-o dependente de um outro, que a ele se relaciona<sup>159</sup>. Contudo, o entendimento não quer enxergar essa relação de dependência existente entre os contrapostos. Hegel chama isso de teimosia ( *Eigensinn* ) do entendimento, que "deixa subsistir um ao lado do outro numa contraposição ( *Entgegensetzung* ) não unificada ( *unvereinigt* ) o determinado e o indeterminado, a finitude e a infinitude dada."<sup>160</sup> Dessa maneira, vemos que a determinação é uma tarefa infinita na medida em que frente a uma totalização determinada há o indeterminado, ou seja, há sempre a possibilidade de se ir mais além. O posto limitado, o parcial, que advém da cisão necessária do absoluto "é um fator da vida, que se cultiva ( *sich bildet* ) mediante um eterno contrapor-se".<sup>161</sup> Deixar, entretanto, entregue a si mesma essa dimensão onde predomina a finitude, é deixar prosseguir a esmo seu processo de determinação que jamais chegará a um termo. Todo absoluto que daí derive será sempre parcial e limitado, e desse modo, passível de ser novamente transposto.

<sup>157</sup> Id., *ibid.*, p.17 (trad. Méry, p.91).

<sup>158</sup> Id., *ibid.*, p. 17 (trad. Méry, p. 91).

<sup>159</sup> Num outro texto do *Jornal Crítico*, o artigo do direito natural, comentando o fato da ciência positiva tomar como firme uma determinidade de modo que ela seja absolutamente independente da determinidade oposta, diz Hegel: "En tant qu'ainsi une détermination qui est tenue ferme par l'avis de la science positive est le contraire direct d'elle-même, alors, pour les deux parties dont chacune s'en tient à l'une des déterminités opposées, il est également possible de réfuter l'autre, laquelle possibilité de la réfutation consiste en ceci que, de chaque détermination, il est montré qu'elle n'est absolument pas pensable et [ n'est ] absolument rien sans [ la ] relation à la détermination opposée à elle; mais, du fait qu'elle n'est et qu'elle n'a de signification qu'en relation avec cette dernière, celle-ci, la détermination opposée, peut et doit immédiatement aussi bien être présente et être montrée. Que +A n'a aucun sens sans relation à un – A, on peut le prouver à partir de ceci, qu'avec +A, immédiatement – A est, ce que l'adversaire saisit alors de telle manière que – A serait ici présent plutôt que + A; mais, à son – A, on peut répliquer la même chose ( In: HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*, trad. Bernard Bourgeois, Paris: Vrin, 1990, pp. 88-89 ).

<sup>160</sup> Id., *Differenz*, p. 17 (trad. Méry, p. 91).

Mas por que não é possível ao entendimento construir uma totalidade absoluta? Não há essa possibilidade porque no nível do entendimento lidamos somente com abstrações. Suas proposições são constituídas a partir de uma igualdade que exclui a desigualdade de forma e matéria. Isto ocorre porque uma proposição de entendimento é regida por uma identidade formal. Para o entendimento, em  $A=A$  como princípio de identidade, está contida apenas uma igualdade, e na qual se faz abstração de toda desigualdade.<sup>162</sup>

Entretanto, do ponto de vista da razão, postula-se também "a posição daquilo que foi abstraído na igualdade pura, o pôr do contrapor, da desigualdade."<sup>163</sup> Assim,  $A=A$  não consiste numa igualdade pura. Tal igualdade se sustenta na medida em que o entendimento abstrai da posição do contraposto, da desigualdade.

Segundo Hegel, em  $A=A$ , o primeiro  $A$  é um sujeito e o outro  $A$  é um objeto. O  $A$  que está posto do lado do sujeito não é o mesmo  $A$  que está posto do lado do objeto. Eles são diferentes. E a expressão dessa diferença é  $A$  não é  $= A$ , ou  $A=B$ .<sup>164</sup>

Uma proposição formal não pode ser contraditória em si mesma. No domínio do entendimento se expressa a identidade numa proposição e a cisão na outra. Mas quando entra em cena a razão, a identidade formal é deixada de lado. Em  $A=A$ , o  $A$  posto do lado do sujeito só afirma sua identidade ao se relacionar com seu oposto, o  $A$  posto do lado do objeto, negando-o. Como já foi dito, há uma diferença entre o  $A$  (sujeito) e o  $A$  (objeto).

" $A=A$  contém a diferença de  $A$  como sujeito e de  $A$  como objeto, ao mesmo tempo que sua identidade"<sup>165</sup>

O mesmo se passa em  $A=B$  — e por isso é indiferente pôr  $A=A$  ou  $A=B$ : o  $A$  sujeito é diferente do  $B$  objeto, ao mesmo tempo que há uma identidade aí contida. Como conclusão, podemos dizer que a identidade, no plano da razão, somente é possível com a diferença.

Quando se põe como princípio supremo absoluto de um sistema filosófico uma proposição formal, isto é, uma proposição da qual se faz abstração de seu contraposto, é

<sup>161</sup> Id., *ibid.*, p. 13 (trad. Méry, p. 87).

<sup>162</sup> Cf. Id., *ibid.*, pp. 24-25 (trad. Méry, pp. 98-99).

<sup>163</sup> Id., *ibid.*, pp. 24-25 (trad. Méry, pp. 98-99).

<sup>164</sup> Ver, a propósito, id., *ibid.*, p. 25 (trad. Méry, p. 99).

<sup>165</sup> Id., *ibid.*, pp. 25-26 (trad. Méry, pp. 99-100).

fácil, observa Hegel, provar que ela é condicionada por um contraposto, também não absoluto, de modo que se anule o caráter absoluto da proposição posta como princípio<sup>166</sup>.

Para se ultrapassar esse domínio da finitude, a razão precisa aniquilar as oposições ( *Gegensätze* ) fixas do entendimento. Para que então alcancemos o plano filosófico, é preciso ir além dessa esfera onde predomina o limitado: "A razão somente produz o absoluto, ao libertar a consciência das limitações..." ( DIF, p. 15; trad. Méry, p. 89 ).

A filosofia expressa como necessidade só pode se dar numa forma reflexiva. Esta por sua vez, pode ou não pode apoderar-se ( *zu fassen* ) do absoluto. A rigor, a reflexão e seus produtos são apenas limitações ( *Beschränkungen* ). Assim, o absoluto refletido, por ser posto pela reflexão, será um limitado. Como então é possível que a reflexão seja capaz de apoderar-se do absoluto? A este respeito, e a partir de uma distinção entre a reflexão apartada do absoluto e a reflexão vinculada ao absoluto, Hegel dirá: "A reflexão isolada, como pôr dos contrapostos, seria um suprimir ( *Aufheben* ) do absoluto, ela é a faculdade do ser e da limitação; mas a reflexão como razão tem relação com o absoluto, e ela somente é razão mediante essa relação; a reflexão, nesta medida, aniquila a si mesma e a todo ser e limitado, enquanto se refere ao absoluto; mas ao mesmo tempo, por sua referência ao absoluto tem o limitado uma consistência ( *ein Bestehen* )" ( *Differenz*, pp. 16-17; trad. Méry, p. 90 ).<sup>167</sup>

<sup>166</sup> Id., *ibid.*, p.24 (trad. Méry, p. 98).

<sup>167</sup> Com respeito à distinção hegeliana entre reflexão isolada e reflexão relacionada ao absoluto, é com proveito que podemos nos remeter ao que diz Rainer Schäfer no que concerne ao tema: "Die endliche Reflexion hält an ihren einseitigen Bestimmungen fest, gelangt also gar nicht zur Erkenntnis ihrer Nichtigkeit; sogar ihre Synthesen sind, wenn auch auf komplexeren Niveau, immer noch abstrakt einseitig, denn auch hier gelten noch Hinsichtenunterscheidungen. Daher gilt auch noch bei den endlichen Synthesen der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. In den endlichen Reflexionssynthesen sind die dialektischen Destruktionen der Hinsichtenunterscheidungen noch nicht vollzogen. Die Reflexion dagegen, welche die Nichtigkeit der Hinsichtenunterscheidungen erkennt, geht über die endliche Reflexion hinaus und wird dadurch zum 'Instrument des Philosophierens' " ( In: SCHÄFER, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 45, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2001, p. 41 ). Também não é destituído de interesse a distinção estabelecida por Gérard entre reflexão isolada e reflexão filosófica, a qual insiste, a nosso ver, corretamente no relacionamento, por um lado, entre reflexão isolada e entendimento, e no relacionamento, por outro lado, entre reflexão filosófica e razão: "De manière générale, la réflexion désigne, dans les *Ecrits Critiques*, l'activité propre de l'entendement ou de la subjectivité pensante dans la mesure où, séparée, c'est-à-dire coupée de l'objectivité réelle de l'être, elle n'a affaire qu'à ses seules représentations et, donc, à elle-même. Si Hegel parle ici de réflexion *isolée*, c'est donc, d'une part, pour souligner, de façon quelque peu redondante, son caractère abstrait; mais c'est aussi pour la distinguer de ce qu'il appelle au même endroit "la réflexion en tant que raison" ou "réflexion philosophique". Il ne faut pas se laisser induire en erreur par ces dernières expressions: elles ne signifient nullement que la réflexion *comme telle* est rationnelle ou philosophique. Au contraire, nous verrons que la réflexion n'accède réellement à la philosophie que là où elle

A reflexão isolada se constitui de acordo com o princípio de não-contradição. É segundo este princípio que ela põe seus produtos e lhes dá subsistência. A reflexão, ao mesmo tempo que suprime o absoluto, põe-se como um absoluto: "ela fixa seus produtos como absolutamente opostos ao absoluto, dá para si como lei eterna permanecer entendimento, e não se tornar razão, e mantendo-se na sua obra em oposição ao absoluto nada é, — e como limitada é ao absoluto oposta" ( *Differenz*, p. 18; trad. Méry, p.92 ).<sup>168</sup> Todavia, o subsistir daquilo que por ela é posto, é um condicionado e está fadado a ser contraditado por seu oposto.

Já no caso da reflexão como instrumento do filosofar, sua vinculação à razão não permitirá que o limitado permaneça e seja esse absoluto capenga tal como acontecia na reflexão isolada<sup>169</sup>. A reflexão filosófica aniquila todo ser posto pelo entendimento. A emergência do absoluto depende da aniquilação de todo condicionado. Na medida em que a reflexão se põe sob a lei da razão, ela dá início a esse processo de auto-aniquilação que permitirá que ela se torne razão<sup>170</sup>: "Na medida em que a reflexão se faz objeto de si mesma, sua aniquilação ( *Vernichtung* ) é sua lei suprema, que a razão lhe dá e pela qual ela se torna razão" ( *Differenz*, p. 18; trad. Méry, p. 92 ). A reflexão relacionada ao absoluto é a razão como negação absoluta que aniquila o ser limitado e condicionado posto pelo entendimento. É dessa maneira que será possível ir além da esfera limitada do

---

se suprime en tant que simple réflexion. Elle est alors devenue, dans la terminologie hégélienne, *spéculation*. " ( In: GERARD, G. *Critique et Dialectique*, nota 54, p. 37 ).

<sup>168</sup> É por esse processo de absolutização do limitado que se forma o entendimento. Nesse sentido a observação de Gilbert Gérard: "Là où, par contre, cette dimension différenciante de la pensée s'isole et se pose comme absolue, c'est-à-dire comme le *tout* de la pensée, alors advient ce qu'à proprement parler Hegel nomme l'entendement." [ In: *Critique et dialectique*, ( *l'itinéraire de Hegel à Iena — 1801-1805* ), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, nota 4, p. 66 ].

<sup>169</sup> Segundo Manfred Baum, a reflexão isolada teima na constituição de um absoluto fundado no princípio de não-contradição. No que depender dela, não há chance de se ir além da esfera do limitado posto pelo entendimento: " Würde die Reflexion nicht durch sich selbst, d. h. durch das Festhalten an der Entgegensetzung von solchem, das doch jedes sein Entgegengesetztes aufhebt, zerstört, so wäre das Prinzip ihres Bestehens 'das Gesetz des Widerspruchs' ( ebd. ), wodurch sie als vom Absoluten getrennter Verstand auf sich beharrte." ( In: BAUM, M. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986, p. 94 )

<sup>170</sup> Ver também, a propósito, a análise de Zimmerli: " 'Sichvernichten' der Reflexion heisst also: sich als Erscheinung des Absoluten erkennen. In dieser ihrer Selbsterkenntnis wird die Reflexion von der Verstandes- zur Vernunfttätigkeit, da der sich selbst als Erscheinung des Absoluten erkennende Verstand die Vernunft ist. Das Verstehen des Verstandes als die gerichtete Umkehr der Reflexion hat sich damit zum Vernehmen der Vernunft gewandelt: Die Reflexion wird zur Spekulation." ( In: *Die Frage nach der Philosophie*, Hegel-Studien, Beiheft 12, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974, p. 99 )

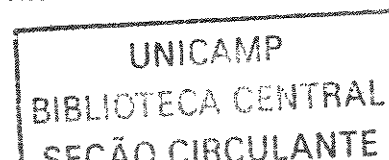
entendimento. Ao mesmo tempo que todo limitado mostra sua nulidade<sup>171</sup>, visto que é um oposto a um outro que o nega, esse limitado adquirirá uma consistência ao ser integrado ao absoluto: "Mas o absoluto, porque é produzido para a consciência mediante o filosofar da reflexão, torna-se deste modo uma totalidade objetiva, um todo de saber ( *Wissen* ), uma organização de conhecimentos; nessa organização cada parte é o todo, pois ele consiste numa relação com o absoluto; como parte, que tem outra fora de si, ele é um limitado e somente é mediante os outros; isolado como limitação ele é deficiente, somente tem sentido e significação mediante sua conexão com o todo." ( *Differenz*; p. 19; trad. Méry, p. 93 ).

