UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Lucas Nascimento Machado

Hegel e a Relação Entre Ceticismo e Filosofia
Ceticismo e o Problema da Autodeterminação no Idealismo Alemão

São Paulo
2014

Lucas Nascimento Machado

Hegel e a Relação Entre Ceticismo e Filosofia
Ceticismo e o Problema da Autodeterminação no Idealismo Alemão

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle

São Paulo

2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M149h Machado, Lucas
Hegel e a Relação Entre Ceticismo e Filosofia:
Ceticismo e o Problema da Autodeterminação no
Idealismo Alemão / Lucas Machado ; orientador
Vladimir Safatle. - São Paulo, 2014.
324 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Hegel. 2. Ceticismo. 3. Autodeterminação. 4.
Razão. 5. Absoluto. I. Safatle, Vladimir, orient.
II. Título.

Meus mais sinceros e profundos agradecimentos ao CNPq pelo financiamento desta pesquisa, indispensável para que a sua realização fosse possível

MACHADO, L. Hegel e a Relação Entre Ceticismo e Filosofia: Ceticismo e o Problema da Autodeterminação no Idealismo Alemão. 2014. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2014.

Aprovado em:_____

Banca Examinadora

Prof. Dr.:_____

Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof. Dr.:_____

Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof. Dr.:_____

Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Para a minha falecida mãe, Maria da Glória Nascimento, meu pai, Nilson José Machado, minha madrastra, Marisa Ortegoza da Cunha, e minha namorada, Nicolle Gobbo, sem o apoio e o amor dos quais não apenas a minha formação para e por meio deste trabalho, como também a minha formação como pessoa e ser humano, jamais poderiam ser completas.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer especialmente

Ao Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle, pela confiança, pela motivação e por ter me estimulado a seguir os caminhos que eu me sentia inseguro de seguir, sempre dando combustível para que a dissertação pudesse adquirir mais forma e corpo e para que eu pudesse seguir e explorar as minhas motivações mais profundas para este trabalho.

Ao Prof. Dr. Eduardo Brandão, pelo apoio e conversas constantes, pelas aulas e pelo material fornecido, e pelas preciosas e relevantes sugestões fornecidas no exame de qualificação, sem o que com certeza uma importante parte desta dissertação, inclusive em seus momentos e organização, não teria sido possível.

Ao Prof. Dr. Luiz Barrére Martin, pelas conversas, sugestões e pelo fornecimento de referências cruciais para o meu trabalho, e sobretudo pelos seus próprios trabalhos e pelas discussões, críticas e sugestões feitas no exame de qualificação, as quais incontestavelmente contribuíram para enriquecer tremendamente a este trabalho e possibilitar uma consideração mais sólida, coesa e cuidadosa de seu tema. Mas, sobretudo, agradeço pelo prazer de poder discutir sobre o tema com alguém tão interessado nele quanto eu, e que se entusiasma igualmente em sua discussão.

Aos Profs. Drs. Roberto Bolzani Filho, Plínio Junqueira Smith, e Osvaldo Porchat, pelos trabalhos e discussões sobre ceticismo que foram fundamentais para o desenvolvimento da minha compreensão sobre o tema e marcaram inegavelmente a forma com que ele é abordado e compreendido, neste trabalho e por mim.

Ao meu pai e à minha madrasta, Nilson José Machado e Marisa Ortegoza da Cunha, sobre os quais seria mesmo impossível dizer de quantas maneiras e por quantos motivos esse trabalho não teria sido possível. Pelas constantes revisões e sugestões, pelo apoio em todas as partes do processo, pelo estímulo, motivação e solidariedade absolutamente inabaláveis, pelo prazer da companhia e convivência com pessoas cujo valor jamais poderia ser expresso em palavras, nem mesmo em uma dissertação deste tamanho.

À minha falecida mãe, Maria da Glória Nascimento, pelo amor e apoio absolutos e incondicionais que sempre teve por mim, pelos quais eu nunca seria capaz de agradecer o bastante, e por todas as coisas que ela sempre fez por mim, as quais, mais do que qualquer outra coisa seria capaz de fazer, mostraram verdadeiramente o significado de amor incondicional, o qual sempre será uma parte inseparável daquilo que eu sou.

À minha namorada, Nicolle Gobbo, pelo amor, carinho e apoio tão incondicionais e sinceros. Sobretudo, por ser a pessoa que, mais do que qualquer pesquisa seria capaz de fazer, me ensina e me motiva sempre a ser uma pessoa melhor, e faz de mim sempre uma pessoa mais feliz.

À minha família, meus irmãos, tios e tias, primos e primas, sobrinhos e sobrinhas, por todo apoio e carinho que sempre mostraram e sobretudo pelo suporte em alguns dos momentos mais difíceis da minha vida, nos quais a sua presença foi fundamental e fez toda a diferença.

À minha professora de filosofia no ensino médio, Marta Vitória de Alencar, por ter me introduzido à filosofia e sempre ter estimulado e apoiado o meu interesse, sendo, inclusive, a quem devo a publicação de meus primeiros textos sobre filosofia (e, francamente, sobre *qualquer* assunto). Por ser a pessoa que, mais do que abrir a porta da filosofia para mim, me acompanhou de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, de uma distância maior ou menor, a cada momento do meu processo formativo, pelo que sempre serei muito grato pela sua amizade e sua tutela.

Aos meus amigos da filosofia, de graduação e pós, Úrsula Passos, Gabriel Philipson, Daniel Placido, Fernando Sepe, Pedro Franceschini, Israel Villas Bôas, Lucila Lang, Dioclézio Faustino, Sacha Kontic, Lourenço Fernandes-Neto e Silva, Bruno Rosa, Wilson Sparvoli, André Botelho, J-p Caron, Samuel Bellini Leite, Luiz Felipe de O', Thiago Tedesco e Jeferson Santos, por todas as conversas e discussões, às vezes mesmo exaltadas, sobre os mais diversos temas da filosofia e relacionados a ela, que tiveram parte fundamental em moldar a perspectiva e o horizonte que acabei por adotar neste trabalho, possibilitando-me realmente me encontrar nele. Em particular ao Israel Vilas Bôas, pela revisão cuidadosa do trabalho, que mostra a atenção e preocupação de um verdadeiro amigo.

Aos meus amigos de longa data, Marcello Augusto Bruno, Rodolfo Francisco Medeiros, Lucas Ricardo Santos e Arthur Serraino, simplesmente por serem meus grandes amigos e por terem me ajudado sempre, à sua própria maneira, a sobreviver à longa jornada desse mestrado.

Às funcionárias da secretaria do departamento de filosofia da USP, Maria Helena, Luciana Nobrega, Geni Ferreira Lima e Marie Marcia Pedroso, por todo o auxílio, atenção, disposição e paciência para ajudar com as questões burocráticas e formais da dissertação, sem o que eu com certeza não teria conseguido dar conta dessa parte do processo.

Agradeço ainda a Giuseppe Ferraro e ao Prof. Dr. Adriano Aprigliano, os quais, talvez sem saber, foram e continuam sendo muito importantes para a minha formação acadêmica, sobretudo pelo que acrescentam, com seus exemplos, à minha visão da atividade acadêmica, de seu papel e de seu significado.

Agradeço por fim a todos professores, amigos, familiares, enfim, a todas as demais pessoas cujos nomes não apareceram especificamente aqui, mas cuja contribuição não foi menos importante para que esse trabalho e minha formação por meio dele, para a academia e para vida, fosse possível.

Como tem infinitamente mais mérito para a verdadeira filosofia o cético que, de antemão, declara guerra a todo sistema universalmente válido. (...) enquanto acredita na verdade infinita, mas também somente em seu gozo infinito, na verdade progressiva, construída por si mesma, conquistada por si mesma, quem não honraria nele o autêntico filósofo?

- Schelling, Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo

Resumo: Neste trabalho, desenvolvemos uma discussão sobre a relação entre ceticismo e filosofia no idealismo alemão, notadamente em Hegel. Em particular, no interessa o papel que essa relação desempenha no problema da autodeterminação racional, problema que, a nosso ver, é central para o projeto de filosofia moderna adotado pelos autores do idealismo alemão, e de grande importância para a sua compreensão. Pretendemos mostrar como a confrontação dos autores deste período com os céticos, em particular com Hume, Schulze, Maimon e Sexto Empírico, desempenha um papel central na formação de suas concepções sobre a filosofia, sobre tarefa desta e sobre como ela poderia realizar essa tarefa apenas pela incorporação do ceticismo. Mais do que isso, visamos a mostrar como a confrontação com o ceticismo será fundamental para o desdobramento da concepção que os idealistas alemães têm da autodeterminação racional já que seria como resposta ao ceticismo que eles veriam a necessidade de desenvolver mais profundamente essa concepção do que os seus predecessores haviam o feito – o que ajudaria a explicar porque, de um projeto crítico baseado na determinação dos limites do entendimento humano, passamos para filosofias segundo as quais toda filosofia tem que e só pode começar pelo absoluto. Esperamos contribuir para a compreensão desses importantes filósofos do idealismo alemão, bem como para a compreensão do ceticismo, mostrando como essas duas formas de filosofia podem se enriquecer mutuamente por meio do debate em torno do problema da autodeterminação racional.

Palavras-chave: Hegel, Ceticismo, Autodeterminação, Razão, Absoluto

Abstract: In this work, we attempt to discuss the relationship between skepticism and philosophy in German idealism, specially in Hegel. We are particularly interested in the role this relationship plays in the problem of rational self-determination, which, as we see it, lies at the core of the project of modern philosophy adopted by the authors of German idealism, and is of great importance for their comprehension. We aim to show how the confrontation of authors of this period with the skeptics, in particular with Hume, Schulze, Maimon and Sextus Empiricus, has an important role in the constitution of their conceptions of philosophy, its task and how it could accomplish said task. Moreover, we will attempt to show that the confrontation with skepticism is fundamental for the development of the conception of rational self-determination held by the German idealists, since it is as an answer to skepticism that they find it necessary to develop this conception further than it had been done by their predecessors – which would help explain why, from a critical project of determining the limits of human understanding, we go to philosophies to which all philosophies must start with the absolute. We hope to contribute to the comprehension of these important philosophers of German idealism, as well as to the comprehension of skepticism, by showing how these two forms of philosophy can mutually enrich each other through the debate around the rational self-determination problem.

Key-words: Hegel, Skepticism, Self-determination, Reason, Absolute

Índice

Introdução.....	12
Parte I: O fundamento da filosofia	
Ceticismo e filosofia no idealismo alemão.....	26
Introdução.....	27
Capítulo 1: O despertar crítico	
Hume, Kant e a Relação Entre Ceticismo e Filosofia.....	31
Capítulo 2: O Ceticismo Contra-ataca	
Schulze, Maimon e a réplica cética à filosofia crítica.....	70
Capítulo 3: O Novo Fundamento da Filosofia Crítica	
Fichte, Eu Absoluto e Ceticismo.....	117
Capítulo 4: Contra as filosofias da reflexão	
Schelling, Hegel e a Especulação.....	151
Parte II: Hegel e a Relação do Ceticismo com a Filosofia	
Para além da reflexão (e de volta a ela).....	182
Introdução.....	183
Capítulo 5: Para além da reflexão	
A crítica de Hegel ao ceticismo moderno de Schulze.....	184
Capítulo 6: De volta à reflexão	
Saber, dialética e ceticismo na Fenomenologia do Espírito.....	221
Capítulo 7: Negando o ceticismo	
Os diferentes tipos de negação e seu papel na superação do ceticismo.....	282
Considerações Finais: Liberdade, Ceticismo e Idealismo	
Entre a Autodeterminação e a Incerteza.....	296
Bibliografia.....	318

Introdução

Qual é a relação do ceticismo com a filosofia? Poderia ele ser considerado uma filosofia? Ou seria completamente externo a ela? Seria ele não apenas externo, mas também oposto e antagônico à filosofia? Ou, apesar de externo, complementar a ela? Poderia ele, ao contrário, ser inerente à filosofia e indissociável dela? Ou haveria uma linha nítida que separaria a suspensão de juízo cética, bem como o procedimento que desemboca nela, de toda e qualquer conexão com os sistemas filosóficos?

Mesmo que possamos, com alguma facilidade, pensar o ceticismo como uma corrente filosófica, parece impensável que ele possa ser integrado, enquanto tal, a uma filosofia que não se mantenha na suspensão de juízo. Podemos, certamente, pensar em filosofias que se utilizam do ceticismo e se apropriam dele, tal como as meditações cartesianas e a sua dúvida metódica. Porém, dificilmente consideraremos possível que o ceticismo se integre, sem a perda daquilo que lhe é essencial, a qualquer sistema filosófico no qual não se obtenha como resultado a suspensão de juízo. Antes, sentir-nos-íamos tentados a afirmar que tal sistema, justamente por desviar-se da *epokhé*, resultaria no dogmatismo, que tão imediatamente se opõe ao ceticismo e o nega.

Parece-nos, assim, que somos forçados a uma escolha clara e incontornável: ou somos céticos e suspendemos nosso juízo, ou somos dogmáticos, e afirmamos, com veemência, a efetividade do saber que constituímos ou ao qual aderimos. Sendo assim, vemos qualquer pretensão de se possuir um saber como estando em pura oposição à suspensão do juízo cética e aos procedimentos que levam a ela, e não vislumbramos qualquer conexão possível, muito menos *necessária*, entre aquele saber e essa suspensão. Comportar-se ceticamente implicaria a indecisão acerca do saber: quem se porta ceticamente, não pode afirmar – ou negar – que seja possível saber alguma coisa. E afirmar ou negar que possamos saber algo impossibilitaria portar-se ceticamente, já que seria decidir justamente acerca daquilo que o cético considera *indecidível*. Entre a indecisão do ceticismo e a decisão dos sistemas filosóficos passaria uma nítida linha divisória.

Entretanto, é preciso perguntar-se se essa primeira impressão da relação do ceticismo com a filosofia não está, ela mesma, comprometida com pressupostos sobre o saber, sobre a filosofia e sobre o ceticismo – e se não seria possível pensá-los por outros meios que não pelos pressupostos que essa visão carrega consigo. É necessário pensar sobre os limites que essa visão coloca às possibilidades do próprio pensamento, da

própria filosofia e, assim, perguntar-se também sobre o valor que a superação das dicotomias impostas por essa visão pode ter para o pensamento. Não haveria, afinal, algo em que o ceticismo poderia contribuir para as filosofias que não se atém estritamente à sua suspensão de juízo, bem como essas poderiam contribuir para o próprio ceticismo?

Parece-nos que sim. Com efeito, temos bons motivos para acreditar que o ceticismo desempenhou um papel fundamental para o desenvolvimento histórico da filosofia e das questões que a nortearam; afinal, basta lembrar que, desde o tempo da filosofia antiga, a história da filosofia já era concebida como o embate entre dogmatismo e ceticismo¹. Entretanto, mais do que sugerirmos que o ceticismo desempenhou um papel fundamental na filosofia e em seu desenvolvimento por meio da mera oposição aos filósofos tidos dogmáticos, acreditamos que ele também, por muitas vezes influenciou profundamente aos filósofos “não-céticos”, que não se confrontaram sempre com o ceticismo como com um inimigo puramente externo que deve ser completamente rejeitado, mas, pelo contrário, foram profundamente movidos pelas considerações e argumentos céticos, chegando até mesmo a conscientemente incorporar algumas dimensões do ceticismo à sua própria filosofia.

Em relação a esse ponto, talvez um dos maiores exemplos da influência do ceticismo na filosofia esteja no papel desempenhado por ele no nascimento da modernidade e da filosofia moderna. Tal como nos conta Popkin em sua *História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*², o ceticismo pirrônico teria se inserido na cena dos debates filosóficos e religiosos da Renascença por meio das disputas em torno da Reforma Protestante, nas quais o que estava em questão era, precisamente, o problema do “critério da fé” (*the rule of faith*), equivalente ao problema do “critério da verdade” levantado pelos céticos antigos, a saber, o problema do critério segundo o qual poderíamos decidir o que é verdadeiro e o que é falso,³. Nessa disputa, Lutero tinha dado um passo fundamental para que o problema do ceticismo se instaurasse com toda sua força ao questionar o critério da fé do catolicismo – a tradição da Igreja – e lhe opor aquele que julgava ser o critério apropriado para a fé – aquilo em que a consciência é compelida a acreditar com base na leitura das escrituras⁴. Esse questionamento, como não poderia deixar de ser, instaura uma crise fundamental na religião, pois, “uma vez

¹ GABRIEL, 2008, p.12.

² POPKIN, 1979.

³ Cf. idem ibid., p.1

⁴ Cf. idem ibid., p.3.

que um critério fundamental tenha sido desafiado, como se dizer qual das alternativas possíveis deve ser aceita? Com base em que se poderia defender ou refutar as afirmações de Lutero”? (POPKIN, 1979, p.3). Com o acidente histórico da redescoberta das obras céticas sobreviventes e com a subsequente publicação dessas obras, sobretudo aquelas de Sexto Empírico (representativas do ceticismo pirrônico⁵), no momento em que o problema cético do critério da verdade ressurgiu em função da disputa sobre o critério da fé na Reforma, o pensamento de Sexto e os argumentos céticos ganharam grande proeminência⁶, tendo sido usados por todos os lados da disputa instaurada pela Reforma para atacar a posição do adversário e expô-la como insustentável – sendo particularmente notável que ambos os lados da disputa se valiam exatamente dos mesmos argumentos e “tropos” céticos⁷. Desse modo, esses argumentos obtiveram um lugar crucial nos debates religiosos sobre o critério da fé, tornando-se parte das principais questões filosóficas que os nortearam. Entretanto, o debate sobre o critério da verdade em questões religiosas, levantado pela Reforma e radicalizado pelo recurso aos céticos, logo extrapolaria o campo religioso e seria levantado também no que diz respeito ao conhecimento natural, o que levaria à assim chamada *crise pyrrhonienne* do início do século XVII⁸.