Vemos assim que a reflexão filosófica é o meio pelo qual é possível o retorno ao absoluto. Relacionada ao absoluto, a reflexão é esse negar absoluto que suspende ( *aufhebt* ) as oposições produzidas pelo entendimento. Assim, essa reflexão, que por ser relacionada ao absoluto é razão, tem como tarefa "suprimir a oposição absoluta, ela denuncia o caráter abstrato do entendimento ao mostrar que cada uma de suas 'posições' é, em verdade, uma antinomia, quer dizer, desvelando o vínculo que une cada uma delas à tese imediatamente adversa."<sup>172</sup> A pretensão ao absoluto do entendimento não passa de um malogro, afinal, todo o posto pelo entendimento, com sua suposta absolutez, não resiste ao encontro com seu oposto, quando este se apresenta e o contradiz, formando uma antinomia. A reflexão é o lado negativo do saber, ou seja, aquele que, regido pela razão, fará com que todo limitado destrua a si mesmo. Mas para que surja a filosofia não podemos permanecer nessa esfera dominada pela negatividade produtora de antinomias. A permanecermos aqui, não vamos além do aspecto formal da especulação: "Se se reflete apenas sobre o aspecto formal da especulação, e se mantém firmemente a síntese do saber em forma analítica, assim é a antinomia a contradição que a si mesma se suspende ( *der sich selbst aufhebend Widerspruch* ), a suprema expressão formal do saber e da verdade ( *Differenz*, p. 26; trad. Méry, p. 100 ).<sup>173</sup> O reconhecimento da antinomia como expressão formal da verdade significa para Hegel, dar-se conta, por meio da razão, da essência formal da reflexão ( *ibid.*, p. 26; *ibid.*, p. 100 ). É preciso então ir além desse lado negativo. A reflexão só produz o

<sup>171</sup> "Não há por isso nenhuma verdade da reflexão isolada, do pensar puro, a não ser aquela de sua aniquilação." ( *Differenz*, p. 19; trad. Méry, p. 93 )

<sup>172</sup> GÉRARD, G. *op. cit.*, p. 83.

<sup>173</sup> A antinomia presente no lado negativo do saber é sem conteúdo: "Als die 'negativ Seite' des Wissens ist diese Antinomie zunächst noch ohne Inhalt, da sie lediglich das Verschwinden der endlichen Bestimmungen





limitado. Este, por sua vez, depende do princípio de contradição para se manter. Entretanto, no que se refere ao conteúdo expresso em suas proposições "é fácil provar que ele é condicionado por um oposto, e que portanto não é absoluto; prova-se que este oposto à proposição precisa ser posto, assim, aquele conteúdo que a proposição expressa é nada." ( *ibid.*, p.24; *ibid.*, p. 98 ). O "completamento da unilateralidade da obra da reflexão" dar-se-á na intuição ( *Anschauung* ). A intuição, diz Hegel, é o que postula a razão para que a obra da reflexão seja completada ( *ibid.*, p. 29; trad. Méry, p. 103 ). Dá-se com essa síntese dos opostos que se contradizem a possibilidade que possa surgir o lado positivo do saber, qual seja: a intuição: "o racional precisa ser deduzido de acordo com seu conteúdo determinado, isto é, a partir da contradição dos opostos determinados, cuja síntese é o racional; o postulável é a intuição, que preenche e mantém esse lado antinômico." ( *ibid.*, p. 29; *ibid.*, p. 103 ).<sup>174</sup> Segundo Hegel, o saber transcendental constitui-se da unificação de reflexão e intuição.( *ibid.*, p. 27; trad. Méry, p. 102 ).<sup>175</sup> É na intuição que a síntese dos opostos terá sua subsistência ( *ihr Bestehen* ). Em resumo, podemos dizer que, uma vez realizada a tarefa ( negativa ) da reflexão filosófica, torna-se possível a síntese da mesma com intuição absoluta, de modo que possa ocorrer o desdobramento do lado positivo do saber. Neste momento, a filosofia deixará de ser algo a ser buscado, deixará de ser uma necessidade, pois "... a filosofia começa onde termina essa maneira que procede da reflexão; com a identidade da idéia e do ser." ( *ibid.*, p. 29-30; trad., p. 103 ).

### 3.2. O ceticismo autêntico.

Quando Hegel passa a descrever o que ele chama de ceticismo autêntico no artigo sobre o ceticismo, apresenta suas características fundamentais e a espécie de relacionamento que ele estabelece com a filosofia, começamos então, a partir desse momento, a poder vislumbrar a afinidade existente entre o lado negativo do saber tal como

---

zum Ausdruck bringt." ( TREDE, J. H. *Hegels Frühe Logik ( 1801 – 1803/04 )*, Hegel-Studien, vol. 7, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1972, p. 143-144 )

<sup>174</sup> Também a este respeito: "... mas a razão unifica os contraditórios, põe a ambos ao mesmo tempo e os suspende." ( *Differenz*, p. 23; trad. Méry, p. 97 )

<sup>175</sup> "... o saber especulativo deve ser compreendido como identidade da reflexão e da intuição;..." ( *Differenz*, p. 29; trad. Méry, p. 103 )

exposto no *Differenz*, e esse ceticismo que, como veremos, é dotado de grande importância para a filosofia.<sup>176</sup> Mas antes de propormos uma aproximação entre os dois textos, retomemos o artigo sobre o ceticismo no momento em que Hegel descreve o ceticismo autêntico.

\* \* \*

Para combater a má compreensão que Schulze possuía do ceticismo antigo, tornou-se necessário que Hegel, retomando o ceticismo, esclarecesse a natureza do mesmo. Todavia, restituir ao ceticismo antigo a configuração que lhe é própria<sup>177</sup> não é suficiente. É preciso, segundo Hegel, ir além do ceticismo puro e simples. Entretanto, isto não significa que o ceticismo antigo não tenha da parte de Hegel o reconhecimento de sua importância filosófica. Mas apenas que há uma outra forma de ceticismo, isto é, “um ceticismo mais autêntico”<sup>178</sup> e que vai além do ceticismo antigo. É esse ceticismo que é preciso conhecer, pois se continuarmos a nos satisfazer com o que até agora temos em matéria de ceticismo, o conhecimento filosófico não avança e “todas as histórias, narrações e novas edições do ceticismo não levam a lugar nenhum” ( *Verhältnis des Skepticismus*, p. 206; trad. Fauquet, p. 34 ). Com relação a esse ceticismo mais autêntico, trata-se aqui daquele que é unido à filosofia, daquele ceticismo que no mais íntimo é um com toda filosofia verdadeira.<sup>179</sup> Com efeito, há uma filosofia, a verdadeira, que está para além do ceticismo e do dogmatismo. Há uma filosofia “que nem ceticismo nem dogmatismo é, mas os dois ao mesmo tempo”.<sup>180</sup> Mas como seria possível a uma filosofia ser dogmática e cética ao mesmo tempo? Não estaríamos aqui diante de um paradoxo? A julgar pelo começo das *Hipotiposes Pirronianas*, no momento em que Sexto Empírico diferenciava as filosofias, sim.<sup>181</sup>

<sup>176</sup> No que toca à afinidade entre o lado negativo da filosofia no *Differenz* e o ceticismo autêntico apresentado no *Artigo sobre o ceticismo*, os comentadores não deixam de mencioná-la. Mais adiante faremos referência ao que dizem os comentadores a esse respeito.

<sup>177</sup> Hegel bem reconhece que “a essência geral do ceticismo está fielmente conservada nos tropos de Sexto Empírico, de modo que qualquer desenvolvimento do ceticismo nada mais poderia ser do que a repetição do emprego de um mesmo modo universal do mesmo.” In: Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 206 (trad. Fauquet, p. 34).

<sup>178</sup> Id., *ibid.*, p.206 (trad. Fauquet, p. 34).

<sup>179</sup> Id., *ibid.*, p. 206 (trad. Fauquet, p. 34).

<sup>180</sup> Id., *ibid.*, p. 206 (trad. Fauquet, p. 34).

<sup>181</sup> Ver *HP*, I, 1-4.

Como sabemos por Sexto, há aqueles que pensam ter descoberto a verdade, são os chamados dogmáticos. Outros afirmam que a verdade não pode ser apreendida, são os filósofos acadêmicos. Por fim, há aqueles que nem pensam ter descoberto a verdade e nem afirmam que ela não pode ser apreendida, eles apenas continuam investigando. São os filósofos céticos ( *HP*, I, 1-4 ).

Também começaram os céticos a filosofar tentando encontrar um conhecimento que pudesse ser julgado verdadeiro.<sup>182</sup> Entretanto, desta investigação não resultou nada que lhes confirmasse que isto é verdadeiro e aquilo falso, de modo que lhes proporcionasse tranqüilidade o conhecimento adquirido com a decisão sobre o verdadeiro e o falso. A única coisa que conseguiram foi descobrir que para cada argumento havia um argumento contrário se impondo, de maneira que houvesse uma “discordância de igual força” ( *isosthenès diaphonía* ) entre os mesmos.

Vemos assim que a investigação cética teve na sua origem a mesma intenção que teve a filosofia dogmática: descobrir a verdade ou a falsidade de algo. Como não foi possível esta descoberta, continuaram os céticos a investigar, tendo no horizonte, mesmo que remotamente, a possibilidade de um dia não se verem diante de uma “discordância de igual força” entre argumentos. Vemos assim que tanto o cético quanto o dogmático se movem no mesmo terreno, pois se o dogmático é aquele que se decidiu por uma doutrina qualquer, o cético é aquele que não se decidiu, mas que, havendo condições, pretende se decidir por uma doutrina, assim como o fez o dogmático. Poderíamos talvez dizer que a distância que há entre o cético e o dogmático está fundada na precaução e na prudência céticas ante ao aderir precipitado do dogmático a uma verdade. Diante disso, voltamos agora a perguntar: como então conciliar numa mesma filosofia, dogmatismo e ceticismo?

Historicamente, ceticismo e dogmatismo sempre estiveram em lados opostos e o desejo de Hegel é escapar a essa escolha entre um e outro. A solução que permite escapar à escolha entre ceticismo e dogmatismo encontra-se nessa filosofia à qual está atrelado um ceticismo. Todavia, podemos adiantar que não se trata do ceticismo tal como apresentado por Sexto<sup>183</sup>. Quando Diógenes Laércio faz um elenco de autores que podem ser

---

<sup>182</sup> *HP*, I, 25-30.

<sup>183</sup> Mais adiante veremos em que medida o ceticismo pirrônico segundo Sexto Empírico pode se aproximar da filosofia e em que medida ele é pernicioso para a filosofia.

considerados céticos<sup>184</sup>, Hegel conclui, com base no que é dito deles por Diógenes, que todos eles viram que uma filosofia verdadeira tem um lado negativo dirigido contra todo limitado ( *Beschränkte* ).<sup>185</sup> Mas dentre as filosofias referidas por Diógenes e que apresentam um lado negativo-cético, há uma que para Hegel merece destaque: a filosofia de Platão. Hegel encontra em Platão o testemunho de uma filosofia portadora de um ceticismo autêntico: “Qual mais perfeito e para si auto-subsistente documento e sistema do ceticismo autêntico poderíamos encontrar, do que o *Parmênides* na filosofia platônica?”( *Verhältnis des Skepticismus*, p. 207; trad. Fauquet, p. 36 ).

O ceticismo que Hegel crê existir no diálogo platônico intitulado *Parmênides* "abarca e destrói ( *zerstört* ) todo domínio daquele saber mediante conceitos de entendimento."( *ibid.*, p. 207; trad., p. 36 ). Segundo Hegel, "esse ceticismo platônico"<sup>186</sup> não concerne em um duvidar dessas verdades de entendimento (...) mas sim num completo negar de toda verdade de um tal conhecimento"( *ibid.*, p. 207; trad., p. 36 ). Como sabemos<sup>187</sup>, uma verdade de entendimento é limitada. Aquilo que o entendimento põe como verdade somente permanece se fazemos abstração do oposto a essa verdade, que a condiciona, e que, em contradição com ela, reduz a mesma a nada. Assim, vemos que uma verdade de entendimento não é absoluta, pois a posição de sua oposta anula seu caráter de verdade. No âmbito do entendimento, o cético não encontra dificuldade em exercer sua habilidade consistente em opor a cada proposição uma outra de igual força persuasiva. O cético antigo bem sabia que a cada proposição posta como verdadeira poderia ser a ela uma outra contraposta<sup>188</sup>. O cético, na sua investigação a respeito do que se diz dogmaticamente, procurava opor a uma verdade dogmática, uma outra oposta à primeira de modo que

<sup>184</sup> Devemos salientar que dentre estes autores elencados figura o nome de Platão.

<sup>185</sup> E Hegel aproveita a oportunidade para mais uma vez mostrar a vulgaridade e a falta de consistência do ceticismo de Schulze, pois segundo Hegel, esse lado negativo vislumbrado por esses autores numa filosofia verdadeira é "infinitamente mais cético do que o ceticismo de Schulze". Esse lado negativo não tem como certo de modo incontestável nenhum fato de consciência. Ele é dirigido "contra esses conceitos limitados que aparecem naquelas magníficas doutrinas que o Senhor Schulze têm como inacessíveis ao ceticismo racional, e contra esse solo da finitude, sobre o qual esse ceticismo mais recente tem sua essência e sua verdade." ( Cf. *Verhältnis des Skepticismus*, p. 207; trad. Fauquet, p. 36 )

<sup>186</sup> Quando Hegel utiliza a expressão "ceticismo platônico", parece-nos que ele não quer com isso afirmar que Platão seja um cético tal como aquele apresentado por Sexto Empírico nas *Hipotiposes*. Mais plausível é a hipótese de que a expressão signifique que Platão no diálogo *Parmênides* apresente uma forma de ceticismo, o autêntico, mas que isso não quer dizer que Platão seja um cético nos moldes do pirronismo.

<sup>187</sup> Ver o que se disse sobre o entendimento na seção sobre a reflexão no item 3.1.

houvesse uma igualdade de força entre ambas. E diante das duas opções opostas ele não permanecia atordoado sem saber por qual delas se decidir como a verdadeira. Ele não fica em dúvida entre as duas opções. O cético simplesmente termina recusando as duas opções. Esta "decisão" é anunciada pela suspensão de juízo, que por sua vez, traz ao cético a ataraxia. Não há, portanto, sofrimento para o cético em virtude dessa impossibilidade de se decidir à maneira dogmática por uma ou por outra opção. É com base no que acabou de ser dito que talvez possamos compreender porque Hegel, já no artigo do ceticismo, afirme ser o termo dúvida impróprio para o ceticismo ( Ver *ibid.*, pp. 204-205; trad., pp. 31-32 ). De fato, parece-nos que ele tem razão pois o ceticismo não põe, no sentido acima, verdades em dúvida. Com o estabelecimento da equipolência entre as proposições, não há mais o que investigar. O cético não oscila, pois diante da impossibilidade de se decidir entre duas opções de igual força persuasiva, ele é levado à suspensão do juízo.<sup>189</sup> Também no caso do ceticismo relacionado à filosofia não há que se pôr nada em dúvida. Há que se apenas

<sup>188</sup> É importante lembrar que para Hegel o cético somente consegue criar antinomias porque realiza sua investigação no terreno do entendimento. Quando falarmos do ceticismo separado da filosofia este ponto ficará mais claro.

<sup>189</sup> Com relação a esse oscilar daquele que duvida, vejamos o que diz Hegel: "A empresa cética é caracterizada impropriamente como uma doutrina da *dúvida*. Duvidar é incerteza; é um pensamento oposto a algo de válido, — irresolução, indecisão. A dúvida comporta facilmente um dilaceramento do coração e do espírito, torna-se ele inquieto; ela é dualidade do homem nele mesmo, ela é fonte de infelicidade. A situação daquele que duvida foi um tema maior de nossa poesia. Isto supõe um interesse profundo pelo conteúdo, e o desejo do espírito de que esse conteúdo seja ou não seja consolidado nele: é um ou outro. A dúvida é tibia, por não chegar a nada; revela, parece, o pensador sutil e penetrante, mas ela é vaidade, chicana. Em nossos dias o ceticismo entrou na vida, — essa negatividade universal. O ceticismo antigo não duvida, ele está certo da não-verdade; ele não se contenta em vagar de cá para lá como um fogo-fátuo com pensamentos que permitem a possibilidade de que isto ou aquilo poderia entretanto permanecer verdadeiro, ele demonstra com certeza a não-verdade. Em outros termos, sua dúvida é para ele certeza, ele não tem a intenção de chegar à verdade." ( In: *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 4, La philosophie grecque, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1975, p. 763 )

No tocante ao trecho em questão, Paulo Arantes supõe que Hegel tenha em vista um alvo bastante preciso. Assim, apoiado em Peter Szondi, quando este trata do surgimento da ironia romântica na obra de Schlegel, Arantes aposta na possibilidade, de que Hegel se refira a um tipo intelectual, que não possua a mesma firmeza de decisão do cético em negar qualquer verdade de entendimento. ( V. ARANTES, P. E. "Os homens supérfluos". In: *O Ressentimento da Dialética*, São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 112-115). Em síntese, Arantes vincula a gênese da ironia romântica à experiência moderna do caráter fragmentado do mundo, diante da coesão do mundo antigo. Um tema que era assunto de todos à época de Hegel. É preciso notar, diz Arantes, que no caso da ironia romântica havia uma novidade: o reconhecimento de que talvez a demanda de unificação, de busca de coesão, não estivesse destinada a encontrar satisfação. Enquanto isso, resta o expediente da ironia, uma forma de fazer frente à adversidade do mundo moderno fragmentado em sistemas parciais.

Contra esse intelectual irresoluto, ziguezagueando como um fogo-fátuo, desacomodado, nos termos de Arantes, com o espetáculo desalentador da infelicidade nacional, Hegel opõe o antídoto anacrônico do ceticismo antigo, que não conhece a "infelicidade da dúvida", pois na sua firmeza de caráter, permanece indiferente a tudo. ( V. ARANTES, *Nihilismusstreit*. In: *op. cit.*, p. 249 )

exercer o princípio do ceticismo — opor a cada argumento ou proposição, a proposição ou o argumento de igual força — e não esperar nada daquelas verdades limitadas de entendimento.

Ainda a respeito do cético não duvidar, nas suas *Preleções sobre a História da Filosofia*, na seção referente ao ceticismo pirrônico, Hegel insistirá nessa impropriedade do uso do termo dúvida para o ceticismo. Assim, o cético não duvida porque ele está certo da não-verdade do que foi submetido a exame.<sup>190</sup> Mas estar certo da não-verdade não significa ter esta certeza como um saber. Esta certeza da não verdade advém da dificuldade em se decidir dogmaticamente, o que leva, por conseqüência, à *epokhé* e à *ataraxia*. Como diz Hegel: "Ele ( o cético ) não se deixa permanecer na indecisão, ao contrário: ele é decisão pura, é perfeitamente acabado; mas o que decidiu não é para ele uma verdade, mas sim a certeza de si mesmo. É o repouso, a firmeza do espírito nele mesmo, — sem nenhum traje de luto" ( Id., *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, p. 763 ). A não-verdade não surge para o cético de uma investigação que conclua objetivamente pela mesma. Apenas que, diante da impossibilidade de se chegar a um saber objetivo, a uma verdade, surge a certeza subjetiva da não-verdade com a suspensão do juízo. A certeza do cético é "o tributo, reduzido ao mínimo possível, pago à necessidade de uma determinação objetiva".<sup>191</sup> A certeza subjetiva do cético é o que lhe permite se conduzir na vida prática. Àquilo que lhe aparece, o cético não erige a um saber, como se fosse uma afirmação objetiva.<sup>192</sup> É por esse motivo que aquilo que decide não tem valor de verdade, isto é, não valor de um saber objetivo no sentido epistemológico.<sup>193</sup>

<sup>190</sup> Cf. *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, tomo 4, La philosophie grecque, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1975, p. 763

<sup>191</sup> Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 204 ( trad. Fauquet, p. 31 ). Neste ponto, é oportuno registrar a análise de Atalla a respeito da distinção entre certeza e saber: "Hegel pone en funcionamiento aquí una distinción conceptual: no hay continuidad entre saber y certeza. Hegel no niega lo que según él Schulze llama 'certeza irrefutable'. Por el contrario, acepta que aún los escépticos están condenados a tener certezas irrefutables acerca de las cosas. Lo que no acepta es queaqui haya algún tipo de saber, ya que hay saber cuando hay una afirmación voluntaria com pretensión de objetividad. Una cosa es, pues, la certeza y outra el saber" (In: "Crítica e interpretação del escepticismo en el...", p. 130 ).

<sup>192</sup> Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 204 ( trad. p. 31 )

<sup>193</sup> O ceticismo, observa Hegel na suas *Preleções sobre a História da Filosofia* e com referência ao capítulo terceiro das Hipotiposes ( V. HP, I, 7 ): "também pode ser chamado de filosofia *pirrônica* ou de *skepsis efética*, de *sképtein*, investigar, examinar. Não se deve traduzir *sképsis* por doutrina da dúvida ou mania de duvidar. O ceticismo não é uma dúvida. A dúvida é precisamente o contrário do repouso, que é o resultado do ceticismo." ( In: *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, tomo 4, p. 775 ). O que Hegel quer mostrar, a nosso ver de modo correto, quando se refere à tradução do termo grego *skepsis* por investigação, é o fato de que o

Com efeito, como momento dentro de um sistema filosófico, o ceticismo “é o lado negativo do conhecimento do absoluto e pressupõe imediatamente a razão como o lado positivo”.<sup>194</sup> Segundo Hegel, todo sistema filosófico autêntico comporta implicitamente esse ceticismo que se encontra de forma explícita no *Parmênides* ( *Verhältniss des Skepticismus*, p. 208; trad., p. 37 ).<sup>195</sup> E agora, diante do exposto com respeito ao ceticismo como momento da filosofia, fica nítida a afinidade daquilo que já era afirmado por Hegel no *Differenz* sobre a reflexão filosófica constituir o lado negativo do saber com a apresentação no *Artigo sobre o ceticismo* de uma forma de ceticismo ( o autêntico ) como o lado negativo do conhecimento do absoluto e tendo a razão como o lado positivo.<sup>196</sup> Tanto num caso como no outro a filosofia, neste seu momento negativo, realiza o que pode ser

---

cético não põe nada simplesmente em dúvida, ele antes, põe sob investigação. É por isso que no mesmo capítulo terceiro das Hipóteses, Sexto chama também a escola cética de zetética.

<sup>194</sup> Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 207 (trad. Fauquet, p. 36).

<sup>195</sup> Talvez não seja inútil atentar para o fato de que não se trata para Hegel de considerar Platão um cético, mas antes, de que toda filosofia verdadeira é portadora de um lado negativo-cético, mas que não pode ser por isso considerada no seu conjunto como uma forma de ceticismo puro e simples. A propósito, comentando a respeito da influência de Platão em Hegel no período de Jena, Vieillard-Baron, ao tratar do relacionamento entre o ceticismo e o platonismo no artigo ora analisado, ressalta o fato de Hegel estar impregnado da leitura de Sexto Empírico e por este motivo fornece aí uma interpretação cética do platonismo: “L'article sur le scepticisme est tout imprégné de la lecture de Sextus: Hegel se rallie absolument à l'interprétation sceptique du platonisme.” [ In: *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979, pp. 133-134 ] Parece-nos perigoso dizer que Hegel faz uma interpretação cética do platonismo. Como acabamos de dizer acima, o ceticismo é importante como lado negativo da Filosofia, o que significa que ele não constitui o todo de um sistema filosófico. Incomoda-nos na leitura de Vieillard-Baron a identificação um tanto direta entre ceticismo pirrônico e platonismo. A questão principal para Hegel não é saber se Platão é um cético ( pirrônico ) ou um dogmático. Quando ele se refere no artigo ao debate havido na Antiguidade em torno do ceticismo ou do dogmatismo de Platão, está Hegel preocupado com o relacionamento interno entre ceticismo e filosofia, e que é preciso estar ciente de que os documentos referentes ao debate estão perdidos, tornando-se assim muito difícil esclarecer a questão. ( Cf. *Verhältnis des Skepticismus*, pp. 211-212; trad. Fauquet, p. 44 )

<sup>196</sup> Convém registrar aqui a opinião de Hartmut Buchner, que de modo explícito, aponta a identidade de propósitos entre o que é dito no *Differenz* e o que é dito no *Artigo sobre o ceticismo* sobre esse momento negativo da filosofia responsável pela aniquilação das verdades produzidas na esfera do entendimento: “Gerade in diesem Flüssigmachen und Vernichten der vom Verstand absolut fixierten Gegensätze und d. h. Endlichkeiten besteht nun für den damaligen Hegel die Aufgabe des 'ächten Skepticismus', der demgemäß zur Wahrheit des Absoluten selbst gehört und der es, wie Hegel im Skeptizismus-Aufsatz betont, eigentlich gar nicht mit dem sogenannten Zweifeln zu tun habe”. ( In: BUCHNER, *Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel*, Hegel-Studien, Beiheft 4, 1969, pp. 52-53/ também em Hegel-Tage Urbino 1965 ) Também Gilbert Gérard faz essa aproximação entre a reflexão filosófica como negação racional do finito — tal como o tema aparece no *Differenz* — que aniquila o limitado posto pelo entendimento, e o ceticismo autêntico — no artigo ora analisado — como negação das verdades de entendimento. Vejamos o seguinte trecho: “La négation rationnelle du fini, telle que nous venons d'en esquisser les contours, est donc un scepticisme ou, plus exactement, elle est le seul scepticisme véritable. Elle consiste, comme nous venons de le voir, dans une production d'antinomies. ( In: *Critique et Dialectique*, p. 74 ) Também é com proveito que se pode ler toda seção 2 da primeira parte desse livro de Gérard e que trata do tema da face negativa da filosofia.

chamado de princípio programático do pirronismo<sup>197</sup>: "opor a todo argumento um argumento de força igual".<sup>198</sup>

A uma proposição de caráter dogmático, o cético contrapõe outra que, em conflito com aquilo que a primeira diz, acaba por neutralizá-la. Há então uma igualdade de força persuasiva entre proposições opostas, que não permite a nenhuma dessas proposições conflitantes prevalecer sobre sua oposta quanto a ser mais convincente.<sup>199</sup> Portanto, nesse momento negativo da filosofia realiza-se essa produção de antinomias, a partir da contraposição entre proposições finitas.