Desse modo, vemos que o ceticismo pirrônico teve um lugar de proeminência na crise de todo um modo de vida, de toda uma organização e estrutura social. Afinal, a disputa em torno do critério da verdade religiosa está intimamente ligada à desconfiança de que a sociedade possa se fundamentar nesse tipo de verdade, e o fato de que exatamente os mesmos argumentos céticos pudessem ser usados por todos os lados da disputa abalava seriamente a possibilidade de que qualquer um deles pudesse fornecer uma resposta satisfatória. Sendo assim, não nos parece exagero dizer que a crise do modo de vida “pré-moderno” estava intimamente ligada às dificuldades de esse modo de vida e organização social se legitimar perante as objeções céticas.

Mais do que isso, o ceticismo, por estar tão intimamente ligado à crise da sociedade “pré-moderna”, também é indissociável do surgimento da época que viemos a chamar e caracterizar por modernidade – não por acaso, Sexto Empírico, no final do século XVII, era visto como “o pai da filosofia moderna”⁹. Quanto a essa relação entre

⁵ Idem ibid., p. xv

⁶ Idem ibid., p.19

⁷ Idem ibid., pp. 4-5

⁸ Idem ibid. p. 1

⁹ Idem ibid., p.19

ceticismo e modernidade, basta nos lembrarmos de que Descartes inspirou sua “dúvida metódica” no ceticismo, compreendendo-a como um ceticismo levado ao extremo, único meio pelo qual poderíamos chegar a um fundamento indubitavelmente verdadeiro para o nosso conhecimento, o *cogito* – o mesmo *cogito* que Hegel reconhecerá, posteriormente, como o momento de nascimento da filosofia moderna. Nesse sentido, parece-nos apropriado dizer também que o nascimento da modernidade, enquanto momento histórico em que uma nova organização social se desenvolve sobre novos princípios e fundamentos, é indissociável da necessidade de fornecer uma resposta ao ceticismo, de ser capaz de oferecer um fundamento para a filosofia que resista aos ataques céticos. Essa necessidade de um fundamento filosófico seguro e certo tem uma importância bastante ampla para a modernidade e para seus filósofos: afinal, podemos notar, com base nas disputas da Reforma, que estabelecer um fundamento filosófico seguro para sua própria posição tornou-se indissociável da possibilidade de legitimação de um modo de vida, de uma determinada organização social ou, de modo mais radical, de qualquer modo de vida sustentável – questão com que muitos filósofos modernos ocuparam-se longamente.

Parece-nos, assim, que alguns dos temas centrais (se não os mais centrais) da filosofia moderna e do Iluminismo, por meio dos quais eles buscaram fornecer esse fundamento para o modo de vida moderno - a saber, os temas da autoridade da razão¹⁰ e da autonomia¹¹ (ou da autodeterminação racional) -, são indissociáveis de sua relação com o ceticismo e se põem frente a ele como uma forma de tentar dar conta de suas objeções. De fato, será característico dos filósofos modernos tentar escapar das objeções céticas a que o modo de vida “pré-moderno” estava submetido, fundamentando a vida humana e em sociedade na razão. Para esses filósofos, na medida em que devemos ser capazes de fornecer justificativas para nosso modo de vida social a fim de legitimá-lo, e sendo que é por meio da razão que somos capazes de oferecer justificativas e de fundamentar nossas posições, a razão deve se tornar a autoridade última para se decidir sobre qualquer questão que diga respeito à vida humana em suas dimensões fundamentais.

Todavia, para que se possa atribuir essa autoridade à razão, é necessário que ela mesma não tenha seu fundamento em nada externo a si própria. Afinal, nesse caso, ela se tornaria vítima exatamente das objeções céticas das quais deveria escapar, já que

¹⁰ Cf. BEISER, 1987, p.13

¹¹ Cf. PIPPIN, 1999, p.3

seria tão somente um fundamento relativo, e não absoluto, - o que significa ser fundamentada em outra coisa que não em si própria e, portanto, não oferecer por si própria nenhuma fundamentação segura e definitiva. Se a razão, para ser efetivamente a autoridade última do modo de vida moderno, não deve se fundamentar em nada externo a si mesma, se ela deve ser um fundamento *absoluto*, ela deve, portanto, *fundamentar-se a si própria*. E, para que a razão possa fundamentar nosso modo de vida é necessário que ela seja *autônoma*, *autodeterminante*, *livre*. Não por outro motivo, para alguns dos filósofos mais preeminentes da modernidade, a única forma de organização social legítima é aquela em que não apenas a liberdade é possível, mas também é fundada na liberdade, quer dizer, na *autodeterminação racional* de agentes morais, sociais e políticos. Assim, podemos compreender por que Habermas, em *O discurso filosófico da modernidade*, colocará o problema da autocertificação da modernidade ou de sua autofundamentação enquanto época histórica como um de seus problemas centrais, o qual será primeiramente percebido por Hegel como um problema filosófico e, de fato, como o problema central da filosofia¹². Nesse sentido, e uma vez que a filosofia moderna busca rejeitar qualquer fundamento externo que deva ser aceito dogmaticamente e sem exame, podemos afirmar, com Pippin, que o principal adversário do modernismo é o “dogmatismo”, ou seja, “a confiança [*reliance*] em algo que não seja estabelecido por uma explicação reflexiva da possibilidade de tal confiança contra possíveis objeções por meio de uma justificação racional” (Pippin, 1997, p.7).

Notamos, pela caracterização de Pippin, que o adversário do filósofo moderno é exatamente o mesmo do cético: o dogmático, em qualquer uma de suas formas ou variações. Contudo, se os filósofos modernos se colocam contra o dogmatismo, isso não significa que eles se considerem (pelo menos não sempre) céticos – pois, muito pelo contrário, diferentemente do cético pirrônico, que suspende o juízo com relação a todas as questões filosóficas, esses filósofos pretendem encontrar na razão e em sua *autodeterminação* um fundamento filosófico seguro, por meio do qual seria possível se estabelecer um conhecimento seguro e uma vida em sociedade plenamente fundamentada¹³.

Entretanto, como veremos, isso mesmo que os modernos gostariam de colocar como fundamento seguro e sustentável para a forma de organização social e para o modo de vida moderno será vítima novamente das objeções dos céticos, tanto

¹² HABERMAS, 2002, pp.46-47.

¹³ PIPPIN, 1997, p.2.

tradicionais quanto reformuladas. A própria possibilidade de tal autodeterminação e autofundamentação será questionada: não seria aquilo que é proclamado como autofundamentação mera *autoasseveração*? Não seria preciso, para oferecer justificativas racionais e aceitar a razão como autoridade última ter, antes de tudo, *fé* na razão? *Não seria o modernismo, portanto, apenas uma nova forma de dogmatismo*¹⁴? *Seria mesmo a autodeterminação racional um conceito e uma posição filosófica sustentáveis?*

O filósofo “modernista”, então, vê-se mais uma vez forçado a responder às objeções céticas, a fim de provar que não é dogmático e de legitimar a sua defesa da razão e da liberdade (enquanto autodeterminação racional) como fundamento seguro da vida em sociedade. Contudo – como também buscaremos mostrar parcialmente aqui – essa tentativa de legitimar o projeto filosófico da modernidade foi vista por muitos filósofos como malograda e incapaz de ser bem-sucedida – o que, como afirma Pippin, teve profundas consequências na alta cultura europeia e nos desenvolvimentos da filosofia como um todo¹⁵.

Entretanto, não obstante todas as dificuldades do projeto moderno da filosofia em responder às objeções céticas, acreditamos, assim como Pippin¹⁶, que um momento em particular da filosofia moderna mostrou-se especialmente digno de nota no que diz respeito à radicalidade com que empreenderam e compreenderam o projeto filosófico da modernidade: a filosofia de Kant e do idealismo alemão, notadamente de Hegel. Como já foi observado anteriormente por Amerik e outros¹⁷, os filósofos desse período, muito antes de ignorarem os problemas levantados pelo ceticismo e construírem seus sistemas filosóficos de maneira alheia a eles, enxergavam como um dos principais pré-requisitos de seus sistemas que eles fossem capazes de satisfazer as exigências postas pelo ceticismo para que algo pudesse ser aceito como um fundamento absoluto. Com efeito, há mesmo quem considere que a sistematicidade dos idealistas alemães, tão severamente criticada pelos filósofos anglo-saxões da tradição analítica, seria precisamente o elemento de suas filosofias por meio do qual esses filósofos buscavam satisfazer as exigências do trilema cético agrippiano, a fim de não caírem nem em circularidade, nem em regressão ao infinito, nem em postulação de suas próprias

¹⁴ Cf. Idem, 1999, p. 21.

¹⁵ Cf. idem ibi., pp. 2-3.

¹⁶ Cf. idem ibid., pp. 9-10.

¹⁷ Cf. AMERIK, 2006.

filosofias¹⁸¹⁹. Se é verdade, tal como parece ser para esses autores, que os idealistas alemães foram alguns dos filósofos que levaram mais a sério e foram mais consequentes na sua abordagem do ceticismo, parece-nos que isso está profundamente ligado à afirmação de Pippin de que foram esses filósofos alemães que mais foram consequentes em seu projeto filosófico ao adotarem o ideal de uma “filosofia *radicalmente* autorreflexiva ou ‘autoautorizante’” e, diríamos ainda, *autodeterminante* (Pippin, 1997, p.6).

Tendo isso em vista, parece-nos que há bons motivos para defendermos fazer a relevância do tema proposto por esse trabalho, qual seja, a relação entre ceticismo e filosofia no idealismo alemão e, particularmente, em Hegel. Em primeiro lugar, poderíamos apontar que o estudo da relação entre ceticismo e filosofia, tal como essa questão é explorada pelos autores do período do idealismo alemão, parece oferecer uma chave de leitura e de compreensão desse período que pode contribuir muito para o entendimento dos seus autores e dos sistemas por eles construídos. Aquilo que Guyer diz sobre a relação da filosofia de Kant com o ceticismo de Hume²⁰, a saber, que a compreensão da primeira a partir de sua tentativa de fornecer respostas ao segundo seria uma via interpretativa que contribuiria em muito para a compreensão da filosofia kantiana, acreditamos poder ser estendido para o idealismo alemão em sua relação com o ceticismo de um modo geral. De fato, como veremos, não apenas a tentativa de resposta ao ceticismo humeano teria sido um dos ensejos à elaboração da *Crítica da Razão Pura*, mas mesmo os desenvolvimentos posteriores do pós-kantismo também teriam recebido o seu impulso decisivo a partir das críticas cétricas à filosofia crítica (tanto à original, de Kant, quanto à elaborada posteriormente por Reinhold), notadamente as críticas de Schulze e Maimon, que, segundo Fichte, teriam tido um papel central para a concepção e para o desenvolvimento de seu próprio sistema. Não por outro motivo, a *Resenha do Enesidemo*, resenha que Fichte faz do livro de Schulze criticando a filosofia kantiana e reinholdiana, é considerada por alguns como o texto inaugural do idealismo alemão²¹.

Nesse sentido, também as tentativas dos pós-kantianos posteriores de aperfeiçoar o próprio sistema de Fichte se deveriam em parte significativa ao quanto se

¹⁸ Cf. FRANKS, 2005, Introdução.

¹⁹ Sobre a importância da sistematicidade como estratégia de resposta aos cétricos, especificamente em Kant, cf. FORSTER, 2008, Cap.6.

²⁰ Cf. GUYER, 2008, Introdução.

²¹ Cf. BREAZEALE, 1981.

considerou que esse sistema tivesse sido capaz ou não de dar conta das objeções feitas à filosofia crítica, objeções, vale lembrar, colocadas inicialmente (ou ao menos mais insistentemente) por autores considerados céticos. Desse modo, muito da forma pela qual esses autores conceberam os seus sistemas filosóficos está intimamente ligado à sua compreensão acerca dos céticos e de suas objeções, ao quanto eles creem que os seus antecessores foram capazes de responder a essas objeções de maneira satisfatória, e ao que eles acreditam ser preciso fazer ou que ainda reste fazer para que elas possam ser, de fato e de uma vez por todas, respondidas. Daí porque a visão que esses autores têm do ceticismo e de sua função na filosofia desempenhará muitas vezes um papel importante no desenvolvimento de sua própria concepção de sistema filosófico, notadamente na concepção de Hegel. Por isso, estudar esses autores segundo essa chave parece-nos auxiliar em grande medida a tornar compreensível os seus sistemas, graças à elucidação das exigências as quais eles buscavam satisfazer. O que, inclusive, nos permite compreender que, se, em alguns momentos, os sistemas desses filósofos são construídos em um nível de abstração aparentemente excessivo e árido, isso se deveria ao fato de eles os terem construídos a fim de satisfazer exigências extremamente difíceis, quiçá impossíveis, de serem satisfeitas. A relação entre ceticismo e filosofia no idealismo alemão pode, portanto, se mostrar uma porta de entrada aos autores desse período, que contribuiria muito não apenas para a compreensão dos pontos nevrálgicos de suas filosofias, mas também para compreensão daqueles pontos que parecem ser mais incompreensivelmente complicados – contribuindo, desse modo, para que a discussão feita por esses autores possa ser trazida ao debate contemporâneo e adquira sentido nele, mesmo para aquelas pessoas para as quais pareceria o mais impossível encontrar qualquer sentido na sistematicidade e abstração “obsessivas” desses autores.

Em segundo lugar, como se deixa concluir pela nossa exposição anterior, a compreensão do modernismo (para usar a expressão de Pippin) como um movimento filosófico, bem como de sua viabilidade e destinação, estaria fundamentalmente ligada com as relações que ele traçou com o ceticismo e com a forma pela qual compreendeu essas mesmas relações. Como vimos, afinal, o filósofo moderno tem de combater em duas frentes: de um lado, sendo seu inimigo declarado o dogmatismo - a aceitação injustificada e irrefletida de dogmas e asserções - é aos dogmáticos que ele precisa atacar, mostrando a insustentabilidade de seu dogmatismo. De outro lado, contudo, ele mesmo precisa se defender dos ataques dos céticos, os quais o consideram um dogmático, e mostrar por que a sua própria filosofia, muito antes de depender de

qualquer asserção ou crença injustificada, pode ser plenamente sustentada, demonstrada e justificada racionalmente. Mais do que isso: é preciso mostrar que a autodeterminação da razão, e a liberdade racional entendida como essa autodeterminação, não seriam pura e simplesmente uma mera *crença injustificável*, mesmo que tal crença seja a crença na própria razão. Sendo assim, e na medida em que os filósofos modernos alemães teriam sido os mais radicais e consequentes ao lidar com o problema do ceticismo no interior de um projeto de filosofia moderna, parece-nos que, por meio do estudo da relação entre ceticismo e filosofia no idealismo alemão, poder-se-ia compreender mais precisamente aquilo que está em questão nesse projeto moderno de filosofia, que dilemas ele traz e que consequências se seguiriam dele, sobretudo no que diz respeito às possibilidades e à sustentabilidade de uma autodeterminação racional da filosofia, indissociável da autocertificação da modernidade enquanto modelo de organização da vida humana e de suas formas. Sendo assim, podemos dizer que o estudo aqui proposto poderia contribuir em larga medida para nossa compreensão da modernidade, em seus pressupostos e condições, e da filosofia moderna, em alguns dos seus pontos mais centrais e definidores. Compreensão esta que seria de grande relevância para que possamos pensar, também, os impasses que o nosso tempo herda desse período histórico e dessa filosofia e com os quais tem que se confrontar atualmente.

Por fim, haveria ainda mais um motivo, de escopo mais abrangente, que poderia ser levantado para justificar o estudo desse tema. Isso porque o assunto aqui estudado, para além das questões históricas sobre a compreensão de autores de um determinado período da história da filosofia e sobre a compreensão do modernismo como uma corrente filosófica, toca, por meio da questão da autodeterminação racional, questões filosóficas mais amplas, como por exemplo, a questão sobre a relação entre fé, saber e liberdade. De fato, pretendemos mostrar como, de Kant a Hegel, a confrontação com o ceticismo tem como um dos seus principais cerne a questão sobre o que seria necessário admitir e o que seria necessário justificar para que uma concepção de autodeterminação e autofundamentação racional, ou, em outras palavras, uma *liberdade racional*, determinante tanto no conhecimento quanto na moral²², pudesse ser defendida.

²² As palavras de Maimon, na dedicação de seu *Ensaio sobre a filosofia transcendental*, indicam com bastante clareza essa tendência de seu tempo: “Desde tempos imemoriais, os homens reconheceram o domínio da razão sobre eles, e se colocaram voluntariamente sob o seu cetro. Eles a reconheceram, contudo, como um poder meramente judiciário e não legislativo. A vontade sempre foi o legislador mais elevado; e a razão deveria apenas determinar a conexão entre as coisas em relação à vontade. Nos tempos recentes, os homens obtiveram a compreensão de que a vontade livre pode não ser senão a própria razão,

O que significa, em outras palavras, que, para lidar com o problema da defesa da liberdade racional, é preciso estabelecer se e em que medida a fé e o saber são necessários para e/ou compatíveis com a liberdade, podendo essa última ser estabelecida apenas na medida em que o lugar apropriado é atribuído para aquilo que é da ordem da fé e aquilo que é da ordem do saber, para aquilo que é da ordem do dado, imediata e passivamente recebido, e aquilo que é da ordem do construído, mediata e ativamente produzido.

Como veremos, haverá uma tendência bastante nítida dos autores aqui estudados a seguir em direção de uma eliminação progressiva e cada vez mais radical do âmbito da aceitação passiva de fatos, princípios ou proposições como imediatamente evidentes e indemonstráveis. De fato, uma de suas principais estratégias para responder ao cético – uma estratégia que, veremos, se mostra particularmente eficaz – é a de mostrar que, ao mesmo tempo em que o cético denuncia a insustentabilidade de posições dogmáticas acerca do conhecimento, haja vista que essas posições seriam injustificáveis, ele, contudo, supõe uma passividade diante do conhecimento que é, ela mesma, injustificável. Isso porque os céuticos, para negar que os dogmáticos sejam bem sucedidos em justificar suas proposições, recorrem a uma certa “passividade da razão” em nossos processos cognitivos, passividade a qual impede que o produto desses mesmos processos possa ser defendido como um conhecimento plenamente justificado, uma vez que não é um produto da reflexão e construção racional, o qual ela pudesse explicar segundo seus próprios meios.

Será, no entanto, esse recurso à passividade da razão que será questionado pelos maiores filósofos do idealismo alemão e que será usado por eles para mostrar que o cético, se deve ser consistente até o fim em sua crítica ao dogmatismo, não pode admitir tal passividade. Afinal, admiti-la já implica que o cético aceita passivamente “fatos” que ele não pode justificar, quer sejam esses “fatos” os “fatos da consciência”, quer sejam os “fenômenos” os quais serviam de critério de ação para o cético antigo. E é nessa aceitação que se encontraria o resíduo de dogmatismo do qual o cético ainda não haveria se libertado e do qual, para se libertar, seria necessário mostrar (como ninguém menos do que Kant faria em relação a Hume, por exemplo), que aqueles “fatos” que o cético julgava ter de aceitar passivamente e não poder justificar, porque não seriam produtos da razão, são, pelo contrário, produzidos por essa mesma razão e a tem como

e que, portanto, a razão deve não apenas determinar a conexão entre os meios e o fim, mas também o próprio fim.” (MAIMON, 2010, p.2).

condição de sua possibilidade, não podendo existir senão na medida em que são construídos por ela. E é ao mostrar ao cético que aquele âmbito, em que ele pressupunha haver apenas a passividade da razão, não existe senão por meio da construção racional, que o filósofo visará mostrar também ser possível obter um conhecimento plenamente justificado, já que racionalmente construído em seus fundamentos.

Por outro lado, os céticos não deixaram de responder à sua própria maneira a essas propostas de “autodeterminação” e “autofundamentação” racional. Insistindo sobre em que se fundamentaria essa suposta autofundamentação, apontaram, muitas vezes, que seus interlocutores, ao defenderem essa concepção de autofundamentação, incorreriam em uma petição de princípio, na qual aquilo que deveria ser justificado só pode ser justificado já sob a pressuposição de sua verdade. Ou, ainda, que, para defender essa concepção, seus interlocutores teriam de admitir certas proposições como absolutamente evidentes em si mesmas e injustificáveis, proposições as quais bem se poderia indagar se são realmente autoevidentes, ou ainda, em um caso extremo, se a imposição da aceitação de qualquer proposição como autoevidente não seria, mais uma vez, apenas um dogmatismo injustificável. No que o cético coloca um problema de grande importância para o projeto de filosofia proposto por esses autores: como conceber uma autodeterminação, pela natureza mesma dessa proposta, incorrer em uma petição de princípio, ou ter que admitir um fundamento que absolutamente não pode ser justificado? E como conceber uma autodeterminação racional que seja capaz de satisfazer as exigências de incondicionalidade e universalidade visadas por esses autores, se essa autodeterminação falhar em ser justificada racionalmente?

Se os autores que estudaremos são efetivamente bem sucedidos em sua estratégia de resposta ao ceticismo, e se e em que medida eles conseguem, de fato, satisfazer as suas próprias exigências de eliminar toda passividade incompatível com uma liberdade racional e autodeterminada, será uma questão em aberto e bastante difícil – questão que exploraremos mais profundamente nos últimos capítulos deste trabalho. Pelo dito aqui, de toda forma, podemos perceber que a questão da autodeterminação racional vincula-se a uma série de outras discussões filosóficas fundamentais, tal como a da relação da liberdade com a fé e o saber, a passividade e a atividade. Sendo assim, explorar o embate entre céticos e idealistas alemães no que concerne ao problema da autodeterminação racional parece ser um ponto de partida bastante frutífero para poder lidar com uma série de questões filosóficas fundamentais ao debate filosófico

contemporâneo, inclusive no que diz respeito ao debate atual sobre o ceticismo e o seu significado para a filosofia²³.

Sendo assim, neste trabalho, visamos a dar início a um estudo da relação entre ceticismo e filosofia no idealismo alemão. Para tanto, buscaremos analisar principalmente algumas das leituras que Hegel faz sobre o ceticismo e sobre sua relação com a filosofia. Não podemos, obviamente, justificar essa escolha plenamente neste momento; tudo que gostaríamos de dizer a esta altura é que tendemos a concordar tanto com Pippin, quando afirma que Hegel radicaliza o projeto filosófico de Kant²⁴, como com Forster, quando afirma que Hegel radicaliza sua filosofia a fim de lidar com os problemas epistemológicos levantados pelos céticos²⁵. Em verdade, parece-nos que as duas afirmações estão intimamente conectadas: é necessário que Hegel radicalize o projeto filosófico de Kant para que ele possa dar conta das objeções céticas que tem em mente. Não que, com isso, queiramos dizer que Hegel, ao radicalizar o projeto filosófico de Kant, ofereça a melhor resposta ao ceticismo e, por isso, deva ter a prioridade neste estudo. Tudo que queremos dizer é que essa radicalização, ao levar o projeto filosófico de Kant – que já seria, à sua própria maneira, uma radicalização do projeto filosófico moderno – às últimas consequências, oferece-nos uma visão mais nítida do que está em questão em tal projeto filosófico moderno (não por acaso, tal como observa Habermas, “Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade” (Habermas, 2002, p.8)) e em sua proposta de uma autodeterminação racional, que consequências essa proposta pode ter e até que ponto pode ser sustentada, principalmente em relação aos problemas de petição de princípio e de postulação mencionados anteriormente.

Antes, entretanto, de partirmos para essa análise, buscaremos expor alguns momentos da relação entre idealismo alemão e ceticismo, visando a esclarecer alguns dos pontos centrais da leitura que Hegel faz sobre a relação existente entre ceticismo e filosofia e como eles estão ligados ao debate já existente sobre o tema. Isso porque, de acordo com a nossa leitura, um dos aspectos distintivos do relacionamento dos filósofos alemães modernos com o ceticismo é o de que, mais do que buscarem refutá-lo, eles buscam *incorporar* o ceticismo à sua própria filosofia (muitas vezes, como o primeiro passo desta), e é em parte por meio dessa estratégia que tentam se colocar para além de

²³ GABRIEL, 2008, Introdução.

²⁴ Cf. PIPPIN, 1997, pp. 20-25.

²⁵ Cf. FORSTER, 1989, pp. 2-3.

suas objeções. De fato, pelo que nos parece, essa é uma das principais estratégias que faz com que esses filósofos se destaquem em sua abordagem do ceticismo e que mostra como eles eram especialmente preocupados em compreender e responder apropriadamente às objeções céticas. Afinal, essas objeções são levadas tão a sério por esses filósofos que, para eles, nem sequer é possível negar ao ceticismo um lugar de direito no interior da verdadeira filosofia – o que não deixaria de estar ligado ao fato de que, para esses autores, a verdadeira filosofia é antípoda do dogmatismo e mesmo se define em oposição a ele. Hegel não será diferente nesse sentido – muito pelo contrário, assim como nos demais aspectos discutidos, apenas radicalizará essa incorporação do ceticismo à filosofia.

Após essas considerações introdutórias sobre idealismo alemão e ceticismo, realizaremos uma análise e comentário de alguns dos pontos principais do artigo de Hegel, *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*, o qual, por suas considerações minuciosas acerca da relação das diferentes figuras do ceticismo entre si e com a filosofia, será de grande valia para a reflexão aqui proposta. A partir de suas elaborações, o texto tornará possível compreender alguns aspectos centrais da relação do ceticismo com a filosofia tal como ela é compreendida por Hegel em sua juventude e como ela se insere no debate sobre esse tema no interior do idealismo alemão, de modo a podermos começar a esboçar o seu significado com relação ao projeto de filosofia moderna dos idealistas alemães que está aí em questão.

Em seguida, realizaremos a análise e o comentário da leitura que Hegel faz, na introdução e na seção da consciência de si da *Fenomenologia do Espírito*, sobre o ceticismo e sua relação com a filosofia. Em nosso exame, visaremos a discutir quais teriam sido as mudanças no pensamento do filósofo acerca desse tema, levando em conta algumas das mudanças centrais que teriam ocorrido em sua filosofia em relação ao seu artigo supramencionado. Esperamos, com isso, aprofundarmo-nos ainda mais na compreensão da importância que a relação entre ceticismo e filosofia tem para o projeto filosófico de Hegel e no porquê de o lugar central dessa relação tê-lo levado a mudar a sua compreensão a seu respeito em sua filosofia de maturidade. Para sumarizar e oferecer uma visão geral sobre a resposta madura de Hegel ao ceticismo, ainda faremos um capítulo sobre os diferentes tipos de negação que Hegel concebe em seu sistema maduro e sobre o papel que elas desempenham na resposta aos cinco tropos do ceticismo de Agripa, mencionados e discutidos no artigo de juventude de Hegel (e dos quais se origina o trilema de Agripa mencionado anteriormente). Enfim, faremos

algumas considerações em que, levando em conta a crítica de Nietzsche a Kant e ao idealismo alemão, bem como a relação dessa crítica com as críticas céticas levantadas já durante o período do idealismo alemão contra os filósofos desse período, buscaremos oferecer uma reflexão mais abrangente sobre o destino e a viabilidade do projeto filosófico desses autores. Esperamos contribuir, por meio dessa discussão sobre o projeto filosófico moderno em sua relação com o ceticismo, tanto para a compreensão mais aprofundada desse projeto em alguns de seus pontos centrais, quanto para a reflexão, por meio da questão da autodeterminação racional, sobre questões que permanecem importantes para o debate filosófico atual, como a questão sobre a relação entre fé, saber e liberdade. Reflexão na qual, o ceticismo, em sua relação com a filosofia, teria um papel importante a desempenhar.

PARTE I

O fundamento da filosofia

Ceticismo e filosofia no idealismo alemão

Não pode ser negado que a razão filosofante deve cada um de seus avanços dignos de nota às observações do ceticismo sobre a precariedade da posição em que ela veio a repousar pelo momento.

- Fichte, Resenha do Enesidemo

Introdução

Estabelecer um fundamento sólido e seguro do conhecimento humano: poder-se-ia dizer que essa foi uma das principais pretensões da filosofia de Kant e do idealismo alemão, inaugurada, precisamente, pela *Crítica da Razão Pura*²⁶. Para os filósofos desse período, contudo, haveria muito mais em questão aí do que uma mera questão epistemológica. De fato, tratar-se-ia, muito antes, da tentativa de fornecer fundamentos para a sustentação de uma concepção de liberdade racional, entendida como uma autodeterminação racional, de modo que essa liberdade pudesse ser assegurada e garantida. Contudo, a fim de sustentar que a razão possa servir de base para tal liberdade, era preciso, para esses filósofos, mostrar como a razão seria o fundamento de nosso conhecimento e como, por ser fundamento de nosso conhecimento, também deve ser o fundamento de nossa liberdade. Tratava-se para eles, portanto, de mostrar que não apenas um conhecimento racional é possível, como é necessário, e, através dessa demonstração, estabelecer a razão como fundamento de nossa própria liberdade, já que essa razão, por não ter que se referir a critérios externos para justificar as suas pretensões ao conhecimento, também não precisa se referir a critérios externos para justificar e estabelecer a nossa própria liberdade enquanto seres racionais.

Entretanto, embora sem dúvida a fundamentação do nosso conhecimento em uma autodeterminação racional tenha em seu horizonte a legitimação de uma concepção de liberdade prática e moral, iremos nos focar, em nosso trabalho, não tanto nessas ramificações, mas sim e especialmente no trabalho de fundamentação do conhecimento desenvolvido por esses autores. Por mais que possa parecer estranho, no contexto de nossos estudos, se propor a tematizar uma noção como a de “liberdade racional”, sem se concentrar nas obras em que esses autores lidaram propriamente com a assim chamada “razão prática”, como estamos lidando aqui com questões de fundamento, pareceu-nos que deveríamos focar na parte do trabalho desses autores a qual se ocupa com a razão teórica, já que é na teoria desses autores sobre a “razão teórica” que se encontra o fundamento para a sua teoria sobre a “razão prática” – mesmo que o que a teoria acerca da última defesa seja, justamente, um certo primado da razão prática sobre a teórica. Um dos indícios mais evidentes disso seria a conhecida afirmação de Kant: “Portanto,

²⁶ “(...) o objetivo da crítica Kantiana é remover tudo que for incerto em nosso conhecimento para que um fundamento firme para a metafísica possa ser estabelecido.” (LAUER, 2010, p.11).

tive que elevar (*aufheben*) o *saber* para obter lugar para *fé*, e o dogmatismo da Metafísica, isto é, o preconceito de progredir nela sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a sempre muito dogmática incredulidade antagonizando a moralidade” (KANT, 1999, p.45). O mesmo poderia ser constatado também em Fichte, como nota Hartmann²⁷: trata-se, também nele, de fornecer primeiramente um fundamento para o conhecimento racional a fim de, a partir desse fundamento, se deduzir (entendendo-se “dedução” no sentido reinholdiano²⁸) a liberdade racional, a razão prática e sua primazia sobre a razão teórica^{29 30}. Também os autores posteriores, como Schelling e Hegel, percorrerão esse caminho de fornecer inicialmente uma fundamentação do conhecimento racional que sirva de base para se deduzir a liberdade racional (embora, certamente, no caso de Schelling e principalmente de Hegel, a cisão entre razão teórica e prática e a primazia de uma sobre outra seja alvo de duras críticas e não seja pressuposta como era por Kant e Fichte). Por isso, e dado que esse trabalho visa estudar como os autores nele abordados buscam *fundamentar* a sua concepção de liberdade racional por meio de sua fundamentação do *conhecimento* racional ante as

²⁷ “(...) Por mais que o centro de gravidade real da filosofia resida na parte prática, o primeiro e mais difícil problema que ela tem de resolver, para poder se introduzir naquela, reside na parte teórica. Precisamente, para um idealismo ético e dinâmico como o de Fichte, tem de residir aqui o escolha principal. Os dois problemas fundamentais, o ser e a ação, encontram-se entre si, desde o começo, de um modo antinômico, e com eles os domínios correspondentes, o do problema do conhecimento e o do problema da liberdade. A concepção do mundo dos sistemas mais antigos parte, por via de regra, de um ser e por este se assegura o problema do conhecimento. Mas o problema da liberdade não se pode dominar de tal posição. A ideia primária de Kant toma aqui o valor de uma revolução, e Fichte coloca-a na cúpula do sistema como primeiro princípio. Ao condenar em favor da ação primária o ser autônomo, ele assegura-se, logo à primeira diligência, da solução do problema da liberdade. Mas com isso não se resolve o problema do ser; e toda a dificuldade recai imediatamente no segundo passo. Toda a disposição está dirigida pra justificar a livre iniciativa da consciência prática, mas não para justificar de modo imediato o facto de que os objetos sejam dados à consciência teórica. A relação entre o problema da liberdade e o problema do conhecimento inverteu-se. Com a garantia do primeiro, deixou-se o último na incerteza. Assim, para a Doutrina da Ciência, de orientação prática, o buslis dos esclarecimentos mais importantes reside, não obstante, no problema teórico. (HARTMANN, 1960, p.60).

²⁸ “(...) Segundo Reinhold, a dedução não significa demonstração duma situação objetiva a partir das suas condições superiores, mas sim, inversamente, a apresentação das próprias condições, partindo da situação real dada. Segue nisso o método kantiano que ascende do ‘facto da experiência’ para as ‘condições da sua possibilidade’. Mas, no sentido duma tal ascensão, é bem possível ‘deduzir’ a faculdade apetitiva da faculdade de representação, e tornar compreensível e inteligível a razão prática, partindo da teórica” (Idem *ibid.*, p. 21).

²⁹ Cf. também NEUHOUSER, 1990, pp.46-47.

³⁰ De fato, talvez por isso Neuhouser afirme, em seu *Fichte’s Theory of Subjectivity*, que Fichte não teria achado “uma maneira plausível de entender essa doutrina [do primado da razão prática]” (NEUHOUSER, 1990, p.8), haja vista a importância da autodeterminação teórica em Fichte e sua unidade com a autodeterminação prática, sem a qual a concepção que Fichte tem desta última não poderia se sustentar. Exploraremos, mais à frente, algumas das dificuldades que Fichte teria em defender a sua ideia do primado da razão prática, quando abordarmos a comparação que Hegel faz dos sistemas de Fichte e Schelling).

objeções céticas, discutiremos aqui, sobretudo, essa fundamentação e sua relação com as objeções céticas às quais ela tenta responder.