Quando na seção do *Differenz* intitulada "Princípio de uma filosofia na forma de uma proposição fundamental ( *Grundsatzes* ) absoluta" Hegel mostra porque uma filosofia não pode ter como princípio uma proposição "submetida à lei do entendimento", isto é, uma proposição que não possa se contradizer, ele talvez esteja pensando na possibilidade de que, no nível do entendimento, pelo fato de se poder opor a cada proposição aquela outra que a contradiz — tal como ocorre no caso do ceticismo pirrônico, aquele princípio não se sustente mais quando do confronto com a proposição que o contradiz.<sup>200</sup> Hegel chama de esperança vã ( *Wahn* ) querer que algo posto somente para a reflexão possa estar no topo de um sistema como princípio fundamental supremo e absoluto ( *Differenz*, p. 24; trad. Méry, p. 98 ).<sup>201</sup>

<sup>197</sup> A expressão é de Roberto Bolzani. Ver "Acadêmicos versus pirrônicos: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna". In: *Discurso*, 29, 1998.

<sup>198</sup> *HP*, I, 12.

<sup>199</sup> *HP*, I, 10.

<sup>200</sup> "... algo posto pela reflexão, uma proposição, é para si um limitado e condicionado, e carece ( *bedarf* ) de um outro para sua fundamentação e assim ao infinito. Se o Absoluto é expresso numa proposição fundamental ( *Grundsatz* ) válida por e para o pensar, cuja forma e matéria sejam iguais, então — ou é a mera igualdade posta, e a desigualdade da forma e matéria é excluída, e a proposição fundamental condicionada por essa desigualdade; neste caso a proposição fundamental não é absoluta, mas sim deficiente, ela expressa somente um conceito de entendimento, uma abstração; — ou a forma e a matéria estão contidas ao mesmo tempo nela ( a proposição fundamental ) como desigualdade, e a proposição ( *Satz* ) é analítica e sintética simultaneamente, assim a proposição fundamental é uma antinomia, e por isso não é uma proposição, ela põe-se como proposição sob a lei do entendimento, a saber, que ela em si mesma não se contradiz, nem se suspende ( *aufhebe* ), mas sim que ela é algo posto, **entretanto como antinomia ela se suspende** ( grifo nosso )." ( *Differenz*, p. 23-24; trad. Méry, p. 97 )

<sup>201</sup> Com relação à tentativa de se expressar o absoluto por meio de proposições de entendimento, pretensão inviável, e a necessidade do ceticismo como maneira de se ir além das posições fixas do entendimento, é bastante conveniente o comentário de Buchner quando diz: "Die Spekulation des Absoluten, die sich notwendig in Sätzen und d. h. immer schon in Fixierungen aussprechen muss, braucht die Skepsis unabdingbar, um die in ihren Sätzen gesetzten Begriffe und Setzungen in ihrer jeweiligen Einseitigkeit und Fixiertheit wieder aufzuheben dadurch, dass sie sie mit ihren jeweiligen Gegen-Sätzen zusammenstellt und im Absoluten indifferenziert" ( BUCHNER, *op. cit.*, p. 53 ).



\* \* \*

É proveitoso ainda mencionar com referência a esse momento negativo-cético da filosofia um daqueles três fragmentos de manuscritos das preleções de Hegel para o semestre de inverno de 1801/02 na Universidade de Iena.<sup>202</sup> Interessa-nos fundamentalmente o manuscrito intitulado *Logica et Metaphysica*.

Nele, Hegel apresenta a seus alunos qual será o tema principal de suas preleções. Ficamos então sabendo que, assim como outrora acontecia, quando os curso de filosofia começavam com o estudo da lógica e depois da metafísica, seu curso também seguirá essa forma, começando primeiro com a Lógica e depois indo para a Metafísica. E Hegel salienta que seu curso seguirá essa forma não tanto porque no passado ela tinha grande autoridade, mas porque essa forma é útil para os seus propósitos ( *Logica et...*, p. 271; trad. p. 15 ).<sup>203</sup> Trata-se de explorar, segundo Hegel, esse caráter do filosofar, qual seja, o de partir do finito, e na medida em que este é aniquilado ( *vernichtet* ), ir para o infinito ( *zum Unendlichen [zu] gehen* ).<sup>204</sup> Assim como no *Differenz*, publicado poucos meses antes destas preleções, a filosofia aqui é considerada conhecimento do absoluto. E como tal, é também um conhecimento infinito. Mas para que a filosofia possa surgir na sua forma plena como conhecimento do absoluto, é necessário que ela ultrapasse a esfera do entendimento, isto é, a esfera da finitude, que todavia é "matéria do conhecimento racional" ( *Logica et...*, p. 271; trad. p. 15 ). O conhecimento produzido no domínio do entendimento,

<sup>202</sup> Ver HEGEL, G. W. F. *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, "Logica et Metaphysica", ed. por Manfred Baum e Kurt Rainer Meist, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, *Gesammelte Werke*, v. 5, pp. 259-275; tradução francesa por Alexandra Michalewski, *Philosophie*, n° 80, Paris, Les éditions de minuit, 2003, pp. 5-18. ( abreviado *Logica et...* )

<sup>203</sup> Numa nota à tradução brasileira do *Fausto*, Marcos Vinicius Mazzari nos informa que "nos séculos XVI, XVII e XVIII, todo estudo universitário começava com preleções sobre lógica ( e, depois, retórica, metafísica etc.)". E também nos lembra que apesar do estudo da lógica ser bastante rigoroso, freqüentemente ele degenerava em mero formalismo ( V. GOETHE, *Fausto, uma tragédia*, 1ª Parte, tradução Jenny Klabin Segall; Apresentação, comentários e notas, Marcos Vinicius Mazzari, São Paulo, Editora 34, nota 10, p. 187 ). Isso posto, talvez não seja difícil entender a precaução de Hegel ao informar seus alunos de que seu curso assumiria uma forma tradicional, mas que, todavia, somente assumia essa forma por uma questão de necessidade do assunto. Hegel assim, parece concordar com Goethe, que no *Fausto*, por meio de Mefistófeles, caracteriza essa forma de ensino universitário como um "adestramento do espírito" ( *ibid.*, p. 187 ), típico — para usar os termos de Hegel no *Differenz* — de uma época em que "a potência da unificação desaparece da vida dos homens, e que as oposições, tendo perdido seu relacionamento vivo e sua ação recíproca, adquiriram sua independência..." ( *Differenz*, p. 14; trad. Méry, p. 88 ).

<sup>204</sup> Cf. Hegel, *Logica et...*, p. 271 ( trad. Michalewski, p. 15 ).

na medida em que este faz abstração da identidade absoluta, só pode atingir uma identidade formal. O entendimento é secretamente impulsionado pela razão<sup>205</sup> com o objetivo de chegar a uma identidade, no entanto, por se tratar da faculdade do pensar finito, a identidade a que chega é de natureza finita e formal. A filosofia, conhecimento infinito, não é oposta à reflexão, conhecimento finito. A filosofia, a despeito de estar para além da reflexão e do conhecimento finito que ela fornece, não descarta esse conhecimento. Ao contrário, no conhecimento racional, cada termo que, no plano reflexivo, faz abstração de seu contraposto, é relacionado com seu contraposto, de modo que cada um é posto em igualdade com o outro ( *einander gleichgesetzt ist* ). Devido a esse relacionamento dos contrapostos que foram postos pela reflexão, a finitude dos mesmos é aniquilada ( *vernichtet* ) e a contraposição é suspensa ( *aufgehoben* ), pois eles são postos como idênticos ( V. *Logica et...*, p. 271-272; trad. p. 15-16 ). Quando se pretende chegar à filosofia propriamente, ou como diz Hegel, à metafísica, cabe à lógica fazer essa passagem. Portanto, essa passagem do finito para o infinito, do plano reflexivo para o especulativo, se dá por meio da lógica. A rigor, diz Hegel, as formas do pensar especulativo são tomadas na lógica como formas da finitude. A lógica, aqui é referida por Hegel no sentido da lógica tradicional. É por essa razão que, a respeito do que seja essa lógica, ele diz: "como nós temos o costume de dizer, na lógica, abstrai-se de todo conteúdo de pensamento e considera-se somente o elemento subjetivo do pensar" ( *Logica et...*, p. 272; trad. Michalewski, p. 16 ).<sup>206</sup>

Mas a passagem do finito para o infinito é uma tarefa a ser realizada por uma verdadeira lógica. Esta, compor-se-á de três momentos. No primeiro, são apresentadas as formas da finitude, mostrando como elas nascem da razão, e como, despojadas do racional pelo entendimento, somente aparecem na sua finitude. No segundo momento, a lógica

<sup>205</sup> Já no *Differenz* Hegel se referia à origem do entendimento no absoluto (ou na razão), e que por esse motivo o impelia a tentar se constituir num todo absoluto, ou nos termos desta preleção, a constituir uma identidade (absoluta) que unificasse suas formas finitas. Daí, na mesma trilha que o *Differenz*, a referência ao impulso (secreto) da razão no entendimento. [ Cf. *Differenz*, p. 12; trad. p. 86 ]

<sup>206</sup> Hegel aqui parece seguir a Kant, quando este no Prefácio da 2ª edição da *Crítica da Razão Pura* dizia da lógica aristotélica: "O limite da Lógica, porém, acha-se determinado bem precisamente por ser uma ciência que expõe detalhadamente e prova rigorosamente nada mais que as regras formais de todo pensamento ( seja a priori ou empírico, tenha a origem ou o objeto que quiser, encontre em nossa mente obstáculos acidentais ou naturais)". Ou ainda: "A Lógica deve a vantagem de seu sucesso simplesmente à sua limitação, pela qual está autorizada e mesmo obrigada a abstrair de todos os objetos do conhecimento bem como das suas diferenças, de modo a que nela o entendimento tem que lidar apenas consigo mesmo e com sua forma". ( KANT, *Crítica da Razão Pura*, "Prefácio à Segunda edição", São Paulo, Editora Abril, Coleção Os Pensadores, 1980, p. 9 ).

apresenta o esforço do entendimento que, na produção da identidade imita a razão, contudo a identidade que produz é meramente formal. Por fim, em seu terceiro momento, a lógica tem por finalidade suspender ( *aufheben* ) mediante a razão as formas do entendimento e mostrar qual significado e conteúdo têm essas formas finitas do conhecer para a razão, além disso, deve ser observado que por pertencer à lógica, esse conhecimento da razão será somente um conhecer negativo<sup>207</sup>. Cabe notar com respeito a esses três momentos da lógica, que a atividade da mesma realiza-se inteiramente no domínio do entendimento, ou da finitude. Se a razão aqui comparece, somente o faz enquanto negadora das oposições, que se mantêm à custa do não-relacionamento de umas com as outras. Como assinala Hegel, a lógica tem a função de introduzir a filosofia, pois a partir do momento que as oposições unilaterais são suprimidas, e ao mesmo tempo conservadas, só que agora no relacionamento de umas com as outras na identidade absoluta, a lógica, que cumpria apenas uma tarefa negativa, ainda que como razão, sai de cena<sup>208</sup>. Está, portanto, feita a passagem para o lado positivo, isto é, aquele em que a filosofia terá sua forma verdadeira.

\* \* \*

Na mesma época em que, juntamente com Hegel, publicava o *Jornal Crítico de Filosofia*, Schelling, durante o verão de 1802, proferiu na Universidade de Iena uma série de lições, as quais depois foram publicadas ( em 1803 ) sob o título de *Lições sobre o método dos estudos acadêmicos*.<sup>209</sup> Nestas lições, precisamente na de número seis, que tem como tema principal o estudo da filosofia, Schelling é levado a tratar do papel da lógica na filosofia. Nessa referência à lógica, é interessante observar a identificação que ele faz da mesma com a dialética e o ceticismo. De fato, Schelling quer mostrar que, num sentido muito preciso, lógica, dialética e ceticismo se identificam. Como veremos a seguir, as

<sup>207</sup> A propósito desses três momentos da verdadeira lógica ver Hegel, *Logica et...*, p. 272 ( trad. p. 16 ).

<sup>208</sup> A nosso ver, Hartmut Buchner está correto em vislumbrar o ceticismo nessa lógica que aniquila as formas finitas do entendimento e que faz a passagem para o plano filosófico-especulativo, pois como vimos acima, o ceticismo, como momento negativo da filosofia, aniquila as verdades postas pelo entendimento, tornando possível a passagem para o lado positivo da filosofia: "Também aqui, [...], sem que se tratasse o assunto do ceticismo, é seu lugar objetivo indicado: o aniquilar do finito e de sua fixação no passar do absoluto a si mesmo. ( In: BUCHNER, H. *op. cit.*, p. 55 )

<sup>209</sup> Schelling, F. W. J. *Leçons sur la méthode des études académiques*. In: *Philosophies de l'Université ( L'idéalisme allemand et la question de l'Université )*, Paris, Payot, 1979, pp. 43-164.(abreviado: *Leçons sur la méth...*)

considerações de Schelling sobre a lógica na sexta lição aproximam-se por demais daquilo que Hegel dizia a respeito da lógica como aniquiladora das formas finitas produzidas pelo entendimento naquele fragmento de manuscrito de suas Preleções há pouco comentado. Também a aproximação pode ser feita com relação ao ceticismo autêntico apresentado por Hegel no artigo do ceticismo. É oportuno notar que tanto as Preleções de Hegel quanto o artigo do ceticismo são anteriores em poucos meses às lições de Schelling. As Preleções foram proferidas no curso do inverno de 1801-1802 e o artigo do ceticismo foi publicado muito provavelmente até meados de Fevereiro de 1802.<sup>210</sup> Podemos então concluir que os pontos de vista parecidos de Hegel e Schelling sobre o mesmo assunto e na mesma época demonstram a influência que os escritos de um exerciam sobre o outro, de modo que aquilo que um (Hegel) acabara de dizer sobre determinado tema (a lógica no caso) em aulas ou num artigo, fosse retomado pelo outro nos mesmos termos num escrito quase que imediatamente posterior — Schelling nas *Lições*.

\* \* \*

Com efeito, Schelling começa a sexta lição com as seguintes questões: a filosofia pode ser aprendida, pode ser adquirida pelo exercício ou por sua aplicação? Ou seria ela talvez um dom inato a nós outorgado pelo destino? Podemos dizer, sucintamente, que para Schelling a filosofia não só não é um dom inato que possuiríamos sem ser necessário exercício algum, como também não pode ela ser aprendida. Não se aprende filosofia, é possível sim obter por meio do aprendizado o conhecimento de uma de suas formas particulares. O que podemos obter em matéria de filosofia é o desenvolvimento de uma capacidade mediante exercício que nos possa ser ensinado. Essa capacidade é a faculdade

<sup>210</sup> A questão em torno da exata data de publicação do segundo caderno do primeiro tomo do *Jornal Crítico de Filosofia*, e no qual consta o artigo sobre o Ceticismo, é investigada por Hartmut Buchner, que, por aproximação consegue determinar a data de publicação do artigo para o início de 1802, o mais tardar em meados de Fevereiro desse ano. Para tanto, ele se vale de uma carta de Hegel a Mehmel com data de 26 de Março de 1802, na qual há referência a esse caderno do *Jornal*. Também há um anúncio de um jornal da época sobre o caderno com data de 20 de Março de 1802. Além disso, há um registro no diário de Goethe com data de 15 de Março de 1802, que faz referência ao "Ceticismo de Hegel", o que leva a supor que Goethe se refira a uma leitura do artigo sobre o Ceticismo. Por fim, é com base numa carta de Caroline a A.W. Schlegel de 22 de Fevereiro de 1802, na qual ela comenta a respeito do segundo caderno do *Jornal*, que Buchner põe meados de Fevereiro como prazo limite para a publicação do segundo caderno do *Jornal* (V. HARTMUT BUCHNER, "Hegel und das Kritische Journal der Philosophie", p. 124-125. In: *Hegel-Studien*, vol. 3, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1965).

de se apoderar do absoluto, a qual não podemos adquirir. Ou a temos em nós ou não a temos. Se a temos, mesmo que num estágio embrionário, trata-se então de desenvolvê-la mediante exercício. Cabe aqui lembrar o que é dito na terceira lição sobre as primeiras pressuposições dos estudos acadêmicos e que valerá para o que dissermos a respeito dessa capacidade há pouco mencionada. Lá, Schelling assinalava que o estudo implica dois aspectos: o histórico e o formal. O primeiro consiste em simplesmente aprender, isto é, em adquirir os conhecimentos consolidados desta ou daquela ciência. Sem esse momento no qual o estudante apenas absorve aquilo que constitui o conteúdo das ciências, grande é a chance de fracasso quanto à possibilidade de que um dia ele seja "capaz de penetrar no coração da ciência e possa desenvolver sua configuração até à totalidade e nele mesmo elaborá-la".<sup>211</sup> No que toca ao segundo aspecto, que, a propósito, cada ciência o comporta e em comum com a arte, consiste ele na capacidade de se elaborar, do mesmo modo que no caso da arte, determinado material, dando-lhe uma forma específica. A capacidade de dar forma, isto é, de por meio do particular conseguir revelar o absoluto, depende de um exercício, de um treinamento que, como diz Schelling, consiste em "cultivar o instrumento ( *Organ* ) que transmite um conteúdo objetivo".<sup>212</sup> O ponto principal aqui é desenvolver a capacidade de produção, isto é, de compenetração do universal e do particular. Quanto mais uma forma particular for capaz de revelar o universal e o absoluto, maior foi o êxito da capacidade produtora em unir o universal e o particular. Podemos supor na esteira do que Schelling diz que o gênio é essa capacidade de elaboração de formas que revelem o absoluto por meio do particular: "da capacidade de observar todas as coisas, aí compreendido o saber singular, na sua coesão com o que é originário e uno, depende da atitude de se trabalhar com espírito nas ciências especiais e conforme a essa inspiração superior que nós chamamos de gênio científico"<sup>213</sup>. O gênio, portanto, manifesta-se com maior ou menor vigor numa forma particular, de acordo com a capacidade daquele que elabora aquela forma em ter êxito, por exemplo no caso da ciência filosófica, em unir a imagem de sua ciência ao arquétipo da mesma.<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> Schelling, *op. cit.*, p. 68.

<sup>212</sup> Schelling, *op. cit.*, p. 68.

<sup>213</sup> Schelling, *op. cit.*, p. 49.

<sup>214</sup> Cf. Schelling, *op. cit.*, pp. 68-69.

Com relação ao estudo da filosofia, aquilo que dela podemos exercitar "é o aspecto artístico dessa ciência, ou ainda, aquilo que se pode chamar de maneira geral dialética. Sem arte dialética, não há filosofia científica!".<sup>215</sup> Em outras palavras, o surgimento da filosofia depende dessa arte, a dialética, que precisa ser desenvolvida mediante um exercício contínuo. Como arte, a dialética vincula-se a esse aspecto do estudo acima assinalado que é a capacidade de produção, que pode ser maior ou menor, de acordo com, no caso aqui da filosofia, o gênio filosófico. Assim, não podemos aprender filosofia porque isto significaria poder, sem precisar recorrer ao auxílio do aspecto artístico do estudo, ter acesso ao saber originário. Podemos sim, aprender a filosofar, aprender mediante exercício desenvolver nossa faculdade produtora.

Se o desenvolvimento da faculdade de apoderar-se do absoluto mediante o exercício da arte dialética tornará possível a realização da tarefa da filosofia — que segundo Schelling consiste em "perseguir o único verdadeiro conhecimento absoluto, que por sua natureza é um conhecimento próprio ao absoluto, até à totalidade e até a compreensão acabada do todo na unidade"<sup>216</sup> —, isso depende de como o gênio se manifesta em cada caso particular. É justamente este o ponto do qual não se deu conta a filosofia da época de Schelling, ou melhor, a não-filosofia. A filosofia, além de ser obra de um esforço dependente de exercício, precisa levar em conta também a questão do gênio.

Schelling pontua todo seu argumento referente a como deve ser o estudo da filosofia com uma crítica à filosofia de sua época, que parece, segundo sua descrição, articular o trabalho filosófico em total oposição ao que ele propõe. Portanto, do mesmo modo que no *Jornal Crítico de Filosofia*, no qual um dos principais objetivos era fazer a crítica da não-filosofia, que como uma erva daninha não parava de se alastrar no meio filosófico alemão, Schelling aproveita a ocasião para mais uma vez atacar aqueles, que com seu palavrário oco, pretendem se fazer passar por filósofos rigorosos.

A não-filosofia que na época surgiu reprime a faculdade produtora e impede que ela se desenvolva, pois, como uma maneira de ver finita, não expressa o universal ou o absoluto por meio do particular. Quando ela não impede o desenvolvimento da filosofia, ainda assim ela o conduz de maneira desastrosa. Por isso Schelling dirá que, "se uma

---

<sup>215</sup> Schelling, *op. cit.*, p. 91.

<sup>216</sup> Schelling, *op. cit.*, p. 98.

iniciação ao estudo da filosofia pode ser dada, é preciso que a mesma seja de espécie negativa".<sup>217</sup>

O exemplo que Schelling fornece dessa maneira de ver finita que precisa ser breçada, mas que mesmo assim desperta interesse, é o de "uma filosofia grosseiramente dogmática, que procura medir o incondicionado por meio do condicionado e estender o finito ao infinito" ( Schelling, *Leçons sur la méth...*, p. 92 ). Uma filosofia que permanece restrita ao domínio de um entendimento que permanece de modo imediato perto de seus "fatos", que põe a experiência como a principal fonte do conhecimento real. Tudo leva a supor que nessa crítica, Schelling esteja se referindo ao filósofo das certezas imediatas de fatos de consciência: Gottlob Ernst Schulze. O mínimo que Schelling tem a dizer sobre essa filosofia, que não ultrapassa os fatos de consciência para se elevar ao absoluto, é o fato de que é pior estudar uma tal filosofia do que não conhecer absolutamente nenhuma ( Cf. Id., *ibid.*, p. 92 ).

Contra essa maneira de ver finita, que se atém a fatos, observa Schelling, não basta apenas pô-la em dúvida. Uma filosofia, segundo ele, não pode consistir apenas nisso. O momento negativo precisa ser superado. Por isso "é preciso aceder a um saber categórico da nulidade dessa maneira de ver, e esse saber negativo deve se identificar à intuição positiva da absolutidade, se ele pretende se elevar ao ceticismo autêntico" ( Id., *ibid.*, p. 92 ). Este ceticismo (autêntico), que recusa categoricamente a maneira de ver finita, lembra muito o ceticismo autêntico que Hegel crê encontrar no *Parmênides* de Platão e que "não concerne a um duvidar dessas verdades de entendimento (...) mas sim num completo negar de toda verdade de um tal conhecimento" ( Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 207; trad. p. 36 ). O ceticismo autêntico segundo Schelling assim como o de Hegel, também é momento negativo da filosofia, que com sua negação categórica do finito, deve, por fim, se identificar com a intuição positiva do absoluto. Schelling identifica esse ceticismo autêntico ao que ele entende por lógica. Esta, por sua vez, não pode ser confundida com o que até então se compreendia pelo termo lógica, a saber, uma ciência formal, no sentido de que como forma era oposta ao conteúdo ou à matéria do saber. A lógica para Schelling não será aquela que põe as leis do entendimento comum, que afirma, por exemplo, que de dois conceitos contraditoriamente opostos, um apenas diz respeito, a cada vez, a um único assunto ( V.

---

<sup>217</sup> Schelling, *op. cit.*, p. 91.