De fato, parece-nos que o ceticismo desempenhou um papel de grande significância para que os filósofos que aqui estudamos desenvolvessem os seus sistemas e fornecessem, por meio deles, uma defesa daquela liberdade e autodeterminação racional. Poderíamos lembrar, por exemplo, que o próprio Kant afirma ter sido Hume que o despertou de seu “sono dogmático” e para a necessidade de uma fundamentação mais sistemática e rigorosa da filosofia como ciência. Porém, não apenas em Kant, mas também em Fichte, Hegel e mesmo em Schelling, pode-se constatar a necessidade de responder às objeções céticas para que a razão livre e autodeterminante possa ser colocada no fundamento da filosofia, o que se deixa notar por obras desses autores como a *Resenha do Enesidemo*, de Fichte, o *Sobre a possibilidade da forma de uma filosofia em geral*, de Schelling e o *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia* e a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Em todos os casos, nessas obras, parece-nos que esses filósofos assumem, como uma das principais tarefas de suas respectivas filosofias, *definir o limite das objeções céticas*, a fim de assegurar que estas não atinjam às suas próprias filosofias.

Ora, tal delimitação parece ligar-se intimamente à eleição que o filósofo faz do cético que deverá ser seu adversário, e, por conseguinte, do ceticismo a que busca responder. Assim, a fim de examinarmos os modos pelos quais esses autores buscaram responder aos céticos, torna-se necessário examinarmos também o seguinte: qual é a delimitação que esses autores realizaram dos céticos e de suas objeções? E em que medida essa delimitação estaria, ela mesma, sujeita a objeções quanto à sua pertinência e, portanto, quanto ao seu sucesso em dar conta satisfatoriamente dos problemas levantados pelo ceticismo?

Trata-se aqui de uma questão de grande importância, já que a pertinência de tal delimitação estaria intimamente ligada à possibilidade de se fundamentar o projeto filosófico desses pensadores e sua concepção da autodeterminação e autofundamentação racional. Afinal, seu projeto filosófico só estará verdadeiramente acima das objeções céticas se a delimitação destas tiver sido feita apropriadamente, o que só seria possível por meio da apreensão correta da posição cética naquilo que a define e na identificação adequada dos adeptos dessa posição e de suas objeções. Portanto, só a exposição do caráter próprio do ceticismo, na verdade e inverdade de sua posição, permitiria mostrar o limite de suas objeções, mostrando em relação a quais filosofias elas são legítimas e

em relação a quais elas não teriam validade alguma, devido à concepção de racionalidade e liberdade destas últimas ter em sua base um fundamento inatacável pelos céticos.

Ora, mas de que modo se poderia realizar essa delimitação apropriada do ceticismo? Na medida em que estes filósofos querem, com seus projetos filosóficos, fornecer um fundamento seguro para o conhecimento, fica claro que a fundamentação dessa delimitação não poderia se dar de nenhum outro modo senão no interior do próprio discurso filosófico que se busca colocar para além do alcance das objeções céticas. O que está em questão para esses filósofos é, portanto, mostrar que essas objeções, *em sua verdade*, ou naquilo que elas têm de apropriado, não apenas não atingem a sua própria filosofia, mas também só encontram fundamento no interior dela. Assim, o próprio processo de elaboração e legitimação de um discurso filosófico passaria, para esses filósofos do idealismo alemão, por uma interiorização do ceticismo (em seus momentos de verdade) pela filosofia, muito diferentemente de uma mera oposição ao ou exclusão do ceticismo pelo discurso filosófico ao qual se visa instaurar.

Neste primeiro momento de nosso trabalho buscaremos mostrar, em linhas gerais, como esse processo de interiorização do ceticismo se deu em alguns momentos chave do idealismo alemão. Pretendemos mostrar deste modo como, a partir da relação com os céticos modernos (como Hume e Schulze) e antigos, alguns dos principais filósofos desse período, Kant, Fichte, Schelling e Hegel, dimensionam o alcance das objeções céticas. Esperamos, assim, ao chegarmos à discussão sobre Hegel, poder expor mais minuciosamente como as configurações que essa delimitação do ceticismo toma a partir dele seriam fundamentais para que Hegel pense a tarefa da filosofia e o problema da autodeterminação racional.

CAPÍTULO 1

O Despertar Crítico

Hume, Kant e a Relação Entre Ceticismo e Filosofia

Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova.

- Kant, Prolegômenos

1. Hume e o estatuto da relação de causalidade

Antes de entrarmos propriamente na delimitação do ceticismo feita por Kant, façamos uma breve passagem pelas *Investigações sobre o entendimento humano*, de Hume, a fim de entendermos a que espécie de ceticismo Kant estará se referindo, e qual é a relevância desse tipo de ceticismo para ele, quando busca delimitá-lo no alcance de suas objeções à possibilidade do conhecimento seguro.

Hume, é importante lembrar, tinha, ele mesmo, um projeto de fundamentar uma *ciência empírica do homem*³¹, ciência a qual deveria ter como base a experiência, inspirando-se no sucesso do método experimental newtoniano³², e oferecer um fundamento para as ciências, em uma época em que a filosofia se encontrava, a seu ver, em uma grande crise³³. No entanto, dados as posições e os resultados de cunho cético da filosofia humeana, um dos debates em torno do filósofo viria a ser, precisamente, sobre se se poderia classificar a sua posição como sendo prioritariamente cética ou naturalista. Não é do nosso interesse aqui aprofundarmo-nos nessa discussão, já que nos interessa sobretudo que Hume tenha sido considerado um cético por Kant, bem como os motivos para que Kant tenha o considerado dessa forma; queremos apenas indicar que somos da opinião de Smith, em SMITH, 2000a, quando este afirma que não se pode separar, em Hume, o seu ceticismo de seu naturalismo, e que a argumentação mesma de Hume não autoriza uma separação entre um lado negativo de sua filosofia, o ceticismo, e um lado positivo, o naturalismo. De fato, haveria uma passagem natural do ceticismo para o naturalismo em suas argumentações, e mesmo uma indissociação entre esses aspectos de sua filosofia. Sendo assim, poderíamos dizer que “ceticismo e ciência empírica (...) não se distinguem em Hume”, e “Hume considera a sua filosofia como “muito cética”, mencionando a redução de quase todos os raciocínios à experiência como um dos traços de seu ceticismo” (SMITH, 2000a, p.165).

Para além dessa questão, entretanto, uma outra pergunta relevante a nosso estudo que ainda se poderia levantar aqui, seria, admitindo-se o caráter cético da filosofia humeana, em que consistiria mais propriamente esse caráter, e por que ele poderia ser chamado de cético. Mais uma vez, não nos interessa definir, em minúcias, em que consistiria o ceticismo de Hume, nem se e até que ponto ele, por exemplo,

³¹ NORTON, 2005, p.6.

³² BIRO, 2005, p. 34.

³³ NORTON, 2005, pp. 5-6.

poderia ser comparado com o ceticismo acadêmico ou pirrônico; interessa-nos, aqui, sobretudo o que levaria Kant a considerar Hume como um cético, dado que será ao ceticismo de Hume, tal como compreendido por Kant, que Kant visará responder. Ora, nesse sentido, parece-nos que a interpretação de Hume como um “cético realista”, no que diz respeito à causalidade, é o sentido em que podemos chamar Hume de cético que realmente interessa ao nosso trabalho. A interpretação cética realista de Hume deve ser entendida como aquela segundo a qual “por mais que não haja nenhuma conexão necessária *apreensível* entre causas e efeitos (...) Hume aceita, de todo modo, que causas e efeitos são realmente conectadas, de algum modo, de forma independente da mente” (BEEBEE, 2006, p.10). Em outras palavras, Hume é, segundo essa interpretação, *cético* em relação à causalidade, porque não acredita que possamos apreender qualquer conexão real entre causa e efeito, mas também *realista*, por aceitar que exista uma conexão real, por mais que inapreensível para nós, entre causas e efeitos. Ora, por mais que Beebee defenda que tanto a interpretação “projetivista” de Hume como a sua interpretação como um “cético realista” sejam igualmente defensáveis³⁴, é a última interpretação que nos interessa, por dois motivos: em primeiro lugar, como a própria Beebee o admite, a interpretação cético realista é mais convincente em relação ao Hume do *Investigações sobre o entendimento humano* (enquanto a interpretação projetivista seria mais convincente quanto ao *Tratado da Natureza Humana*³⁵), obra a qual analisaremos aqui e que é a de maior relevância para como Kant compreende o ceticismo humeano, já que, até a publicação da *Crítica da Razão Pura*, as *Investigações* eram praticamente o único acesso que Kant tinha à filosofia de Hume³⁶. Em segundo lugar, e o mais importante, parece-nos que não apenas Kant, como também os seus sucessores, interpretaram a Hume sobretudo como um cético realista, precisamente no sentido dado anteriormente, de modo que, se queremos elucidar o sentido em que o ceticismo humeano foi importante para os desenvolvimentos posteriores do idealismo alemão, parece-nos que é essa interpretação que devemos seguir na leitura de Hume.

Assim, faremos, aqui, um breve excuro pelas *Investigações sobre o entendimento humano*, de Hume, a fim de mostrar como as suas objeções céticas ao nosso uso da relação de causalidade desempenhariam um papel fundamental no desenvolvimento posterior da *Crítica da razão pura*, por Kant. Nesse sentido, vale

³⁴ BEEBEE, 2006, Cap. 7.

³⁵ Para mais sobre as diferenças filosóficas entre o *Tratado* e as *Investigações*, conferir também SMITH, 2000b.

³⁶ Cf. GUYER, 2008, pp. 5-6.

notar, como aponta Beebe no início de sua obra sobre a causalidade em Hume, que a causalidade tem um lugar um tanto privilegiado nas discussões que nos interessam aqui sobre epistemologia e metafísica. Como observa Beebe, à época de Hume, a doutrina da Imagem de Deus (*Image of God*) tinha grande preeminência. Segundo essa doutrina, o homem, por ser feito “à imagem de Deus”³⁷, teria um acesso epistemológico a crenças verdadeiras de modo análogo ao acesso tido por Deus, o que levaria a concluir que a natureza é construída para ser um objeto apropriado do entendimento humano (o qual seria distinto do divino apenas por ser finito) e que, portanto, as relações *causais* da natureza seriam análogas às inferências *a priori*. Assim, segundo essa doutrina “causas necessitam de seus efeitos, ou garantem que esses efeitos ocorram, de uma maneira que é análoga, ou talvez idêntica, com a maneira com que premissas necessitam ou garantem a verdade de suas conclusões” (BEEBEE, 2006, p.3). Não por outro motivo, Hume teria como principal alvo de suas críticas precisamente a doutrina da Imagem de Deus, por esta contrariar os princípios e pressupostos de uma ciência *empírica* do homem tal como a proposta por Hume³⁸, ao admitir que inferências *a priori* seriam análogas à relação natural entre causas e efeitos e que poderíamos, portanto, ter um conhecimento *a priori* dessas causas e desses efeitos.

Podemos ver, assim, que a discussão sobre a causalidade tem uma importância a um só tempo epistemológico e ontológico, dada a relação íntima entre relações causais e inferências *a priori* – e uma discussão sobre a causalidade será indissociável de uma discussão sobre os nossos meios de inferência e sobre a possibilidade de termos conhecimentos *a priori* acerca do mundo, quer dizer, conhecimentos absolutamente seguros e necessários. No caso de Hume, como veremos, tratar-se-á, justamente, de romper essa suposta analogia entre relações causais e inferências *a priori*, rompimento em função do qual nosso conhecimento sobre o mundo só poderia ser um conhecimento *falível*. Contudo, e precisamente na medida em que essa analogia desempenharia um papel fundamental no estabelecimento e justificativa de conhecimentos e inferências *a priori* acerca do mundo, encontraremos essa analogia novamente em diversos momentos de nosso percurso pelo idealismo alemão, e não deixará jamais de ser de interesse ter consciência da importância que essa analogia terá nas filosofias do idealismo alemão. Portanto, compreender bem a crítica de Hume ao nosso uso da

³⁷ BEEBEE, 2006, § 1.1.

³⁸ O que indicaria, como observa Deleuze, que Hume teria uma concepção do sujeito radicalmente distinta da concepção racionalista, preocupada não tanto com a construção do mundo e como esse é dado para e pelo sujeito, mas sim com como o sujeito é dado pelo mundo. Cf. DELEUZE, 2001, Cap.5.

causalidade (tal como ele é concebido segundo a doutrina da Imagem de Deus), bem como a importância da analogia e da relação íntima entre causalidade e inferência *a priori*, será fundamental para que possamos entender como Kant e os idealistas alemães desenvolverão suas concepções de conhecimento *a priori* e de causalidade, a fim de dar conta das objeções céticas e humeanas e de poder sustentar suas concepções de autodeterminação racional.

Tendo isso em mente, passemos para a análise da crítica realizada por Hume, nas *Investigações sobre o entendimento humano*, ao nosso uso da relação de causalidade, a fim de que possamos compreender por que o *ceticismo realista* de Hume será fundamental para que Kant considere necessário, para sustentar a autodeterminação racional quer no conhecimento, quer na prática humana, o empreendimento realizado pela *Crítica da Razão Pura*.

Em suas *Investigações sobre o entendimento humano*, Hume faz sua conhecida crítica à relação da causalidade, ao menos enquanto se pretende que essa seja um modo de conhecimento racional – e, por conseguinte, *seguro* – da realidade, das coisas *tal como elas existem*. Nesse sentido, o que se buscaria estabelecer, por meio de seu exame sobre a relação de causa e efeito, não seria a inadequação de seu uso na experiência – visto que esse uso seria necessário e inevitável em nossa vida cotidiana – mas sim que essa relação não pode – diferentemente do que diz a doutrina da Imagem de Deus – nos fornecer nenhuma espécie de conhecimento racional sobre a natureza das coisas, dado que é um modo de relacionar objetos que não tem origem no entendimento, na razão, mas sim na experiência.

Mas, qual percurso argumentativo justifica que Hume chegue a essa conclusão? Em primeiro lugar, Hume faz uma distinção entre dois tipos de questões, ou, como se queira, dois objetos distintos da razão ou investigação humana: as relações de ideias e as *questões de fato*. Quanto às relações de ideias, Hume nos diz que dessa espécie “são as ciências da geometria, álgebra e aritmética, e, de modo geral, toda afirmação que seja intuitiva ou demonstrativamente certa” (HUME, 2010, p.73). De fato, se as relações de ideias são intuitiva ou demonstrativamente certas, isso se deve ao fato de que

Proposições dessa espécie [que dizem respeito à relação entre ideias] podem ser descobertas pela mera operação do pensamento e independem da existência de algo em qualquer lugar do universo. Mesmo que nunca houvesse existido um círculo ou triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides permaneceriam certas e evidentes (HUME, 2010, p.73).

Assim, já nesse início de sua argumentação, Hume estabelece uma distinção fundamental: pois se as relações de ideias são *os* objetos da investigação humana que são intuitiva ou demonstrativamente certos, segue-se disso que os seus demais objetos, as questões de fato, não podem o ser – de onde se segue que nenhum conhecimento certo e definitivo é possível a respeito delas. As únicas certezas que podemos ter são a respeito da conexão entre nossas ideias, precisamente porque tal conexão não depende de que os objetos nela pensados *existam* verdadeiramente; são verdades sobre *ideias*, e por isso, não dependem de nada exterior ao próprio pensamento, quer dizer, não dependem de que, para *além* do pensamento, aquilo que se pensa *exista* de fato³⁹. Por meio desse conhecimento, no entanto, nada pode ser estabelecido quanto à nossa relação cognitiva com o mundo – de tal forma que esse conhecimento não pode servir de fundamento, muito menos de fundamento seguro e certo, para tal relação, por meio do qual pudéssemos conhecer definitivamente aquilo que as coisas são e justificar nossas pretensões de estabelecer um conhecimento racional e seguro do mundo que esteja no fundamento de nossa relação com ele.

Entretanto, podemos nos perguntar: por que deveríamos considerar que aquilo que depende unicamente do pensamento, as relações de ideias, pode ser seguramente conhecido, enquanto as questões de fato, que não dependem unicamente do pensamento, não poderiam? A esse respeito, Hume nos oferece a seguinte explicação: enquanto as relações de ideias não admitem os contrários, as questões de fato os admitem. O contrário de uma relação de ideias não é possível, pois pensá-la de modo *contrário* levaria à *contradição*; daí a segurança e certeza que podemos ter no que concerne ao

³⁹ Essa, como veremos, será uma distinção fundamental para Kant, que será em grande parte precursora de sua distinção entre conhecimento analítico e conhecimento sintético³⁹: na linguagem de Kant, de acordo com Hume, o único tipo de conhecimento seguro que teríamos seria o analítico, aquele que diz respeito meramente ao que já está contido no conceito de algo, mas não nos fornece nenhum conhecimento adicional daquilo que o objeto é na experiência e, portanto, no mundo. Em suas palavras, “Hume tinha talvez presente, embora nunca o tenha desenvolvido integralmente, que em juízos de certa espécie ultrapassamos o nosso conhecimento de objeto. Denominei *sintéticos* os juízos dessa espécie.” (KANT, 1999, p.457).

nosso conhecimento da relação de ideias. O mesmo, porém, não vale para questões de fato: pois, quando nos perguntamos sobre o que *existe*, é possível tanto que algo exista quanto que não exista, tanto que aconteça quanto que não aconteça, sem que com isso ocorra contradição. Seria absurdo pensar um triângulo equilátero que *não* tivesse os ângulos de medidas iguais; pensar o seu contrário levaria necessariamente à contradição. Não seria contraditório, porém, pensar que *não* existe um triângulo equilátero, ou ainda que existe um triângulo que *não* é equilátero. Quando falamos da existência de algo, não dizemos que algo é e não é ao mesmo tempo de um determinado modo; dizemos, apenas, que algo existe *ou* não existe⁴⁰. A existência ou não de algo, portanto, se coloca para além do que podemos estabelecer racional e unicamente pelo pensamento, já que não pode ser determinada unicamente a partir do princípio da contradição. Em relação a questões de fato, portanto, nenhuma inferência *a priori*, com origem unicamente na razão, é possível.

Ora, sendo assim, podemos nos perguntar: qual é a natureza da evidência que nos leva a decidir sobre a existência ou não de algo? Se a existência ou não de um objeto não pode ser decidida somente por meio da forma como o pensamos segundo o princípio de contradição – ou, em outras palavras, *racionalmente* –, que outro recurso teríamos para poder decidir sobre ela? Para Hume, nenhum outro, senão o da relação de causa e efeito. De fato, nenhuma outra relação estaria por trás de nossa decisão sobre a existência ou não das coisas; determinamos que algo existe precisamente na medida em que estabelecemos entre esse algo, em cuja existência acreditamos, e uma outra coisa, uma relação de causa e efeito. Em outras palavras: do fato de acreditarmos que algo existe, inferimos que outra coisa também existe – e fazemos essa inferência ao ligar essas duas coisas por meio de uma relação de causa e efeito, que é o critério pelo qual decidimos acerca da existência ou não existência da alguma coisa.

Como, porém, chegaríamos ao conhecimento de tal relação? De onde se origina esse modo de relacionar objetos que nos permite decidir sobre a existência deles? Para Hume,

⁴⁰ O que se relaciona com o fato de que, para Hume, a ideia da existência “é a mesma ideia do que concebemos como existente, não acrescentando nada ao objeto concebido” (SMITH, 1995, p.65), ou, colocado de outra forma e, mais uma vez, como Kant colocaria posteriormente, *a existência não é uma propriedade própria*, de tal forma que a existência ou não-existência do objeto de uma ideia em nada altera o seu conceito e não pode, portanto, torna-lo contraditório.

em nenhum caso se alcança o conhecimento dessa relação por raciocínios *a priori*, mas, pelo contrário, ele provém inteiramente da experiência, através da qual verificamos que alguns objetos particulares, sejam quais forem, se encontram constantemente unidos uns aos outros (HUME, 2010, p.75).

Aqui, Hume parece querer indicar que, se o nosso conhecimento sobre a relação de causa e efeito proviesse de raciocínios *a priori*, e tivesse, por conseguinte, um fundamento puramente racional, então, pela mera percepção de um objeto, poderíamos inferir quais são as suas causas ou os seus efeitos. No entanto, de acordo com o filósofo, somos incapazes de tal inferência:

que se apresente um objeto a um homem dotado das mais vigorosas habilidades e razão naturais, e, caso esse objeto lhe seja inteiramente novo, nem mesmo o mais rigoroso exame de suas qualidades sensíveis o capacitará para descobrir quaisquer de suas causas ou efeitos (HUME, 2010, p.75).

Nenhum objeto pode, por meio de suas qualidades sensíveis, nos mostrar os poderes ocultos por meio dos quais ele foi produzido ou por meio dos quais ele produz outros. Em outras palavras, não podemos, por nossa percepção dos objetos, conhecer, *de fato*, aquilo que esses objetos são em si mesmos, dado que o que eles são em si mesmos e os poderes pelos quais eles produzem uns aos outros não nos podem ser conhecidos por intermédio de nossa sensibilidade e das qualidades sensíveis dos objetos. O que impossibilita que, por meio de uma mera operação racional feita a partir das qualidades sensíveis dos objetos – unicamente as quais nos são acessíveis – possamos chegar a uma conclusão certa e segura sobre as causas e efeitos desses objetos. Sendo assim, é preciso concluir que nosso conhecimento sobre a relação de causa e efeito não provém de raciocínios *a priori* sobre os objetos, mas sim de nossa experiência da conjunção constante de objetos diferentes; é por meio dessa conjunção, unicamente, que estabelecemos relações de causa e efeito entre objetos. Vemos, assim, que nosso modo de decisão ou raciocínio sobre questões de fato se fundamenta na relação de causa e efeito, que, por sua vez, se fundamenta na experiência, e não na razão ou no entendimento, unicamente por meio dos quais seria possível estabelecer um conhecimento seguro sobre os objetos da experiência.

Mas em que se fundariam nossas conclusões tiradas a partir da experiência? Ora, Hume nos diz, como estabelecemos uma relação de causa e efeito entre objetos à medida que eles se seguem constantemente uns aos outros na experiência, podemos dizer que o fundamento dessas conclusões não é outro senão o *hábito*, o *costume*. De tanto termos a experiência da conjunção desses objetos, acostumamo-nos a, imediatamente, ao termos a impressão de um objeto, passarmos da impressão desse objeto à ideia do objeto que frequentemente o seguiu ou o antecedeu na experiência e atribuímos, ao objeto dessa ideia, a existência, mesmo que não tenhamos nenhuma impressão deste objeto. O fundamento das nossas conclusões obtidas com base na experiência, que estabelecem ligações de causa e efeito entre os objetos, não é, portanto, um *fundamento racional*; não é por argumentos que chegamos a ligar objetos entre si por meio de uma relação de causa e efeito, mas sim por *hábito*: por nos acostumarmos a experienciar que dois objetos frequentemente aparecem em sequência na experiência, passamos a tratá-los como se um fosse causa do outro, porque somos levados a esperar que, uma vez existindo um deles, também existirá o outro. É, portanto, o mero impulso da *imaginação* que, depois de experienciarmos frequentemente uma conjunção entre dois objetos, imediatamente nos leva, da ideia de um desses objetos, à ideia do outro.

A fim de compreendermos melhor a natureza de nossa decisão sobre a existência ou não de um objeto, a que somos levados pelo hábito, Hume nos oferece ainda uma explicação ulterior. Se somos levados a crer na existência de um objeto, mesmo que não o experienciemos, isso não se deve ao fato de ligarmos a esse objeto uma ideia qualquer, por meio da qual atribuímos a ele existência - nesse caso, bastaria que, a qualquer ideia que tivéssemos, conectássemos essa ideia de existência, e, dessa maneira, poderíamos acreditar até mesmo nas nossas mais desvairadas imaginações. O que quer que nos leve a crer na existência de um objeto não pode, portanto, ser uma ideia; resta, por conseguinte, que deve ser um sentimento ou sensação, que não depende de nossa *vontade* ou de nossa *razão*, mas sim da natureza. A esse sentimento, Hume chama de *crença*, crença a qual nada mais seria “do que uma concepção mais vívida, vigorosa, indeclinável, firme e constante de um objeto do que a imaginação é capaz de obter por si só” (HUME, 2010, p.97). Assim, se a relação de causa e efeito nos leva a crer na existência de um objeto, mesmo que não tenhamos o percebido na experiência, isso se deve ao fato de que ligamos esse objeto, por meio da relação de causalidade, ao objeto de fato experienciado, e, desse modo, transferimos a crença que temos necessariamente no objeto experienciado ao objeto associado. E mesmo a ideia de

conexão necessária, a qual atribuímos à relação entre causa e feito, teria sua origem, como analisará Hume posteriormente na seção VII de seu livro, não em uma conexão necessária *real* entre os objetos – conexão da qual nada podemos saber, já que diz respeito aos poderes ocultos da natureza -, mas sim na transição que ocorre, em nossa mente, do objeto percebido para o objeto a ele habitualmente associado⁴¹. Sendo assim, nossa ideia de conexão necessária nada mais seria do que uma impressão da reflexão, uma afecção de nossa mente e não, portanto, uma qualidade das próprias coisas⁴².

Dessa forma, temos uma explicação detalhada dos processos e fundamentos pelos quais decidimos sobre as questões de fato, sobre a existência ou não de objetos. Contudo, como vimos, as conclusões a que Hume chega derivam de uma série de considerações que, concordando com o próprio filósofo, poderíamos chamar de *céticas*. Não por outro motivo, as duas sessões em que desenvolve essas considerações, as seções quatro e cinco do livro, são chamadas, respectivamente, de *Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento* e *Solução cética para essas dúvidas*. Se as dúvidas da seção quatro são céticas, isso se deveria ao fato dessas dúvidas colocarem em questão a possibilidade de um conhecimento certo, seguro e racional sobre as questões de fato, sobre aquilo que *existe*. Na medida em que, em questões de fato, o contrário de um objeto sempre é possível, não seria possível, apenas pelo raciocínio, pelo pensamento, determinar com certeza absoluta aquilo que existe e aquilo que não existe; muito pelo contrário, o nosso critério para determinar o que existe e o que não existe não se fundamenta em nossa razão, mas sim na relação de causa e efeito. Relação esta que tem sua origem *inteiramente* na experiência, a qual nos leva, por força do *hábito*, a transferir, por uma operação *cega e natural* da *imaginação*, a *crença* tida na existência de um objeto de que temos impressão para outro objeto, com o qual o objeto da impressão esteve frequentemente associado.

Assim, as dúvidas céticas colocam em questão a possibilidade das operações do entendimento serem capazes de decidir sobre questões de fato, ou, em outras palavras, serem capazes de fundamentar nosso conhecimento sobre o mundo, sobre aquilo que as coisas *são*. Nosso conhecimento sobre o mundo, ou nossa relação cognitiva com ele, não é uma relação fundada na razão ou no entendimento, unicamente

⁴¹ Cf. HUME, 2010, p.127.

⁴² “Há, certamente, uma idéia de necessidade. Porém, basicamente, se devemos falar de uma impressão de reflexão, é no sentido de que a relação necessária é o espírito como afetado, como determinado (em certas circunstâncias) a formar pela idéia de um objeto a idéia de um outro objeto” (DELEUZE, 2001, p. 22).

pelos quais poderíamos ter um conhecimento certo e seguro dos objetos do mundo; muito pelo contrário, decidimos o que é e o que não é, o que existe e o que não existe no mundo, pura e simplesmente por crenças que não tem origem na razão, e hábitos, fundados na imaginação (imaginação que é, com efeito, o fundamento de todos os nossos raciocínios⁴³). E, não tendo essas crenças ou hábitos origem na razão, não poderiam ser um modo seguro de relacionar-se cognitivamente com o mundo e conhecer os seus objetos.

Por outro lado, se a seção cinco, a da *solução* cética, é chamada de *solução*, ao mesmo tempo em que é chamada de *cética*, isso se deveria, sobretudo, a dois motivos. Em primeiro lugar, se é *solução*, é porque pretende indicar efetivamente os processos e fundamentos pelos quais decidimos sobre questões de fato: a relação de causa e efeito, que tem no seu fundamento a experiência e o hábito⁴⁴⁴⁵⁴⁶. Em segundo lugar, se essa *solução*, contudo, é *cética*, isso se deve ao fato de que, por meio dela, nenhum conhecimento seguro sobre questões de fato é obtido⁴⁷; com efeito, ela chegaria até mesmo a vedar toda a possibilidade de se obter tal conhecimento, pois afirmaria que as nossas decisões sobre questões de fato não se fundamentam na razão, no entendimento e, portanto, não podem nos fornecer nenhum conhecimento certo e definitivo acerca do que existe; por mais que estejamos acostumados a ver o sol nascer toda manhã, é possível que, um dia, ele não nasça mais. A relação de causa e efeito não nos fornece um critério de conhecimento seguro sobre questões de fato; ela nos oferece apenas um

⁴³ “O fundamento de todos os nossos raciocínios é a imaginação, por meio de um ato de nossa sensibilidade.” (HUME, 2010, p.104).

⁴⁴ “A ‘solução cética’ a que se refere o título da seção, portanto, é a hipótese do hábito, fundamento último a que podemos chegar em nossas análises da causalidade.” (Smith, 1995, p.154).

⁴⁵ Um dos motivos pelos quais, seguindo SMITH, 2000a, parece-nos que não se pode dissociar o ceticismo de Hume de seu naturalismo.

⁴⁶ Cf. GUYER, 2008, p.50.

⁴⁷ Motivo pelo qual não podemos concordar com Guyer, quando este afirma que, no Hume das *Investigações*, “não há ceticismo sobre a verdade de crenças causais particulares” (GUYER, 2008, p.89), baseando-se no fato de Hume não propor que devamos suspender nossas crenças na causalidade; aqui, pelo que nos parece, Guyer ignora completamente a caracterização de nossas inferências causais como sendo *falíveis*, caracterização a qual, segundo nossa interpretação, é o que justifica que a *solução* humeana do problema da causalidade seja uma “solução cética”. Mais do que isso: segundo nossa interpretação, é devido à falibilidade fundamental de nossas inferências causais quando se considera, tal como Hume, que a ideia da relação de causa e efeito em origem na experiência, que Kant tentará responder ao ceticismo humeano e refutar que a categoria da causalidade tenha origem empírica. Guyer também parece supor que Hume não coloca em questão a causalidade em geral, mas sim que possamos fazer inferências *a priori* de causas particulares para efeitos particulares. Entretanto, no caso de Hume, parece que da impossibilidade de inferirmos efeitos particulares de causas particulares segue-se a rejeição da causalidade como um princípio que valha *a priori* para os objetos da experiência em geral. Como veremos, a recuperação do ceticismo humeano por Maimon seguirá exatamente essa linha de raciocínio, afirmando que, como Kant foi incapaz de estabelecer uma ligação necessária entre causas particulares e efeitos particulares, também foi incapaz de provar que a relação de causa e efeito se aplica para nossas percepções em geral.

critério prático, *sem fundamento último na razão*, que usamos por ser necessário em nossa vida cotidiana. Não poderíamos nos conduzir em nossa vida sem estabelecer relações de causa e efeito; contudo, as relações que estabelecemos são falíveis, não nos oferecendo um conhecimento seguro sobre a natureza, sobre o poder oculto dos objetos, sobre se, mais do que serem ligados por uma questão de costume em uma relação de causa e efeito, possuem *de fato*, essa ligação. Por isso, a solução de Hume quanto ao problema do critério para nossas decisões sobre questões de fato é uma solução *cética*; ao mesmo tempo em que indica que critério seria esse, lembra-nos de que esse critério é irremediavelmente falível, já que não tem sua origem na razão e não pode, portanto, demonstrar a necessidade das relações que estabelece. Por isso, por mais que o uso da relação de causa e efeito seja necessário em nosso dia a dia para que possamos nos conduzir em nossas vidas, o uso dessa relação não pode ser justificado racionalmente⁴⁸, se por justificação racional entendermos uma justificação *a priori*, quer dizer, com base unicamente na razão, das inferências causais que realizamos em nosso dia a dia⁴⁹.

Temos aqui, portanto, o esboço das razões que levarão Kant a considerar ser necessário responder ao ceticismo de Hume; afinal, é bastante claro como esse ceticismo coloca em xeque a autoridade da razão quanto à nossa relação cognitiva com o mundo e à nossa capacidade de conhecer seus objetos, afirmando que a razão não está no fundamento de nossa decisão sobre questões de fato. Ao limitar aquilo que pode ser conhecido de modo certo e seguro às relações de ideias, Hume está, em outras palavras, cindindo a razão do mundo da nossa experiência e afirmando que não há modo cognitivamente seguro de se relacionar com esse mundo e conhecer os objetos da experiência, porquanto não podemos conhecer os poderes ocultos dos objetos, ou aquilo que eles são em si mesmos e, desse modo, ter um conhecimento seguro de como eles

⁴⁸ “Hume enfatiza que a inabilidade da razão para justificar a indução não significa que não deveríamos utilizar mais esta forma de inferência. Não temos escolha. Mas ele quer que reconheçamos que nosso conhecimento das questões de fato, que estão baseadas em inferências causais, que são indutivas, em última instância está baseada nos hábitos ou nos costumes em vez da razão. Nós temos o hábito de esperar que o futuro se pareça com o passado, e este hábito tem nos servido bem. Nós esperamos que ele continue a nos servir bem, mas não há justificativa racional para essa expectativa. Porque o futuro deve se parecer com o passado nós não podemos dizer. E, assim, por mais regular que nossa experiência tenha sido até hoje, não temos razão para esperar que o futuro curso dos eventos se pareça a ela. O que nós temos é uma profunda fé [melhor seria dizer, em nossa opinião, crença].” (DUDLEY, 2007, p.22).

⁴⁹ Embora possa-se argumentar, como alguns intérpretes de Hume (tal como BEEBEE, 2006), que a nossa crença na relação de causa e efeito é racionalmente justificável em outro sentido, a saber, no sentido de que temos bons motivos, mesmo não podendo inferir *a priori* os efeitos de uma causa, para agir segundo as nossas inferências causais em nossa vida cotidiana, por mais que essas inferências sejam falíveis. Esta, contudo, é uma questão distinta da que nos interessa aqui, a saber, da questão sobre se a inferência da causa para o efeito seria uma inferência racional no sentido de ser *a priori* e, portanto, poder ser justificada racionalmente não de um ponto de vista prático, mas sim do ponto de vista da passagem da causa para o efeito, de modo que pudéssemos conhecer verdadeiramente a relação necessária entre eles.

produzem uns aos outros e se relacionam uns com os outros. A ligação que estabelecemos entre os objetos segundo uma relação de causalidade, muito em vez de se fundamentar na *razão* e poder nos demonstrar a relação *necessária* que há, *de fato*, entre os objetos, tem fundamento apenas em nosso hábito e em nossa imaginação, pelos quais estabelecemos, de maneira apenas incerta e necessariamente falível, relações de causa e efeito entre os objetos. Não é possível fundamentar, de maneira plenamente racional, a relação do homem com o mundo, pois essa relação só pode ser estabelecida por meio da *experiência* e ser fundamentada no *hábito*, na *imaginação* e na *crença*; o entendimento não é capaz de fornecer um conhecimento seguro para além daquilo que diz respeito unicamente a como pensamos as coisas, e não como elas são de fato.