Schelling, *op. cit.*, p. 93 ). O entendimento segue essa lógica puramente formal pois não consegue conceber as idéias como síntese de opostos, para ele, os termos opostos envolvidos na síntese são contraditórios. Também a lógica transcendental de Kant não se identifica com a concepção de lógica a ser proposta por Schelling. Em resumo, a lógica transcendental, na visão de Schelling, subordinaria a razão pura ao entendimento. Quando Schelling diz que a lógica deve ser uma ciência da forma<sup>218</sup>, podemos pensar aqui naquele aspecto formal do estudo, que a ciência tem em comum com a arte: uma capacidade de elaboração de uma forma particular na qual o absoluto se revele. Se a lógica é formal no sentido há pouco esboçado, pode ela ser considerada uma arte. E é por essa via que Schelling chama a lógica de doutrina artística ( *Kunstlehre* ) da filosofia e a identifica com aquele aspecto artístico da filosofia que é a dialética. A lógica, que também pode ser chamada de dialética, prossegue Schelling, "se ela deve ser uma pura exposição das formas da finitude na sua relação com o absoluto, então ela precisa ser um ceticismo científico" ( *Id.*, *ibid.*, p. 92 ). A possibilidade da presença do absoluto numa forma particular depende desse ceticismo científico ( o autêntico ), que também pode ser chamado de dialética ou de lógica, que unifica os contrapostos finitos, relacionando-os ao absoluto. A dialética é o método que possibilita o relacionamento entre reflexão e especulação, tornando possível o surgimento do momento positivo da filosofia.

A lógica tal como foi caracterizada por Schelling e que também pode ser chamada de dialética ou de ceticismo científico, é semelhante à lógica apresentada por Hegel naquele fragmento de manuscrito de suas Preleções supracitado, que aniquila o caráter finito do posto pelo entendimento ao unir os contrapostos, tornando possível a passagem do plano reflexivo do entendimento para o plano racional-especulativo.

\* \* \*

Contudo, a filosofia não se resume a esse momento negativo-cético. Quem se detém apenas nesse plano é o cético, que após a constatação da antinomia entre proposições, é

---

<sup>218</sup> V. Schelling, *op. cit.*, p. 92.



levado em seguida à suspensão de juízo ( *epokhé* ) sobre qual proposição seria mais convincente do que a outra.<sup>219</sup>

Como foi anteriormente observado, o lado negativo da filosofia pressupõe a razão como o seu lado positivo. E numa perspectiva racional, as proposições que se contrapõem são vistas de outra maneira.

No plano racional, cada proposição unilateral é considerada no seu relacionamento com a proposição que a contradiz. Mas como pode ser possível esse relacionamento entre os opostos? Do ponto de vista do entendimento, tal relacionamento não é possível devido à existência de uma contradição entre as proposições.

Contudo, quando a perspectiva racional toma a frente, as proposições que se contradizem são unificadas de modo que se suspende<sup>220</sup> ( *aufhebt* ) a antinomia. Como diz Hegel: "se o aspecto refletido da mesma ( da proposição racional ) — os conceitos que nela estão contidos — é isolado, e o modo como eles ( os conceitos ) estão ligados é considerado, então precisa mostrar-se, que esses conceitos estão suspensos ( *aufgehoben* ), ou de tal modo unificados, que eles se contradizem, caso contrário não teríamos uma proposição racional, mas sim uma proposição de entendimento".<sup>221</sup> A identidade de entendimento é uma identidade relativa que, quando entra em cena a razão, dá lugar a uma identidade absoluta. Essa identidade absoluta é uma síntese desses contrapostos que formam a antinomia.<sup>222</sup> A síntese desses postos contrapostos, de modo que por esta síntese a antinomia seja suspensa, faz surgir o racional. Os contrapostos continuam lá, entretanto eles estão suspensos ( *aufgehoben* ).

Hegel dá como exemplo dessa união dos contraditórios a proposição de Espinoza que enuncia Deus como a causa ( *Ursache* ) imanente e não como a causa transitiva do mundo. Nesta proposição, Espinoza põe a causa como imanente ao colocá-la como unida

<sup>219</sup> Na mesma trilha Gilbert Gérard salienta que "Essa insistência sobre a relação filosofia/ceticismo segundo a qual, parece, um não vai sem o outro, significa que a filosofia se identifica pura e simplesmente com o ceticismo, que a negação cética e a antinomia formam o lugar por excelência do percurso filosófico? Certas fórmulas de Hegel, que definem a tarefa da filosofia, pondo o acento sobre a necessidade de liberar a consciência das limitações que a regem enquanto entendimento, poderiam por vezes nos fazer pensar assim. Todavia — e este é o ponto essencial —, essa liberação só pode ser levada a termo por uma superação da instância puramente negativa do ceticismo. Este não forma o todo da filosofia, não constitui o acabamento da mesma, mas somente um momento necessário (...)". ( GERARD, G. *op. cit.*, p. 82 )

<sup>220</sup> Suspender aqui com o sentido de suprimir, elevar e conservar.

<sup>221</sup> Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 208 (trad. Fauquet, p. 38).

<sup>222</sup> Ver sobre Hegel, *Differenz*, p.27 (trad. Méry, p. 101).

ao efeito ( *Wirkung* ). Desse modo, ele nega o conceito de causa e efeito, visto que neste caso, a causa é apenas causa na medida em que se opõe ao efeito.<sup>223</sup>

Toda proposição de razão, observa Hegel, na medida em que ela pode se decompor em duas proposições contraditórias, faz entrar em cena com toda força o princípio do ceticismo: "opor a todo argumento o argumento de força igual".

A concepção hegeliana da filosofia reconhece a importância do ceticismo para a filosofia. Entretanto, é necessário ir além de momento negativo no qual são produzidas antinomias. O 'princípio' cético de "opor a cada argumento um argumento de força igual" ( *panti logoi logos isos antikeitai* ), é pertinente apenas no momento negativo da filosofia, pois, ao levar à produção de antinomias não permite que uma proposição finita se determine sem levar em conta a proposição contraposta e a ela relacionada.

### 3.3. Os tropos céticos: entre a razão e o dogmatismo.

*Mas a filosofia*

*Hoje me auxilia*

*A viver indiferente assim*

Noel Rosa, *Filosofia*.

Assim como o ceticismo unido à filosofia, que aniquila toda verdade ( limitada ) produzida pelo entendimento, o ceticismo que não faz parte de uma filosofia, mas que é ele mesmo uma filosofia, também se empenha nessa tarefa de aniquilação do finito.

Quando Hegel analisa os modos de argumentar pelos quais o cético combate o que ele considera ser dogmatismo<sup>224</sup>, procura mostrar a importância dessa atitude cética, mesmo que, no caso específico do ceticismo puro, fique este, segundo Hegel, aquém da filosofia.

Resumidamente, o cético pirrônico se esmera em contrapor a cada tese dogmática, a tese contraposta que a neutraliza, em outras palavras, ele produz uma antinomia. E qual o resultado disso para o cético? A suspensão do juízo e conseqüentemente a ataraxia. Para

<sup>223</sup> Id., *Verhältniss des Skepticismus*, p. 208 (trad. Fauquet, p. 38).

<sup>224</sup> V. Hegel, *ibid.*, pp. 213-221 ( trad. Fauquet pp. 48-60 ).

Hegel, o termo da empresa filosófica não pode consistir nessa constituição de antinomias que levam à suspensão do juízo. O surgimento da filosofia depende de se ir além desse momento negativo.

Vejamos então como — a despeito mesmo do resultado a que chega — o ceticismo, mediante seus tropos, combate o dogmatismo, pondo-se, nesta tarefa, ora de uma perspectiva racional, ora de uma perspectiva de entendimento.

\* \* \*

Preliminarmente, é interessante lembrar que, conforme o relato de Sexto, o cético chega à suspensão do juízo pondo as coisas em oposição: "nós opomos fenômenos a fenômenos, ou objetos do pensamento a objetos do pensamento, ou *alternando*" (Cf. *HP*, I, 31 ). Assim, é por meio dessa constituição de antíteses que os céticos chegam à *epokhé*. Os assim chamados tropos céticos formam o conjunto desses modos de se chegar, mediante a constituição de antíteses, à suspensão de juízo ( *HP*, I, 35 ).

Dos dezessete tropos recolhidos por Sexto Empírico, somente os quinze primeiros são analisados por Hegel. Não leva em conta os dois últimos porque os considera insignificantes. É com base nesses quinze tropos que Hegel fará uma dupla divisão do ceticismo pirrônico. Sabemos por Sexto que os dez primeiros tropos remontam aos céticos mais antigos ( *HP*, I, 36 ). São os chamados tropos de Enesidemo. Já os outros cinco tropos nos foram legados por céticos posteriores ( *HP*, I, 164 ). São os conhecidos como tropos de Agripa. Segundo Hegel, os dez primeiros tropos representam, diferentemente dos tropos de Agripa, uma forma de ceticismo que não se dirige contra a filosofia. Hegel chama essa forma de ceticismo antigo de autêntico. Quanto aos cinco tropos posteriores, dirigem-se eles em parte contra a filosofia ( ou a razão ) e em parte contra o dogmatismo.

O ceticismo que combate o dogmatismo mediante os assim chamados tropos de Enesidemo, é inteiramente de acordo com uma filosofia que consegue se alçar ao plano da razão. Hegel inclusive considera esses tropos superiores aos cinco tropos de Agripa, pois eles não se dirigem contra a filosofia. Eles são "dirigidos contra o dogmatismo da consciência comum ( *gemeine Bewusstsein* ); eles fundam ( *begründen* ) a incerteza sobre as finitudes ( *über die Endlichkeiten* ) com as quais ela [ a consciência comum ] é

inconscientemente ( *bewusstlos* ) emaranhada, e essa indiferença de espírito que torna vacilante tudo que o fenômeno ou o entendimento fornece; nesse vacilar de todo finito, de acordo com os céticos — como a sombra segue o corpo — advém a ataraxia, conquistada mediante a razão.<sup>225</sup>

Com efeito, Hegel percebe nesses dez primeiros tropos<sup>226</sup> um caráter de esboço, uma falta de elaboração conceitual, que confirmaria a não intenção de se atacar por meio deles nenhuma filosofia: "Vê-se que eles foram apanhados ao acaso, e que pressupõem uma reflexão embrionária, ou antes, uma ausência de intenção da reflexão em ter uma doutrina própria, e, uma inabilidade, que não estaria presente caso o ceticismo já tivesse em vista como tarefa o criticar das ciências" ( *Verhältniss des Skepticismus*, p. 215; trad. Fauquet p. 51 ). O conteúdo deles, prossegue Hegel, mostra que eles se dirigem ao dogmatismo do senso-comum. Não se aplicam à razão e ao seu conhecimento, mas sim, ao finito e ao conhecimento deste, o entendimento ( *ibid.*, p. 215; trad. Fauquet p. 51 ). Como já foi visto, o entendimento produz determinações às quais sempre se abstrai de sua contraposta. O entendimento, por operar com determinações finitas, não se dá conta de que aquilo que põe, por ser limitado, está em relação com um outro que o condiciona. O cético, com suas antíteses, põe o contraposto daquilo que foi posto como certo pela consciência comum. Ele mostra que tais certezas são relativas a determinadas condições não universalizáveis. Sexto já atentava para o fato de que o tropo da relação, o oitavo, é o mais geral de todos, e que todos os outros nove podem ser considerados derivações do mesmo ( *HP*, I, 39 ). Com efeito, todos esses dez primeiros tropos pretendem mostrar a relatividade que existe nas coisas: que algo acontece de uma determinada maneira porque depende de determinadas condições particulares, que não podemos dizer de modo absoluto que algo será sempre daquela maneira, que algo acontece de uma maneira devido a certas condições, mas que poderia acontecer de outra caso mudem as condições. Numa palavra, tudo é relativo, tudo depende de uma certa relação.

<sup>225</sup> Id., *ibid.*, p. 214 (trad. Fauquet, p. 50).

<sup>226</sup> Os tropos são os seguintes: "o primeiro, baseado na variedade dos animais; o segundo, nas diferenças entre os seres humanos; o terceiro, nas diferentes estruturas dos órgãos dos sentidos; o quarto, nas condições circunstanciais; o quinto, nas posições, intervalos e lugares; o sexto, nas misturas; o sétimo, nas quantidades e nas qualidades das coisas; o oitavo, na relatividade; o nono, na frequência ou raridade dos acontecimentos; o décimo, nas formações, costumes e leis, nas crenças míticas e nas convicções dogmáticas" ( *V. HP*, I, 36-37 ).