Sendo assim, é preciso confessar: não é a razão que determina o nosso conhecimento das questões de fato; a razão não tem, e nem pode ter, qualquer autoridade no que diz respeito às inferências causais. Mais do que isso: enquanto nós mesmos somos seres nesse mundo e só podemos conhecer esses seres mediante a relação de causalidade, segue-se que temos de pensar a nós mesmos como igualmente submetidos a essa relação – o que não dá margem para uma liberdade racional, entendida como uma liberdade que está para além dos limites do mundo sensível e que se poderia colocar no fundamento de nossas ações⁵⁰.

Assim, é preciso concluir que nossas crenças sobre o mundo não têm como fundamento a autodeterminação racional, entendida como autodeterminação na qual o sujeito, enquanto sujeito racional, dá a si mesmo e ao seu objeto *racionalmente* as leis segundo as quais o objeto é conhecido e determinado. Igualmente, devemos admitir que as nossas ações não têm por seu fundamento *último* a razão, e que o sujeito não tem, por conseguinte, um princípio autônomo de suas ações que lhe possibilitaria não estar meramente submetido ao curso da natureza e dar a si mesmo a lei de seu agir. Em outras palavras, e como observa Deleuze, em Hume, o sujeito, muito antes de determinar racionalmente o dado na natureza é, pelo contrário, dado e determinado por meio dela – e a razão, por ser determinada pela natureza, será, ela mesma, mero instinto ou hábito, não tendo, em si mesma, o princípio de sua própria determinação⁵¹. O que, é desnecessário dizer, vai diretamente de encontro ao projeto de racionalidade e de autodeterminação racional de Kant e dos idealistas alemães e mesmo impossibilitaria a

⁵⁰ Cf. HUME, 2010, Seção 8. Em particular: “E, de fato, se considerarmos a exatidão com que as evidências *moral* e *natural* se conjugam e formam um só encadeamento de argumentos, não hesitaremos em admitir que são da mesma natureza e derivam dos mesmo princípios” (HUME 2010, p.138).

⁵¹ Cf. DELEUZE, 2001, p.22.

esse projeto, caso não fosse possível se contrapor à filosofia humeana e ao seu ceticismo.

2. Kant: o ceticismo como censura

É bastante conhecida a importância que Kant atribui a Hume por tê-lo despertado de seu “sono dogmático”, graças às suas críticas à lei da causalidade. Igualmente conhecido é o fato de que a *Crítica da Razão Pura* tenha como um de seus principais objetivos responder a essa objeção cética. Entretanto, como alguns poderiam notar, não era apenas ao ceticismo de Hume que Kant visava responder – de fato, este não seria nem mesmo a única forma de ceticismo que ele tinha por alvo, já que, como observa Forster, Kant tinha em mente, com a sua *Crítica da Razão Pura*, responder, por um lado, ao ceticismo de Hume, mas por outro, ao ceticismo pirrônico⁵² (cuja resposta se encontraria na dialética transcendental).

Não obstante, aqui, nos focaremos na resposta de Kant ao ceticismo humeano, principalmente por dois motivos: em primeiro lugar, como o próprio Forster observa, embora Kant vise a responder tanto ao ceticismo humeano quanto ao pirrônico, é na sua resposta ao primeiro que Kant julga estar a chave de possibilidade para responder ao segundo, já que é graças ao que é estabelecido pela estética e analítica transcendentais que se pode fornecer uma solução às antinomias da razão⁵³. Em segundo lugar, e talvez em função do papel central e explicitamente atribuído por Kant a Hume no desenvolvimento da sua filosofia, será o seu sucesso ou o fracasso em responder a essa forma específica de ceticismo que será avaliada pelos seus sucessores imediatos – e é essa a discussão que propriamente nos interessa aqui.

Tendo isso em mente, podemos bem compreender também porque, para Kant, a crítica de Hume ao nosso uso da relação de causalidade tinha um papel fundamental. Afinal, ela nos levava à seguinte conclusão: no que diz respeito às questões de fato, nenhum conhecimento seguro está assegurado, pois aquilo que é da ordem do real, aquilo que é da ordem do que é *de fato* não pode ser conhecido de maneira puramente racional. Ora, isso equivalia, para Hume, a dizer que não podemos ter nenhum conhecimento seguro sobre aquilo que as coisas *realmente* são; a experiência não é capaz de nos fornecer um conhecimento definitivo sobre aquilo que se encontra *para*

⁵² FORSTER, 2008, Cap.1.

⁵³ Idem ibid., Cap. 8.

além dela, os “poderes secretos dos objetos” a que Hume se referia. E, no entanto, ela seria a nossa única maneira de obter algum conhecimento sobre a realidade. Se a relação de causa e efeito, por ter fundamento na experiência, é, na melhor das hipóteses, um critério irremediavelmente falível para a decisão sobre questões de fato, ela seria, no entanto, também o único critério disponível para esse tipo de decisão. Motivo pelo qual estaríamos rendidos à impossibilidade de ter um conhecimento efetivo sobre a realidade que *independa* da experiência e que, precisamente por não depender dela, não seja vítima de sua necessária falibilidade, podendo ser chamado, propriamente, de um conhecimento *racional*. Sendo assim, temos de aceitar que, ao menos dentro de uma das esferas da investigação humana, a falibilidade de nossos juízos acerca do objeto investigado é *irremediável*, e não podemos recorrer à razão como autoridade capaz de justificar e determinar nossas crenças e proposições sobre os objetos do mundo. Mais do que isso: a razão não pode nos fornecer um critério de ação *livre* nesse mesmo mundo, já que, sendo nosso conhecimento das questões de fato resumido ao conhecimento de relações causais, também só podemos pensar a nós mesmos e às nossas ações sendo determinadas por essa relação, e não por um princípio *racional* e livre de ação que teríamos em nós mesmos. A razão não é capaz de, *segundo os seus próprios princípios*, conhecer aquilo que as coisas realmente são e determinar-nos à ação. Em outras palavras, ela não é o determinante no modo como conhecemos o mundo e agimos nele, de tal modo que não fosse determinada, nesse conhecimento e nessa ação, por nada outro senão as suas próprias leis.

Entretanto, é justamente essa conclusão que Kant não pode aceitar. Afinal, isso significaria dizer que a filosofia é incapaz de produzir conhecimentos sobre os objetos da experiência que, no entanto, independam da experiência, ou, em outras palavras, de possuir algum conhecimento sobre os objetos da experiência que não seja falível, o que significaria que a razão, impotente em seu conhecimento do mundo, também seria incapaz de nos fornecer o critério e o fundamento para nossas ações nesse mundo⁵⁴. Porém, para Kant, é precisamente com o conhecer aquilo que, sendo independente da experiência, é, ao mesmo tempo, o seu fundamento, com que a filosofia se ocupa. A filosofia busca conhecer os objetos da experiência por meio do seu fundamento *racional* que estaria para além dela, precisamente porque, enquanto fundamento, não poderia

⁵⁴ Embora, diferentemente do que se poderia esperar inicialmente, isso se deva não a nossa ação moral depender de conhecimento teórico do mundo, mas ao fato de que se a razão não for capaz de fornecer para si mesma os seus princípios no que diz respeito ao conhecimento, também não será capaz de fornecer os seus princípios para si mesma no que diz respeito à ação moral.

estar submetido à incerteza e insegurança característica de tudo aquilo que permanece nos limites da experiência. Para a filosofia, portanto, *é preciso fundamentar racionalmente a experiência*; caso contrário, seria necessário admitir que o nosso conhecimento em relação ao mundo não poderia adquirir a segurança de uma *ciência*⁵⁵ e não teria como base a razão que, ao ver da filosofia, deve estar necessariamente no fundamento de nosso conhecimento e nossas ações, a fim de garantir que nossas crenças sobre o mundo possam ser plenamente justificadas e que sejamos livres para agir nele segundo nossa razão⁵⁶. Por isso, “é preciso responder a Hume. Mostrar que Hume pecou, por precipitação, ao proclamar a total impotência da razão. E, para começar, é preciso retomar a sua análise do conhecimento sensível.” (LEBRUN, 2012, p.8)

Essa conclusão, no entanto, não leva Kant a julgar que se possa, ou mesmo que se deva refutar integralmente Hume; muito pelo contrário, tratar-se-ia de mostrar aquilo em que o filósofo estava correto e aquilo em que se equivocou, por não compreender em que consistia a pertinência de sua crítica. Com efeito, o ceticismo humeano, para Kant, estaria correto em afirmar que, por meio da experiência, não podemos conhecer aquilo que as coisas são *em si*, quer dizer, aquilo que elas são *independentemente* da experiência, e que inferências causais não seriam capazes de nos fornecer o conhecimento daquilo que as coisas são em si mesmas e das suas relações entre si mesmas ou com a nossa experiência⁵⁷. De fato, Kant chegará mesmo a dizer que não se pode duvidar que todo conhecimento *comece* pela experiência e a tenha como sua referência⁵⁸ – o que só poderia querer dizer que esse conhecimento, por se referir à experiência, não pode se referir àquilo que as coisas são *em si* mesmas.

Entretanto, para além disso, Hume pressupunha ainda que, para termos um conhecimento seguro e racional dos objetos da experiência, fosse necessário que ele se referisse àquilo que as coisas são *em si mesmas* e aos seus supostos “poderes ocultos”⁵⁹.

⁵⁵ “Na medida em que deve haver razão nas ciências, algo tem que ser conhecido nelas *a priori*” (KANT, 1999, p.36).

⁵⁶ “A filosofia precisa demonstrar que Hume falhou em estabelecer que a razão é incapaz de orientar e motivar o comportamento humano e, portanto, que foi incapaz de estabelecer que os seres humanos não são livres. Este é o projeto que define a *Crítica da razão pura* de Kant, cujo objetivo central é oferecer a defesa da liberdade e da moralidade, e assim fazendo preservar a perspectiva do iluminismo e da modernidade.” (DUDLEY, 2013, p.26)

⁵⁷ Cf. FORSTER, 2008, Cap.5.

⁵⁸ KANT, 1999, p.53.

⁵⁹ Mesmo que Guyer afirme – a nosso ver, erroneamente – que o recurso de Hume aos “poderes ocultos” da natureza seria mero “floreio retórico”, não acrescentando nada à argumentação de que não se poderia determinar uma relação causal entre duas ideias logicamente distintas – uma afirmação que, a nosso ver, se assenta erroneamente sobre o pressuposto de que o conhecimento da essência das coisas seria do mesmo gênero que o nosso conhecimento de suas ideias –, ainda assim, como o próprio Guyer nota, essa

É essa pressuposição, no entanto, que será colocada em questão por Kant, mediante a “virada copernicana”, que ele julga necessária para que a filosofia (ou, mais especificamente, a *metafísica*) possa alcançar o estatuto de uma ciência. De fato, para Kant, se outros conhecimentos teóricos teriam alcançado antes da metafísica o estatuto de uma ciência segura, isso se deveria ao fato de que, nesses conhecimentos, seus produtores, em vez de se comportarem passivamente diante de seus objetos, passaram a investigar esses objetos *segundo as leis que eles mesmos prescreviam para esses objetos de acordo com a sua razão*. E se, a partir desse procedimento, esses conhecimentos teóricos foram elevados ao estatuto de ciência, isso se deveria, para Kant, ao fato de que “*a razão só discerne o que ela mesma produz segundo o seu projeto*” (KANT, 1999, p.37, grifos nossos). Sendo assim, seria de se supor que a metafísica, para alcançar o estatuto de uma ciência, deveria proceder de maneira análoga: em vez de supor que nossas intuições dos objetos, e os conceitos pelos quais os pensamos, se regulam *pela natureza deles, ou em outras palavras, pelo que eles são em si mesmos*, deve-se proceder partindo-se da pressuposição de que *são os objetos que se regulam pelo nosso conhecimento, quer dizer, pela natureza de nossa própria razão*⁶⁰. E, sendo esse o caso, bem se pode compreender porque seria possível à razão ter um conhecimento *a priori*, isto é, um conhecimento *necessário* dos objetos e independente da experiência: pois esse conhecimento não é um conhecimento senão daquilo que *ela mesma produziu* nos objetos *segundo seus próprios princípios*, quer dizer, do modo como *ela mesma determina aos seus objetos*.

Disso se segue, contudo, que a metafísica, para adquirir o estatuto de uma ciência, deve se ocupar com o nosso conhecimento *a priori* dos objetos, não *tais como eles são em si mesmos*, mas sim como eles são na medida em que são regulados pela nossa própria razão. O que quer dizer também, em outras palavras, que nenhuma ciência e, portanto, nenhum conhecimento das coisas *tal como elas são em si mesmas* é possível. Afinal, aquilo que elas são em si mesmas é justamente aquilo que não pode ser conhecido apenas a partir de princípios racionais, já que não é o que a razão produz, ela mesma, no próprio objeto. Os objetos, na medida em que se regulam pelo nosso conhecimento, não são aquilo que eles são *em si mesmos*. Por isso, podemos ter

referência aos “poderes ocultos” da natureza desempenha um papel central na compreensão de Kant sobre Hume, e é talvez um dos principais motivos para Kant conceber que Hume ainda tivesse uma suposição dogmática sobre as coisas em si e a relação delas com o nosso conhecimento. Cf GUYER, 2008, pp. 85-87.

⁶⁰ KANT, 1999, p.39.

conhecimentos puramente racionais e *a priori* deles apenas *como fenômenos*, e não como coisas em si, posto que apenas como fenômenos eles são regulados pela nossa razão, e apenas como fenômenos eles são o que são devido à forma com que a razão os produz e os determina. E, se podemos ter um conhecimento *a priori* dos objetos enquanto fenômenos, isso seria porque esses objetos não seriam possíveis, *como fenômenos*, sem que a razão os produzisse segundo seus princípios. Princípios que, portanto, *são condição de possibilidade dos objetos como fenômenos* e nos possibilitam um conhecimento *a priori*, universal e necessário dos fenômenos, enquanto consideramos neles *apenas aquilo que foi determinado pela razão*⁶¹.

Assim, para que o a metafísica possa obter o estatuto de uma ciência, é preciso que se determine, a partir da virada de perspectiva proposta acima, as condições de possibilidade do nosso conhecimento *a priori*, determinando rigorosamente os limites desse conhecimento e da aplicabilidade dos princípios a partir do qual podemos obtê-lo. E é a essa determinação da possibilidade e dos limites de nosso conhecimento *a priori* que a *Crítica* se prestaria e teria como proposta. Determinação que, se nos limita ao conhecimento dos objetos enquanto fenômenos, não nos impede, contudo, de ter um conhecimento *a priori* desses objetos exatamente na medida em que são considerados enquanto fenômenos. Diferentemente do que era pensado por Hume, o fato de o nosso conhecimento dos objetos não nos permitir conhecê-los tal como eles são em si mesmos não faz com que não tenhamos nem possamos ter conhecimentos *a priori*, já que, *enquanto fenômenos*, quer dizer, enquanto objetos de uma experiência possível, temos conhecimentos necessários e inteiramente racionais deles, conhecimentos estes que não derivam da experiência⁶². O mundo da experiência não é o mundo das coisas em si, mas sim dos fenômenos; daí porque, muito antes de nossa razão não ser determinante no conhecimento deste mundo, pelo contrário, ele só é primeiramente possível por meio dela.

Onde, então, teria errado Hume? Para Kant, esse filósofo estava certo em afastar o uso *transcendente* de princípios da razão pura, negando a possibilidade de se conhecer as coisas tal como elas são *em si* mesmas por meio meramente de *puros raciocínios* acerca do objeto. E, se ele estava certo, isso se deveria, pelo menos, a dois

⁶¹ Idem *ibid.*, p.40.

⁶² Motivo pelo qual a transformação que Kant opera no conceito de *a priori*, fazendo com que ele se refira a conceitos que não podem ser derivados da experiência, e não (estritamente) a conceitos de objetos que não podem ser experienciados, é um movimento chave na estratégia kantiana de resposta ao ceticismo, indissociável da distinção entre fenômeno e coisa em si como condição de possibilidade da aplicação destes conceitos à experiência, como observa Forster em FORSTER, 2008, Cap.6.

fatos, que examinaremos mais minuciosamente a seguir: o primeiro, o de que só temos acesso às coisas por meio de nossas *intuições*, as quais condicionam o objeto às nossas formas de intuição no espaço e no tempo e, portanto, não nos dão acesso ao que ele seria independentemente delas. O segundo, o de que mesmo os conceitos pelos quais determinamos *a priori* os objetos da experiência e que, portanto, não dependem dela, só podem ser referidos, no entanto, aos objetos como se dão nela, e não ao que eles são fora dela. Sendo assim, a *censura* empreendida pelo ceticismo é sempre bem-vinda, na medida em que mostra para a razão que *ela possui um limite*.

No entanto, *qual limite?* É por não responder a essa pergunta que Hume se extravia do caminho correto para a avaliação do conhecimento humano e para uma verdadeira determinação dos seus limites. O ceticismo, ainda que um passo fundamental da filosofia (de fato, de acordo com Kant, o seu segundo passo), que faz a razão despertar de seu dogmatismo (o primeiro passo da filosofia), quer dizer, do *uso dos princípios da razão sem a sua crítica prévia*⁶³ é insuficiente, uma vez que ele “só *restringe* o nosso entendimento sem o *limitar*” (Kant, 1999, p.459). Limitação que seria característica do terceiro passo da filosofia: o criticismo⁶⁴. O ceticismo *para na censura*; por isso, só enxerga a *restrição* do entendimento, sem enxergar o seu *alcance*; extravia-se porque apenas restringe, mostrando que *há* um limite, quando deveria *limitar*, apontando qual seria esse limite.