Hegel no artigo ressalta a importância dessa característica mais geral — a relatividade — desse conjunto de tropos, inclusive citando esse comentário de Sexto acima retomado quanto à generalidade do oitavo tropo. Segundo Hegel, Sexto mostra pelo oitavo tropo, o do relacionamento<sup>227</sup>, que "todo finito é condicionado por um outro, ou que todo finito está em relação com um outro" ( *Verhältniss des Skepticismus*, p. 215; trad. Fauquet p. 51 ). Todo fato, todo finito ( chame-se ele fenômeno ou conceito) que a consciência comum tem como certo, observa Hegel, tem sua certeza contestada com a instauração de uma antinomia, pela qual se mostra a não-verdade do finito, a igualdade de direito que todas as coisas têm de serem válidas ( V. *ibid.*, p. 215; trad. Fauquet p. 52 ). O cético, no exercício de sua habilidade antitética, recorre aos exemplos mais terra a terra para mostrar a relatividade de tudo: que um navio, por exemplo, me apareça a uma certa distância pequeno, e visto a outra distância me apareça grande ( *HP*, I, 118 ). É nessa maneira simples de estabelecer antinomias, de mostrar a relatividade das coisas com um vocabulário menos elaborado, que Hegel se baseia para dizer que os cétricos mais antigos não atacam nenhuma filosofia. O senso-comum é atacado com o uso de seu próprio vocabulário. Para Hegel, essa forma de ceticismo "pode ser visto como o primeiro estágio em direção à filosofia; pois o começo da filosofia precisa ser a elevação acima da verdade que a consciência comum fornece, e o pressentimento de uma verdade mais alta" ( *Verhältniss des Skepticismus*, p. 215-216; trad. Fauquet p. 52 ). É como se essa forma de ceticismo "limpasse o terreno" para que, posteriormente, pudesse a filosofia emergir. Ele põe como incerto tudo o que o entendimento nos fornece. Aquele que não toma consciência da relatividade de todo finito, não pode se elevar à liberdade da razão. Hegel chama de liberdade de caráter esse desprendimento do cético, essa indiferença face a tudo e que o leva à ataraxia. Este o lado positivo do ceticismo para Hegel: essa força de caráter que faz com que o cético não se prenda a nada de finito.<sup>228</sup> Na visão de Hegel esse ceticismo não pode ser estranho a nenhuma filosofia ( *ibid.*, p. 216; trad. Fauquet p. 53-54 ), afinal toda filosofia digna desse nome deve recusar, assim como no caso desse ceticismo, toda verdade de entendimento se quiser se constituir como filosofia. Toda filosofia verdadeira deve conter em si como seu momento negativo esse ceticismo que, ao reconhecer a não-verdade

<sup>227</sup> Quando no artigo Hegel cita o tropo do relacionamento ( *Verhältniss* ), ele diz que por meio do mesmo tudo está em relação com um outro.

<sup>228</sup> Sobre o caráter do cético ver *Verhältniss des Skepticismus*, p. 214, 216, 217 ( trad. Fauquet p. 50, 53, 54 ).

do finito, permite que se alcance um plano mais elevado, no qual a filosofia surja na sua verdadeira figura.

\* \* \*

Quando Hegel trata dos assim chamados tropos de Agripa, lamenta ele que esses tropos sejam dirigidos também contra a filosofia, pois se atacassem apenas o dogmatismo, estariam, assim como no caso dos dez tropos anteriores, atuando em prol do surgimento do momento positivo da filosofia. É interessante observar nessa sua análise dos tropos de Agripa, o modo como ele, ao contestar a possibilidade desses tropos atacarem a razão, incorpora o ceticismo antigo ( o pirrônico, tal como descrito por Sexto ) à sua filosofia.

Do ponto de vista doutrinário, sabemos por Sexto que o cético não faz diferença entre filosofia e dogmatismo. Qualquer forma de discurso que pretenda ser o portador da verdade é rechaçado pelo cético. Não há para o cético distinção entre filosofia e dogmatismo. A filosofia é uma forma de dogmatismo e por esse motivo pode ser alvo do exame cético.

Fica assim óbvio a necessidade de Hegel em distinguir o dogmatismo da filosofia. Caso não faça essa distinção, ficará difícil sustentar a hipótese de que a filosofia possa existir sem que seja alvo das investidas do cético. Por isso ele combate veementemente a orientação dos cinco tropos posteriores contra a filosofia, mostrando que contra a filosofia são eles inócuos. A distinção que faz entre filosofia e dogmatismo é necessária para a preservação de seu próprio projeto filosófico. Assim, o dogmatismo é um sistema filosófico que não atingiu a perspectiva racional, pois devido ao fato de ter "na contraposição subsistente, elevado ao absoluto um termo condicionado"<sup>229</sup>, continua vulnerável aos ataques do cético. Já no caso da filosofia, o entendimento não prevalece sobre a razão. Ele é aniquilado na sua limitação por meio da produção de antinomias. A razão então suspende ( *aufhebt* ) numa síntese as determinações reflexivas contrapostas, e as nega na sua validade isolada, ao mesmo tempo em que ainda estão aí presentes.

A estratégia de Hegel no artigo para combater o ceticismo que se dirige contra a filosofia consiste em mostrar, em primeiro lugar, como o ataque por ele empreendido

---

<sup>229</sup> Hegel, *Differenz*, p. 31 (trad. Méry, p. 105).

contra o dogmatismo mediante esses cinco tropos pode obter êxito; em segundo lugar, mostrar que, ao atacar a filosofia, ele é inócuo, pois a mesma é capaz de rebater todas as suas investidas.

Mas antes de ver como eles podem ser empregados, ora contra o dogmatismo, ora contra a filosofia, é útil recordar a rápida exposição que Hegel faz dos mesmos<sup>230</sup>: pelo primeiro deles, o da *diversidade*, os céticos a encontram não só nas opiniões comuns e nas doutrinas dos filósofos umas contra as outras, como também no interior delas mesmas, por toda a parte os céticos vêem e introduzem diversidade; pelo segundo tropo, o da *regressão ao infinito*, exige-se de um fundamento um novo fundamento, e deste novamente mais um e assim ao infinito; pelo terceiro, o do *relação*, já existente nos tropos de Enesidemo; pelo quarto, o das *hipóteses*, que os dogmáticos, para não serem levados ao infinito, põem pura e simplesmente algo como primeiro e sem demonstração, o que leva o cético imediatamente por esse motivo a imitá-lo, pondo com o mesmo direito o contrário daquela hipótese ( *Voraussetzungen* ) e sem prova; por fim, pelo quinto tropo, o do *raciocínio circular* ( ou *dialelo* ), a *epokhé* advém em virtude daquilo, que deve servir como prova de um outro, necessitar ( *bedarf* ) para sua própria prova, daquele para o qual servirá de prova.

A partir de agora, é preciso ver porque esses tropos, na visão de Hegel, são por um lado, as armas mais apropriadas contra o dogmatismo das finitudes e, por outro lado, são completamente inutilizáveis contra a filosofia.

Com efeito, os tropos contêm meros conceitos de reflexão, e em virtude disso, quando forem utilizados para atacar ou a filosofia ou o dogmatismo, terão eles efeitos completamente diferentes. Contra o dogmatismo, diz Hegel, eles pertencem à razão, pois colocam o outro termo da necessária antinomia ao lado daquele que foi afirmado pelo dogmatismo. Contra a filosofia, pertencem os tropos à reflexão, a si mesmo se desintegram ( *zerfallen* ) ou são eles próprios dogmáticos ( Cf. *Verhältniss des Skepticismus*, p. 218-219; trad. Fauquet p. 56-57 ).

Como já foi visto, a reflexão é o domínio do limitado. Tudo que ela põe está afetado pelo seu oposto, que a ela se relaciona. Sempre que nesse domínio se põe algo, um outro pode ser contraposto a ele. Diferentemente, no domínio da razão as oposições são aniquiladas, cada contraposto não é mais considerado segundo o ponto de vista de seu ser

<sup>230</sup> Cf. Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 218 ( trad. Fauquet p. 55 e 56 ). Ver também *HP*, I, 164-169.

limitado, mas sim como relacionado com seu outro numa síntese racional. Se os tropos são em si mesmos finitos, então não é efetivamente possível que saiam vitoriosos numa luta contra a filosofia, que, a rigor, desenvolve-se no âmbito da razão. Os tropos, em verdade, pertencem ao que Hegel chama no *Differenzschrift* de razão como negação absoluta ou reflexão relacionada ao Absoluto, o que significa ser a razão o aniquilar do limitado e condicionado posto pelo entendimento. Também podemos relacionar esses tropos céticos ao terceiro momento da lógica — tal como ela aparece na Preleção *Logica et Metaphysica* —, que supera as formas do entendimento na sua unilateralidade. Por só poderem atuar contra o limitado, os tropos serão eficazes contra o dogmatismo, cuja "essência consiste em pôr um finito, um algo afetado por um contraposto, como o absoluto" ( *ibid.*, p. 219; trad. p. 57 ).

O que fazem então esses tropos, que pertencem à razão, ao atacarem o dogmatismo?

Fundamentalmente, eles põem a nu o caráter condicionado, relativo do que é posto pelo dogmatismo como absoluto.

Vejamos então como a razão utiliza os tropos como ferramentas para tal finalidade<sup>231</sup>: pelo tropo da relatividade, a razão mostra que o absoluto posto pelo dogmatismo tem uma relação com aquilo que dele foi excluído e somente por essa e nessa relação com um outro é, e desse modo, não é absoluto; se deve esse outro ter seu fundamento naquele primeiro, assim como este primeiro tem seu fundamento no outro, temos então um raciocínio circular; e assim caímos no quinto tropo, o do dialelo; mas se nenhum raciocínio circular é cometido, senão que esse outro como fundamento do primeiro, dá a si próprio seu fundamento, e isso é feito por uma hipótese ( *Voraussetzung* ) não fundada, então porque ele é um fundar-se ( *ein begründendes ist* ), tem ele um oposto, e esse seu oposto pode com o mesmo direito, como um indemonstrado e não fundado, ser posto como hipótese, porque aqui mais uma vez o fundamentar é reconhecido conforme o tropo das hipóteses; ou esse outro — como fundamento — deve ser fundado num outro, mas esse primeiro outro fundado na infinitude da reflexão, será levado ao infinito de modo finito, e assim é novamente sem fundamento, conforme o tropo do regresso ao infinito; por fim, precisa aquele finito absoluto do dogmatismo ser um universal, no entanto não será

---

<sup>231</sup> Ver, a propósito, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 219 ( trad. Fauquet p. 57 ).



esse o caso, porque ele é um limitado, e deste modo pertence ao tropo da diversidade ( o primeiro ).

Diante do exposto, pudemos observar como esses tropos são úteis no combate ao dogmatismo. Todo absoluto posto pelo dogmatismo não podia se sustentar, pois seu caráter condicionado tornava-o vulnerável à demonstração de sua unilateralidade. O que o cético faz ao atacar o dogmatismo é mostrar essa unilateralidade, que o absoluto posto é apenas um relativo.

Por outro lado, quando são utilizados contra a razão, devido à própria limitação dos mesmos, o resultado alcançado será pífio. Os tropos não podem nada contra razão pois "o racional dos mesmos já se encontra na razão" ( *ibid.*, p. 219; trad. Fauquet p. 58 ).

No que toca ao primeiro tropo, o da diversidade, é o mesmo ineficaz contra a razão pois o racional é sempre e por toda a parte igual a si mesmo, a pura desigualdade só é possível para o entendimento e todo desigual é posto pela razão como uno. O cético não pode combater a razão pelo terceiro tropo tentando mostrar que o racional é somente na relação, que ele está necessariamente em relação com um outro. O racional não pode ser considerado relativo, pois ele é a própria relação ( *Verhältniss* ). Se as coisas que são postas em relação pelo entendimento, como devendo se fundar uma pela outra, podem ser atacadas pelo tropo do raciocínio circular, não poderá ocorrer o mesmo com a razão, pois na relação ( racional ) não se funda um pelo outro. Pelo quarto tropo, o das hipóteses, não é possível atacar o racional, visto que este não possui contrário. O racional inclui em si os finitos, que são um o contrário do outro e foram postos com igual direito como hipóteses não fundadas. Quanto aos dois outros tropos, que contém o conceito de um princípio e de uma consequência, de acordo com o qual um termo é fundado pelo outro, para a razão não há um outro contra um outro em oposição.<sup>232</sup>

Contra a razão nada pode, portanto, o ceticismo. Como vimos, a razão é o próprio relacionar, ou seja, ela não está numa relação com um outro, pois ela é o relacionar daqueles que se encontram numa relação.<sup>233</sup>

<sup>232</sup> Cf. *Id.*, *ibid.*, p. 219-220 ( trad. Fauquet, p. 58 ).

<sup>233</sup> Manfred Baum também ressalta a importância central da razão, que é absoluta, ao ser o próprio relacionar: "Das Vernünftige ist also nicht das Relative, sondern das Absolute, aber so, dass dieses selbst Relation ist, die als absolute Relation zu nichts als sich selbst in Beziehung steht, wie es auf die sich selbst erkennende Vernunft zutrifft". (BAUM, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn, Bouvier, 1986, p. 185 )

Com efeito, o ceticismo só pode produzir antinomias porque ele opera num domínio onde a lógica da identidade formal dá as cartas. O cético não tem noção de que a razão não põe contrapostos. Que a razão não separa a diferença da identidade. Este o motivo pelo qual a razão não pode ser atacada pelo cético. Ela é antinômica por natureza. Quando o cético ataca a filosofia, ele a converte em algo de finito<sup>234</sup> O cético só pode obter êxito contra os sistemas dogmáticos, sujeitos à lógica da determinação completa, ao princípio de contradição. No domínio da razão,

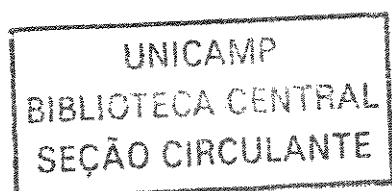
"O assim chamado princípio de contradição está, por conseguinte, tão longe de possuir verdade formal para a razão, que, ao contrário, toda proposição racional, com relação aos conceitos, deve conter uma infração a esse princípio; uma proposição é meramente formal, significa para a razão, que ela é posta somente para si, sem a proposição contraditória a ela contraposta e afirmada; ela é pois falsa. Reconhecer o princípio de contradição como formal significa simultaneamente reconhecê-lo como falso."<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Hegel, *Verhältniss des Skepticismus*, p. 220 (trad. Fauquet, p.58).