Mas o que significa dizer que Hume apenas restringiu, quando deveria limitar? Lembremos: para Hume, o critério para decidir sobre a realidade das coisas não é um critério racional, pois a experiência não poderia nos fornecer nenhuma espécie de conhecimento seguro sobre aquilo que as coisas efetivamente *são*, mais do que simplesmente como nós as *percebemos*. A restrição que Hume impõe à razão, ou, em outras palavras, ao entendimento, seria, portanto, esta: não podemos conhecer, por meio da razão, aquilo que as coisas são em si mesmas, pois todo acesso que temos àquilo que as coisas são, temos-lo por meio da experiência – e, essa experiência, precisamente por não ser fundada no entendimento, só pode nos fornecer um conhecimento irremediavelmente *falível* daquilo que as coisas são. Assim, não seria possível um conhecimento racional daquilo que as coisas são *em si mesmas*. No vocabulário de Kant: para Hume, não temos nenhum conhecimento *a priori* dos objetos da experiência,

⁶³ Idem ibid. p.45 , p.47 e p.56.

⁶⁴ Vale observar que, segundo Forster, essa divisão e ordenamento do desenvolvimento da filosofia em três passos não seria apenas histórica, mas também *autobiográfica*. Cf. FORSTER, 2008, Cap.3.

já que não podemos, por meio da relação de causa e efeito, conhecer aquilo que as coisas são *em si*⁶⁵.

Se, para Kant, Hume só restringe o entendimento, sem delimitá-lo, poderíamos dizer que isso se deve ao fato de Kant considerar que a determinação dos limites do entendimento humano empreendida por Hume não é uma determinação *sistemática*, quer dizer, não é uma determinação que, desenvolvendo-se sistematicamente com base em princípios, deduz o entendimento *como um todo e exhaustivamente*, traçando definitivamente tanto o seu domínio quanto as suas fronteiras. Hume simplesmente aponta haver algo que o entendimento não é capaz de nos fornecer, a saber, o conhecimento das coisas tal como elas são em si; no entanto, isso não decorre de Hume oferecer uma dedução por princípios da faculdade do entendimento, pela qual essa seria plena e exhaustivamente *determinada*; apenas se aponta que o entendimento é incapaz de algo, sem se determinar suficientemente o porquê. Para que Hume, mais do que restringir o entendimento, o tivesse *limitado*, seria necessário que ele expusesse o entendimento *em todas as suas capacidades e funções*, já que, só pela determinação exhaustiva daquilo de que o entendimento é capaz, poder-se-ia decidir, de maneira igualmente exhaustiva, aquilo de que ele não é⁶⁶. Em outras palavras: para determinar acertadamente o limite do nosso conhecimento, Hume deveria ter se perguntado não apenas sobre as restrições de nosso conhecimento, mas também sobre suas condições de possibilidade – unicamente pelas quais se poderia traçar, de uma vez por todas, os limites unicamente dentro dos quais esses conhecimentos são possíveis e válidos e fora

⁶⁵ “Se Kant foi ‘despertado’ por Hume do seu ‘sono dogmático’, é que não achou *nada a responder* ao desafio lançado *nesses termos*. Hume – disse ele – provou ‘de maneira irrefutável’ que é inconcebível que a existência de uma coisa B deva resultar *necessariamente* da existência de uma coisa A. Teve, pois, ‘toda a razão’ em concluir que a ideia de haver uma relação de causalidade *entre essas coisas* (fora do nosso espírito que, por hábito, forja esta relação) é ‘uma mentira e uma ilusão’ (LEBRUN, 2012, p.8).

⁶⁶ É interessante notar, contudo, como aponta Guyer, que, diferentemente do pensado por Kant, Hume havia generalizado, no *Tratado* (ao qual Kant só tivera um acesso limitado) a sua dúvida cética para outros domínios do entendimento, como o nosso conhecimento o mundo exterior e o sujeito (*self*). (Cf. GUYER, 2008, pp.4-5). Entretanto, parece-nos que Kant, mesmo que tivesse sabido da generalização das dúvidas céticas de Hume, não julgaria que essa generalização teria sido o suficiente para considerar a abordagem de Hume sistemática, que é a diferença fundamental que Kant propõe entre sua abordagem do nosso conhecimento e a abordagem humeana. Isso porque a abordagem sistemática, mais do que ser uma generalização, é uma abordagem segundo princípios que leva a uma determinação *exhaustiva* do campo de sua investigação. Por isso, parece-nos, Kant poderia argumentar que, mesmo que Hume tivesse estendido suas objeções céticas a outras áreas do conhecimento, a sua determinação dessas áreas e dos seus limites ainda não teria sido sistemática, não exaurindo e determinando *segundo princípios* todo o âmbito a que nosso conhecimento se aplica e ao qual se restringe. Apontamos isso aqui para justificar a nossa interpretação aparentemente distinta da de Guyer dessa passagem da *Crítica*, já que focamos, aqui, não no fato de que Hume tenha tratado apenas da relação de causalidade, mas sim no fato de que sua abordagem não tenha sido sistemática, o que exige mais do que simplesmente tratar de outros elementos de nosso conhecimento que não a relação de causalidade e generalizar o que foi aplicado a essa relação para outros elementos da investigação.

dos quais não possuem nenhuma legitimidade, e isso não apenas em relação ao nosso conhecimento das relações de causalidade. Não por outro motivo, Hume teria caído no engano de pensar que, porque o entendimento não pode nos fornecer nenhum conhecimento seguro sobre o que as coisas são em si mesmas, também não pode nos fornecer um conhecimento que, referindo-se aos objetos da experiência – e, nesse sentido, à *realidade* –, seja, porém, seguro e necessário, ou, em outras palavras, *a priori*. Não tomando uma atitude *crítica* de *limitar* o entendimento, Hume foi levado a concluir que, por não podermos ter um conhecimento seguro sobre o que os objetos são *independentemente da experiência*, também não podermos ter nenhum conhecimento seguro sobre os objetos da experiência *tal como eles se dão em seu interior*⁶⁷ – ou, em outras palavras, dos *fenômenos*⁶⁸.

Vale lembrar, a pressuposição errônea de Hume e de seu ceticismo, nesse caso, não teria sido diferente da dos dogmáticos: a de que o fundamento do nosso conhecimento dos objetos fossem as coisas tal como elas são em si mesmas. O que o criticismo vem mostrar, porém, é, precisamente, o erro dessa pressuposição: ao lançar-se à *determinação* dos limites da razão pura (teórica) por meio da sua dedução exaustiva a partir de princípios, o criticismo mostraria que, se, por um lado, o entendimento, ou, de forma mais geral, a razão teórica pura, não pode conhecer o objeto tal como ele é para além da experiência, a razão teórica pura é, contudo, condição de possibilidade da experiência. Assim é a razão que é fundamento do conhecimento que temos dos objetos da experiência, e não a coisa em si⁶⁹⁷⁰⁷¹. Dessa forma, o criticismo recupera a

⁶⁷ Cf. KANT 1999, p.119.

⁶⁸ “É por isso que Hume era apenas um contrametafísico, e não um crítico da metafísica. Desafiava-nos a encontrar *entre as coisas* uma conexão necessária (que só poderia ser teleológica ou mágica). Tinha razão – mas com a ressalva de que a relação de causalidade se encontra num lugar distinto daquele onde ele justamente constatava a sua ausência. Como toda noção racional teórica, ela só é manifesta na origem do sensível, *enquanto este não é um caos*. Como toda noção racional teórica, ela é essa antidesordem inaugural pela qual os conteúdos sensíveis são articulados de uma vez por todas, sob o nome de ‘objetos’, *de modo a nunca mais nos desconcertarem*.” (LEBRUN 2012, p. 11).

⁶⁹ “Um conceito racional como a causalidade, *pelo menos* no caso dos objetos da experiência, não é uma palavra vazia, e, nessa região *pelo menos*, o entendimento, longe de ser uma cópia autenticada de *minhas experiências*, é o “*metteur en scène*” da *experiência*.” (Idem *ibid.*, p.11)

⁷⁰ “Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob essa suposição. Por isso, tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre objetos antes deles nos serem dados.” (KANT, 1999, p. 39)

⁷¹ “Ao primeiro a demonstrar o *triângulo equilátero* (...) acendeu-se uma luz, pois achou que não tinha de rastrear o que via na figura ou o simples conceito da mesma e como que aprender disso suas propriedades, mas que tinha de produzir (por construção) o que segundo conceitos ele mesmo introduziu pensando e se

possibilidade de se constituir uma ciência dos objetos da experiência, uma ciência dos fenômenos, ainda que não da coisa em si, pela qual seríamos capazes de ter conhecimentos *a priori* desses. Uma ciência que, enquanto ciência, deve, tal qual o ceticismo, opor-se ao dogmatismo, mas não ao *procedimento dogmático* – quer dizer, ao procedimento por meio do qual se realiza uma prova rigorosamente a partir de princípios *a priori*⁷². E, de fato, se o ceticismo não vai longe o bastante em sua censura do conhecimento humano, tal incapacidade se deveria precisamente a não proceder dogmaticamente a partir de princípios, de maneira a traçar e demonstrar exaustivamente os limites do conhecimento humano.

Com essa concepção de sua proposta e de seu objetivo, a crítica, para superar tanto o dogmatismo quanto o ceticismo, procede dogmaticamente e sistematicamente para determinar as condições de possibilidade de nosso conhecimento *a priori*, quer dizer, de nosso conhecimento que, sendo necessário e universal, não pode decorrer da experiência e só pode ser independente dela⁷³. Para tanto, propõe-se, inicialmente, a definir rigorosamente a questão com que se ocupa. Vejamos, então, como Kant propõe a delimitação da questão com que se ocupa a crítica e como, desse modo, visa a dar o primeiro passo fundamental para que o problema da determinação dos limites de nosso conhecimento possa ser resolvido.

Conhecimentos, segundo define Kant, são juízos acerca de um objeto, quer dizer, proposições nas quais se determina o sujeito da proposição a partir de seu predicado⁷⁴. Sendo assim, que tenhamos conhecimentos *a priori* que sejam *juízos analíticos* baseados no princípio de contradição, quer dizer, juízos nos quais o conceito do predicado está contido no conceito do sujeito, não está em questão – mesmo Hume admitia que temos um conhecimento racional de nossas ideias que se baseia no

apresentou *a priori* e que, para saber de modo seguro algo *a priori*, não precisava acrescentar nada à coisa a não ser o que ressaltava necessariamente daquilo que ele mesmo havia posto nela conforme o seu conceito.” (Idem *ibid.*, p.37)

⁷² “A crítica não é contraposta ao *procedimento dogmático* da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem que ser sempre dogmática, isto é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros *a priori*), mas sim ao *dogmatismo*, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempos usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito se chegou a eles. Dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura *sem uma crítica precedente de sua própria capacidade*” (KANT, 1999, p.47).

⁷³ “Portanto, a crítica da razão conduz por fim necessariamente à ciência; o uso dogmático da razão sem crítica conduz, ao contrário, a afirmações infundadas, às quais se pode contrapor outras igualmente aparentes e, por conseguinte, ao ceticismo.” (Idem *ibid.*, p.64)

⁷⁴ Cf. Idem *Ibid.*, pp.58-59.

princípio de contradição e que independe da experiência⁷⁵. Por esses conhecimentos, contudo, nosso conhecimento não pode ser ampliado *racionalmente e a priori*, ou seja, segundo princípios necessários e universais. Mais do que isso: esse conhecimento, por se ocupar apenas com aquilo que está contido no conceito de um objeto, não nos fornece nenhum conhecimento desse objeto *enquanto objeto de uma experiência possível*, não nos fornecendo os meios para ampliarmos o nosso conhecimento do objeto para além daquilo que é dado em seu conceito.

É com a possibilidade dessa ampliação de nosso conhecimento, no entanto, que a metafísica se ocupa. Ora, um juízo pelo qual nosso conhecimento do objeto seja ampliado para além daquilo que está contido em seu conceito só pode ser um juízo no qual o conceito do predicado não esteja contido no conceito do sujeito – um juízo, portanto, não analítico, mas sim *sintético*. A metafísica – e, por conseguinte, a crítica – deve, portanto, ocupar-se com a questão sobre como *juízos sintéticos a priori* são possíveis, ou seja, sobre como nosso conhecimento dos objetos pode ser ampliado *racionalmente*, segundo princípios necessários e universais que, enquanto tais, não podem ter sua origem na experiência (pois a experiência, tal como Hume já os alertava, não pode nos dizer que as coisas sejam *necessariamente* de um ou de outro modo⁷⁶). Sendo assim, bem se pode compreender que da resposta a essa questão dependa, por conseguinte, a possibilidade de que todas as ciências contenham conhecimentos *a priori* de seus objetos que não sejam meramente analíticos⁷⁷. Mais do que isso: pelo próprio fato de termos, efetivamente, ciências com conhecimentos sintéticos *a priori* de seus objetos, tal como a matemática e a física, é preciso haver uma resposta àquela pergunta,

⁷⁵ De fato, de acordo com Forster, teria sido Hume aquele que indicou a Kant que “há uma classe substancial e bem definida de cognições *a priori* que não são problemáticas: aquelas que são verdadeiras simplesmente em virtude da lei da contradição (na terminologia de Hume, relações de ideias; na de Kant, juízos analíticos)” (FORSTER, 2008, Cap.5). É interessante notar, contudo, que precisamente essa pressuposição será um dos pontos em que a crítica será vulnerável ao ceticismo pirrônico, como alguns pós-kantianos, notadamente Hegel, perceberão posteriormente (a esse respeito, cf. idem *ibid.*, Cap. 12).

⁷⁶ “*David Hume*, que, dentre todos os filósofos mais se aproximou desse problema, sem, contudo, sequer de longe pensa-lo determinado o suficiente e em sua universalidade, mas se detendo apenas na proposição sintética da conexão do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), creu estabelecer que tal proposição *a priori* fosse inteiramente impossível; segundo suas conclusões, tudo o que denominamos Metafísica desembocaria em uma mera ilusão de uma pretensa compreensão racional daquilo que foi simplesmente tomado emprestado da experiência e que pelo hábito se revestiu da aparência de necessidade. Se tivesse tido diante dos seus olhos o nosso problema na sua universalidade, jamais teria incidido em semelhante afirmação destruidora de toda filosofia pura, uma vez que teria então compreendido que segundo seu argumento também não poderia haver uma matemática pura, pois esta certamente contém proposições sintéticas *a priori*, e neste caso o seu bom senso talvez o teria preservado de semelhante afirmação.” (KANT, 1999, p.63)

⁷⁷ Idem *ibid.*, p.63.

e é necessário, por conseguinte, que haja algo que efetivamente faz com que conhecimentos sintéticos *a priori* sejam possíveis.

Entretanto, segundo Kant, uma resposta satisfatória a essa pergunta ainda não teria sido fornecida em seu tempo – de tal modo que a metafísica, como resposta a essa pergunta, ainda não teria atingido o estatuto de uma ciência, sendo ainda, apenas, uma *disposição natural* para buscar as respostas para essa pergunta e para todas as perguntas que derivem desta⁷⁸. Para responder à pergunta sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, por conseguinte, é necessário responder também à seguinte questão: “*como é possível a metafísica como ciência?*” Pergunta para a qual, como vimos, a resposta estaria na *Crítica*, ou, mais especificamente, na ideia de uma “ciência especial” sob o nome da *Crítica da razão pura*. Ciência essa que deve lidar apenas com a razão e as questões colocadas por sua própria natureza (e não pela natureza do objeto em si mesmo) e que, justamente por isso, é uma ciência que pode ser esgotada em seus princípios, cuja validade seria eterna⁷⁹. Essa crítica *transcendental*, e transcendental na medida em que “se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1999, p.65), deve ser dividida e concebida de tal forma que nada de empírico seja admitido nela, uma vez que o empírico é justamente aquilo que só pode ser fornecido pela experiência e não é independente dela, não podendo fornecer, portanto, um conhecimento necessário e universal. A divisão dessa ciência, segundo nos afirma Kant, seria, fundamentalmente, a divisão do conhecimento em dois troncos: a sensibilidade, pela qual os objetos nos são *dados*, e o entendimento, pelo qual eles são *pensados*. De onde se segue que a crítica, deve examinar o que, em nossa sensibilidade e em nosso entendimento é dado *a priori* pelo nosso próprio modo de conhecer os objetos.

Assim, primeiramente, pela determinação daquilo que em nossa sensibilidade é *a priori*, Kant chega às formas da intuição pura no espaço e no tempo, formas unicamente pelas quais os objetos podem ser *dados* a nós, já que, sem essas formas, não seria possível que os objetos nos afetassem. É pela intuição, portanto, que nos são dadas as nossas representações dos objetos, na medida em que elas se referem imediatamente

⁷⁸ Idem *ibid.*, p.63.