<sup>235</sup> Id., *ibid.*, pp. 208-209 (trad. Fauquet, p. 39).

## *CONCLUSÃO*

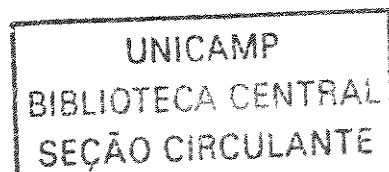


Como vimos, por meio de sua crítica filosófica no *Jornal Crítico de Filosofia* Hegel teve a oportunidade de tratar longamente do ceticismo. Um tema que, se já era bastante discutido em sua época, ainda assim não havia recebido a atenção que merecia. Não é por outro motivo, que no *Jornal* ele se refere às deturpações feitas da filosofia cética em sua época e que em virtude disso o levam a querer reavivar, como ele mesmo diz, a nobreza que é própria ao ceticismo.

A riqueza de sua análise do ceticismo é favorecida por sua própria concepção de crítica filosófica que parte de uma concepção de que a filosofia é essencialmente uma e a mesma nas suas diferentes formas no decurso de sua história, e de que cada uma dessas formas particulares tem interesse para a filosofia, na medida em que expressam o modo como a razão se organizou nesta ou naquela época. Por esse prisma, devemos buscar numa filosofia aquilo que ela possui de interessante, seu valor intrínseco, devemos tentar trazer à tona a idéia da filosofia que lá está presente, mesmo que numa forma subalterna.

No caso do ceticismo, Hegel consegue por meio da crítica, não só restituir ao ceticismo uma feição bastante verossímil, como também enxergar nele uma possibilidade de incorporá-lo à sua filosofia.

O ceticismo antigo, que combate o dogmatismo ao exercer sua habilidade consistente na criação de antinomias, merece todo crédito, pois, diferentemente do ceticismo de um epígono como Schulze, não se atém a nenhuma verdade limitada de entendimento. Entretanto, quando esse ceticismo separado da filosofia combate a razão, ele se torna dogmático. O ponto de vista da razão não é o mesmo que o do entendimento. E como o cético não pode se alçar ao ponto de vista da razão, afinal, ele somente pode operar no nível do entendimento, seu ataque à razão é inócuo. A razão não pode ser contraditada, ela abarca dentro de si os opostos, que nesse domínio, não mais se contradizem, pois é suprimido o caráter limitado dos mesmos e que permite a contradição, ao mesmo tempo que permanecem ali conservados, só que agora num plano superior ao do entendimento. É nessa perspectiva que o princípio de contradição não tem validade no plano racional. Assim, para Hegel, o ataque do cético ao dogmatismo é eficaz, pois, como esse último é um condicionado, que pode ser posto em relação com um outro que o contradiga, com o estabelecimento da equipolência, a verdade do dogmático é aniquilada.



Unido a uma filosofia, e constituindo sua face negativa, o ceticismo atua como um método que permite a passagem do plano do entendimento para o plano da razão. Assim como no caso do ceticismo separado da filosofia, ele é essa dialética que aniquila as determinações finitas do entendimento, ao mesmo tempo que as relaciona ao absoluto. No escrito da Diferença esse momento negativo-cético aparece como a reflexão vinculada à especulação, isto é, que se relaciona ao absoluto. Nas sua preleção intitulada *Logica et Metaphysica*, podemos ver esse ceticismo expresso como o momento lógico da filosofia que, na operação de *Aufhebung* das formas da finitude postas pelo entendimento, introduz o momento positivo-especulativo da filosofia. Hegel vê no *Parmênides* de Platão a expressão desse ceticismo que constitui o aspecto negativo da filosofia, e no qual todas as verdades de entendimento são recusadas em bloco. Ainda que não se refira ao termo, o que ele pretende com o ceticismo como aspecto negativo da filosofia é ressaltar o papel da dialética na sua filosofia. Nesta perspectiva vai chamar na sua *Enciclopédia* o lado negativamente-racional da lógica de dialético.<sup>236</sup>

O cético pode até não se conformar com o uso que faz Hegel da sua *agogé*, entretanto, ele não pode acusá-lo de incompreensão por falta de interesse e atenção ao que propõe o ceticismo.

Certa feita, ao comentar a respeito da recepção do ceticismo pelas filosofias do século XVII e XVIII, Roberto Bolzani disse: "As grandes filosofias dos séculos XVII e XVIII viram nesse ceticismo um êmulo importante, mas o tematizaram o mais das vezes sem indagar a respeito de seu sentido mais profundo. Conhecer esse sentido, levar filosoficamente a sério essa forma de reflexão, é o primeiro passo na direção de uma avaliação mais fundamentada - quer para a ela aderir, quer para melhor criticá-la".<sup>237</sup>

Parece-nos bastante plausível que Hegel não possa ser enquadrado nessa situação acima. Hegel leva bastante a sério o ceticismo antigo. Ele verdadeiramente se interessa pelo seu estudo. E o que mais nos chama a atenção é que, na sua avaliação do ceticismo, nem adere incondicionalmente ao mesmo, nem apenas o critica negativamente. De fato, Hegel avalia positivamente o ceticismo, contudo, essa avaliação é feita com ressalvas, mas que não significam uma desqualificação da proposta cética. Nesse sentido, como observa

<sup>236</sup> HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, I - A Ciência da Lógica*, São Paulo, Loyola, 1995, § 79.

<sup>237</sup> In: BOLZANI, *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*, dissertação de mestrado, FFLCH-USP, p. 135.

Rubens Rodrigues Torres Filho, já Kant possuía uma relação com o ceticismo que nada tinha de defensiva. Sem pretender entrar aqui numa discussão a respeito da leitura kantiana do ceticismo na *Crítica da Razão Pura*, tema para um outro trabalho, o que Torres Filho pretende em síntese dizer, é que o crítico não refuta o cético, mas antes, que ele prolonga o trabalho deste último.<sup>238</sup> Poderíamos ainda acrescentar que, no relacionamento do ceticismo com a filosofia, Hegel pretende ir além de Kant<sup>239</sup>, ao fazer do ceticismo um momento de sua filosofia, e pelo qual se torna possível a passagem do ponto de vista finito do entendimento para o ponto de vista especulativo da razão.

---

<sup>238</sup> Cf. TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 38-40.

<sup>239</sup> Nessa trilha é oportuno lembrar o comentário de Paulo Arantes referente a Kant ter, na antitética da razão pura, elevado o ceticismo, depurando-o, à condição de método natural da filosofia transcendental. Ainda segundo Arantes, o que o ensaio ienense de Hegel faz é dar "um passo a mais nessa direção, com a novidade, de referir claramente a 'orientação cética' à sua índole negativa". (Cf. ARANTES, P. E. *Nihilismusstreit*. In: *Ressentimento da Dialética*, São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 248 e 255)

## BIBLIOGRAFIA

ARANTES, P. E. *RESSENTIMENTO DA DIALÉTICA, Dialética e Experiência Intelectual em Hegel ( Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*, São Paulo, Paz e Terra, 1996.

ATALLA, D. A. "Crítica e Interpretación del Escepticismo en el Artículo de Hegel Relación del Escepticismo com la Filosofia, de 1802". In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 93, junho de 1996.

BAUM, M. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986.

BOLZANI F., R. *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 1992.

————— "Acadêmicos versus Pirrônicos". In: *Discurso*, 29, São Paulo, Discurso Editorial, 1998.

————— *Acadêmicos versus Pirrônicos*. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 2003.

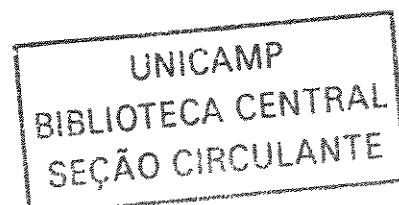
BUCHNER, H. "Hegel und das Kritische Journal der Philosophie" In: *Hegel-Studien* 3, Bonn, Bouvier, 1965.

————— "Zur Bedeutung des Skeptizismus beim Jungen Hegel". In: *Hegel-Studien*, Beiheft 4, Bonn, Bouvier, 1969 ( também em Hegel-Tage, Urbino, 1965 ).

EVA, L. A. *A MONTAIGNE CONTRA A VAIDADE, Um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond*, São Paulo, Humanitas, 2004.

GÉRARD, G. *Critique et Dialectique, l'itinéraire de Hegel à Iena ( 1801-1805 )*, Bruxelas, Publications des Facultes Universitaires Saint-Louis, 1982.

GOETHE, J. W. *FAUSTO, uma tragédia*, primeira parte, trad. de Jenny Klabin Segall, São Paulo, Ed. 34, 2004.



GUEROULT, M. *Histoire de l'Histoire de la Philosophie, en Allemagne de Leibniz a nos jours*, Paris, Aubier, 1979.

HARRIS, H.S. *Le développement de Hegel*, tomo 2, Suíça, L'Age d'Homme, 1988.

HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: *Jenaer Kritische Schriften*. Edição de Hartmut Buchner e Otto Pöggeler. Hamburg, Felix Meiner, 1968, *Gesammelte Werke*, vol. 4.; tradução francesa de Marcel Méry, *Premières Publications*, 2ª ed., Paris, Ophrys-Gap, 1964.; trad. espanhola por Juan A. R. Tous, Madri, Alianza Universidad, 1989.

——— *Einleitung. Ueber das Wesen der Philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*. In: *Jenaer Kritische Schriften*. *Gesammelte Werke*, vol 4.; tradução francesa de Bernard Fauquet, 2ª ed., Paris, Vrin, 1986.; tradução inglesa de H. S. Harris. In: *Between Kant and Hegel*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2000.

——— *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*. In: *Jenaer Kritische Schriften*. *Gesammelte Werke*, vol. 4.; tradução francesa de B. Fauquet, 2ª ed., Paris, Vrin, 1986.; tradução inglesa de H. S. Harris. In: *Between Kant and Hegel*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2000.

——— *Logica et Metaphysica*. In: *Schriften und Entwurf ( 1799-1808 )*, ed. por Manfred Baum e Kurt Rainer Meist, Hamburg, Felix Meiner, 1998, *Gesammelte Werke*, vol. 5.; trad. francesa por Alexandra Michalewski, *Philosophie*, nº 80, Paris, Les éditions de Minuit, 2003.

——— *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction: Système et histoire de la philosophie*, vol. 1, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1990.

——— *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tomo 4, *La philosophie grecque*, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1975.

——— *Correspondance ( 1785-1812 )*, trad. por Jean Carrère, Paris, Gallimard, 1962.



————— *Des manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1990.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, trad. Valerio Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo, Ed. Abril, Coleção Os Pensadores, 1980.

LUKÁCS, G. *Le Jeune Hegel, sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, trad. de Guy Haarscher e Robert Legros, vol. I, Paris, Gallimard, 1981.

MERKER, N. *La origini della logica hegeliana (Hegel a Iena)*, Milão, Feltrinelli, 1960.

PORCHAT PEREIRA, O. "Ainda é preciso ser cético". In: *Discurso*, 32, São Paulo, Discurso Editorial, 2001.

SCHELLING, F. W. J. *Leçons sur la méthode des études académiques*. In: *Philosophies de l'Université, L'idéalisme allemand et la question de l'Université*, Paris, Payot, 1979.

SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*, trad. de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, São Paulo, Iluminuras, 2002.

SCHÄFER, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. In: *Hegel-Studien*, Beiheft 45, Hamburg, Felix Meiner, 2001.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*, vol. I, trad. de R.G. Bury, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

TILLIETTE, X. "Hegel et Schelling a Iéna". In: *L'ABSOLU ET LA PHILOSOPHIE, Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

————— *SCHELLING, une philosophie en devenir*, vol. I, Le Système Vivant, 1794-1821, 2ª ed. revista e aumentada, Paris, Vrin, 1992.

TORRES F., R.R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

TREDE, J. H. "Hegels Frühe Logik ( 1801-1803/04 )". In: *Hegel-Studien* 7, Bonn, Bouvier, 1972.

VIEILLARD-BARON, J. L. *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauschesne, 1979.

ZIMMERLI, W. C. *DIE FRAGE NACH DER PHILOSOPHIE, Interpretation zu Hegels Differenzschrif*. In: *Hegel-Studien*, Beiheft 12, Bonn, Bouvier, 1974.