⁷⁹ “Esta ciência tampouco pode ser de uma vastidão desencorajante, pois tem que lidar não com os objetos da razão, cuja multiplicidade é infinita, mas somente com a própria razão, isto é, com problemas que surgem inteiramente do seu seio e não lhe são propostos pela natureza das coisas, as quais são diferentes dela, mas pela sua própria natureza. Em tal caso, quando a razão aprendeu a conhecer completamente a sua própria faculdade no tocante aos objetos que lhe ocorrer na experiência, tem que se tornar fácil determinar completa e seguramente o âmbito e os limites do seu tentado uso acima de todos os limites da experiência” (Idem *ibid.*, p.64).

a eles. Contudo, para que os objetos sejam dados a nós, humanos, incapazes de produzirem por si mesmos os seus objetos, só podemos ter uma representação que se refere imediatamente a esses objetos na medida em que eles *nos afetam de algum modo*. Por isso, a nossa faculdade de, pelo modo como os objetos nos afetam, produzir representações deles é a *sensibilidade*, condição *a priori* para que os objetos sejam dados a nós. Condição *a priori* porque, se os objetos nos afetam de maneira a produzir em nós representações, é preciso que tenhamos uma capacidade para sermos afetados por eles que, permanecendo sempre a mesma e sendo a *forma* pela qual intuímos os objetos, é válida, portanto, para todo e qualquer objeto intuído, independentemente da experiência, quer dizer, independentemente de qualquer intuição empírica de um objeto específico⁸⁰. Ora, as formas pelas quais os objetos são intuídos por meio de nossa sensibilidade, independentemente do objeto que seja, segundo Kant, só podem ser o espaço e o tempo. Isso porque são o espaço e o tempo que são as condições de possibilidade para que qualquer objeto possa ser dado a nós, quer como um objeto externo a nós (no espaço), quer como um estado interno de nossa mente (no tempo)⁸¹, e qualquer objeto que seja dado a nós pressupõe, se for representado como um objeto externo, o espaço, ou, se for representado como um estado interno, o tempo. Por isso, espaço e tempo são as formas *a priori* da sensibilidade unicamente pelas quais os objetos podem ser fenômenos para nós, pelas quais objetos nos são *dados* e sem as quais, portanto, não poderíamos ter nenhum conhecimento, uma vez que não teríamos nenhum objeto a ser conhecido⁸².

Disso, contudo, segue-se, necessariamente, que qualquer que seja o conhecimento que temos dos objetos, mesmo que seja um conhecimento *a priori*, quer dizer, um conhecimento *necessário* do objeto que independe de nossa experiência dele, esse conhecimento só se pode referir aos objetos tal como eles são intuídos por nós, já que essa é a única forma pela qual *qualquer objeto* nos é dado que possamos conhecer. Do que se segue que, por mais que possamos ter conhecimentos *a priori* de objetos, só podemos, por outro lado, ter esse conhecimento deles enquanto *fenômenos*, quer dizer, tal como são representados por nós no espaço e no tempo segundo o modo com que eles

⁸⁰ “Aquilo que no fenômeno corresponde à sensação denomino sua *matéria*, aquilo porém que faz que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações denomino a *forma* do fenômeno. Já que aquilo unicamente no qual as sensações podem se ordenar e ser postas em certa forma não pode, por sua vez, ser sensação, então a matéria de todo o fenômeno nos é dada somente *a posteriori*, tendo porém a sua forma que estar toda à disposição *a priori* na mente e poder ser por isso considerada separadamente de toda sensação” (Idem *ibid.*, p.72).

⁸¹ Idem *ibid.*, p.79.

⁸² Idem *ibid.*, p.84.

nos afetam, e não tal como são *em si mesmos* e independentemente de como nos afetam. É importante notar, não obstante, que disso não se segue que o espaço e o tempo tenham um estatuto meramente *subjetivo* em nosso conhecimento. Isso porque, embora espaço e tempo não sejam formas pertencentes às coisas tal como elas são em si mesmas, elas são, contudo, formas *absolutamente necessárias* dos fenômenos, de modo que, em relação a estes, elas têm validade *objetiva*. Espaço e tempo, portanto, têm realidade *empírica*, “isto é, validade objetiva com respeito a todos os objetos que possam ser dados aos nossos sentidos” (KANT, 1999, p.80). Motivo pelo qual se deve distinguir o fenômeno [*Erscheinung*], quer dizer, o objeto tal como é conhecido por nós segundo as leis necessárias de sua constituição enquanto *nosso* objeto, da mera *aparência* [*Schein*], ou seja, da apreensão do objeto segundo características que não lhe são essenciais enquanto objeto de nosso conhecimento⁸³.

Pela sensibilidade, contudo, os objetos são pura e simplesmente *dados*. Porém, isso não basta para que tenhamos um *conhecimento* dos objetos; se apenas os intuímos, temos, meramente, representações deles, que não contam como conhecimento ou experiência, mas meramente como representações. As formas da sensibilidade, embora condição de possibilidade para que tenhamos um conhecimento *a priori* dos objetos e para que tenhamos *experiência* deles, não são condições suficientes desse conhecimento. É necessário, para tanto, que os objetos, mais do que intuídos, quer dizer, mais do que *dados*, sejam *pensados*. Objetos só podem ser pensados, entretanto, na medida em que ao múltiplo da representação dado na intuição é conferida uma unidade. Essa unidade, contudo, só pode ser fornecida a partir da atividade do entendimento de *julgar* e unir, em um *conceito*, o múltiplo dado na intuição. Por isso, a crítica deve, para responder à pergunta sobre a possibilidade dos nossos conhecimentos sintéticos *a priori*, também se perguntar sobre a origem de nossos conceitos no entendimento e sobre os conceitos os quais, muito antes de se originarem na experiência, são condição de sua possibilidade.

Sendo assim, a fim de determinar os nossos conceitos *a priori* e se uma origem, é preciso ter em mente um ponto importante. Pois se, por um lado, os objetos só podiam nos ser dados por meio de nossa sensibilidade, que era receptiva e não produzia as suas próprias representações por si mesma, por outro lado, a nossa forma de pensar os objetos, a saber, os conceitos, não dependendo de como os objetos nos afetam e nos são

⁸³ Cf. GABRIEL, 2008, pp. 129-130.

dados, mas sim da atividade do entendimento, são fruto da espontaneidade dessa atividade⁸⁴ e são produzidos, portanto, pelo próprio entendimento. Dessa forma, para encontrar as condições de possibilidade do pensamento dos objetos, devemos determinar quais dos nossos conceitos, sendo independentes da experiência e produzidos unicamente pela atividade pura e espontânea do entendimento, são condição de possibilidade dessa mesma experiência e do pensamento dos seus objetos.

Para atingir esse fim, Kant julga ser necessária a constituição de uma lógica *transcendental*, que precisa ser distinguida da lógica formal. Isso porque a lógica transcendental visaria a determinar as condições *a priori* do pensamento dos objetos da experiência, e, portanto, conteria uma referência determinada e necessária a esses objetos. A lógica formal, pelo contrário, se ocupa apenas com as regras do pensamento em geral, quer *a priori*, quer *a posteriori*⁸⁵, e não pode, por suas próprias regras, distinguir entre os conceitos *a priori*, que são condição de possibilidade do pensamento dos objetos da experiência, e os *a posteriori*, que dependem da experiência. Assim, mesmo que a lógica transcendental não possa contradizer a lógica formal, visto que essa daria as regras de *todo pensamento em geral*, ela, por outro lado, sendo uma lógica dos “elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem os quais um objeto de maneira alguma pode ser pensado” (KANT, 1999, p.97), não poderia ser confundida com a própria lógica formal nem poderia ser esgotada por essa. Perguntar-se sobre a origem de nossos conceitos *a priori* pelos quais os objetos da experiência seriam possíveis não seria, portanto, se perguntar pelas regras da lógica formal, mas sim sobre de que modo aquela atividade espontânea do entendimento produziria os conceitos unicamente pelas quais os objetos podem ser pensados.

Ora, se as intuições repousavam sobre afecções, quer dizer, sobre o modo como os objetos nos afetavam, os conceitos, por sua vez, repousam sobre a atividade do entendimento, atividade pela qual o entendimento *pensa*, mediante seus conceitos, os objetos dados na intuição. Ora, só se pode usar esses conceitos para pensar os objetos por meio atividade de *julgar*⁸⁶; atividade que nada mais é do que “a unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma representação comum” (KANT, 1999, p.102).

⁸⁴ Para uma discussão aprofundada sobre o significado da “espontaneidade” dessa atividade, cf. PIPPIN, 1997, Cap. 2.

⁸⁵ Idem ibid., p.93.

⁸⁶ “Conceitos, portanto, fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, tal como intuições sensíveis sobre a receptividade as impressões. O entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos senão julgar através deles” (Idem ibid., p.102).

Sendo assim, devemos buscar, no entendimento, aqueles conceitos pelos quais ele *julga* acerca dos objetos da experiência e que, contudo, não foram fornecidos pela própria experiência, mas sim pelo entendimento *ele mesmo enquanto essa faculdade de julgar*, quer dizer, enquanto faculdade de unificar múltiplas representações sob uma única representação, o conceito. Assim, embora, por um lado, Kant afirme ser preciso distinguir a lógica formal da lógica transcendental, é necessário, por outro, para que se possa constituir a última, abstrair-se inicialmente de todo conteúdo do juízo e considerá-lo unicamente sob as suas formas, quer dizer, sob as funções lógicas de unificação que elas podem desempenhar no pensamento. Assim, Kant chega à sua tábua das funções lógicas do entendimento, que forneceria exhaustivamente todas as formas pelas quais o pensamento desempenha, no juízo, a função de unificar o múltiplo dado no próprio juízo. São essas formas 1: A quantidade dos juízos (Universais, Particulares e Singulares); 2: a qualidade dos juízos (Afirmativos, Negativos e Infinitos); 3: a Relação (Categórico, Hipotéticos e Disjuntivos) e 4: a Modalidade (Problemáticos, Assertóricos e Apodícticos)⁸⁷. Pelas formas da quantidade, o juízo seria determinado segundo a extensão de sua aplicabilidade; pelas formas da qualidade, segundo o tipo de conhecimento que produz; pela relação, segundo as relações do pensamento no juízo e entre juízos⁸⁸; na modalidade, segundo o seu valor ou validade⁸⁹⁹⁰.

Não nos interessa, aqui, explorar exhaustivamente o significado de cada uma dessas formas, suas divisões e as funções que o juízo desempenha em cada uma delas; interessa-nos, apenas, indicar como, para Kant, unicamente com base nessa determinação das funções lógicas do entendimento se poderá determinar os conceitos *a priori* pelos quais os objetos da experiência são pensados e que são a sua condição de possibilidade. Isso porque será a partir da tábua das funções lógicas que será estabelecida a tábua das categorias, uma vez que “a mesma função que *num juízo* dá unidade às diversas representações também dá, *numa intuição*, unidade à mera síntese de diversas representações”, unidade esta que nada mais é do que “o conceito puro do

⁸⁷ Idem *ibid.*, pp. 103-104.

⁸⁸ “Todas as relações do pensamento nos juízos são: a) do predicado com o sujeito, b) da razão com a consequência, c) do conhecimento dividido e dos membros reunidos da divisão entre si. Na primeira espécie de juízos são considerados somente dois conceitos, na segunda dois juízos, na terceira mais juízos em relação recíproca” (Idem *ibid.*, p.105).

⁸⁹ “A modalidade dos juízos é uma função bem particular dos mesmos que possui o caráter distintivo de nada contribuir para o conteúdo do juízo (pois além da quantidade, qualidade e relação, nada mais há que constitua o conteúdo de um juízo), mas de dizer respeito apenas ao valor da cópula com referência ao pensamento em geral” (Idem *ibid.*, p.106).

⁹⁰ Cf. também GUYER, 2008, p.100.

entendimento” (KANT, 1999, p.108). É a *mesma função de unificação do múltiplo*, portanto, que dá unidade às diversas representações em um juízo e ao diverso dado na intuição; e é essa função, na medida em que se refere a uma intuição e unifica as diversas representações nela, que será um *conceito* e, mais do que isso, um *conceito puro do entendimento*, já que um conceito que é condição de possibilidade do pensamento do diverso dado na intuição sob uma unidade. Por isso, a tábua das categorias (quer dizer, dos conceitos puros do entendimento) será formada a partir da tábua das funções lógicas, segundo o papel que essas desempenham na unificação do diverso em uma intuição. As categorias serão, portanto, 1: Da quantidade (Unidade, Pluralidade, Totalidade); 2: Da qualidade (Realidade, Negação, Limitação); 3: Da relação (Inerência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade) e 4: Da modalidade (Possibilidade – impossibilidade, existência – não ser, necessidade – contingência)⁹¹.

Mais uma vez, não nos interessa aqui discutir minuciosamente cada um dos conceitos. Queremos apenas indicar como, a partir da função lógica do entendimento, quer dizer, de sua *atividade espontânea de unificação do múltiplo*, se produz os conceitos pelos quais o múltiplo das representações dadas na intuição pode ser pensado sob uma *única* representação, e, portanto, como um *objeto* (entendido, justamente, como uma unificação de representações). Esses conceitos, portanto, tem de valer *a priori* para os objetos da experiência, já que, só por meio deles as representações múltiplas dadas na intuição podem ser pensadas em unidade como um objeto da experiência que, portanto, tem esses conceitos como condição se sua possibilidade⁹².

Resta ainda, porém, nos perguntarmos sobre o que torna possível, em geral, que o entendimento possa unificar o múltiplo das representações. Para essa pergunta, Kant nos diz que nenhuma outra resposta seria possível senão a de que é a unidade sintética originária da apercepção que torna essa unificação possível, entendida como aquela *autoconsciência* do sujeito em função da qual a representação *eu penso* “tem que poder acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a

⁹¹ Idem ibid. ,p.109.

⁹² “Ora, pergunta-se se conceitos *a priori* não são também antecedentes como condições unicamente sob as quais algo, embora não intuído, é todavia pensado como objeto em geral; com efeito, então todo conhecimento empírico dos objetos é necessariamente conforme tais conceitos porque, sem a sua pressuposição, nada é possível *como objeto da experiência*” (Idem ibid., p.118).

representação seria impossível ou, pelo menos, para mim, não seria nada” (KANT, 1999, p.121)⁹³. Essa unidade sintética da apercepção, precisamente por ser condição de possibilidade de toda síntese, de toda unificação do múltiplo da intuição, não pode ser confundida com aquela consciência empírica que o sujeito tem de si mesmo em seus estados internos no tempo. Muito pelo contrário, é por causa dessa autoconsciência, que torna possível unir todas as representações enquanto *minhas representações*, que essas representações podem ser unificadas em quaisquer outras sínteses na consciência. Sem essa primeira síntese, de que *todas as representações* se encontrassem na unidade da *minha* consciência, não seria possível uni-las na consciência de qualquer outro modo e, portanto, nenhuma outra síntese seria possível⁹⁴.

Sendo assim, é necessário que o múltiplo da intuição se encontre (ou, pelo menos, possa ser encontrado) na unidade da autoconsciência, já que, caso contrário, não seria possível que as representações fornecidas pela intuição pudessem ser pensadas como *minhas representações*; que, contudo, possam ser pensadas dessa forma, implica ser possível a *síntese* das representações, quer dizer, ser possível pensar o múltiplo da intuição sob a unidade de um conceito. Afinal, se esse múltiplo não pudesse ser pensado em uma síntese, não poderia ser pensado na unidade sintética da autoconsciência (que é sintética precisamente por unir em si representações múltiplas que não estão contidas umas nas outras), sob a representação do *eu penso*. E, se as representações não pudessem ser pensadas como unidas nessa autoconsciência, então nenhuma outra síntese seria possível, já que a consciência só pode unir em uma síntese as *suas* representações⁹⁵. É na unidade sintética da apercepção, por conseguinte, que se encontra o fundamento da possibilidade do pensamento dos objetos da experiência, isto é, da possibilidade de unificarmos o múltiplo da intuição em um conceito pelo qual um objeto

⁹³ O conceito de *apercepção* é talvez um dos conceitos mais complexos e de difícil definição na filosofia kantiana, e um ao qual se encontram atreladas algumas de suas principais dificuldades. Para uma discussão mais detalhada desse conceito que revisa uma parte importante da biografia secundária em torno deste conceito, cf., por exemplo, AMERIK 2000, Cap.5, e PIPPIN, 1997, Cap.2. Para uma discussão sobre objeções de cunho cético à concepção kantiana de apercepção, cf. FORSTER, 2008, Cap.11. Aqui, não exploraremos ainda a discussão feita na literatura secundária sobre esse tópico, mas a recuperaremos quando abordarmos a crítica de Schulze ao sujeito kantiano, a fim de avaliar a consequência e propriedade dessa crítica.

⁹⁴ “Com referência ao entendimento, o princípio supremo da mesma é: todo múltiplo da intuição tem está submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção. Na medida em que nos são *dadas* todas as múltiplas representações da intuição estão submetidas ao primeiro princípio; na medida em que têm que poder ser ligadas numa consciência, todas essas mesmas representações estão submetidas ao segundo princípio” (Idem *ibid.*, p.123).

⁹⁵ Cf. Idem *ibid.*, p.122.

da experiência possa ser pensado e conhecido⁹⁶. Daí porque “o primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu uso restante e que ao mesmo tempo é inteiramente independente de todas as condições da intuição sensível [e não é, portanto, um conhecimento *a posteriori*], é o princípio da unidade *sintética* originária da apercepção” (Kant 1999, p.124). Unidade sintética que seria, de fato, *o próprio entendimento*⁹⁷, entendido como a faculdade unicamente pela qual todo pensamento, e, portanto, todo conhecimento, enquanto unidade do múltiplo dado na intuição (múltiplo que, em si mesmo, não é conhecimento algum) é possível. Sendo assim, e uma vez que essa autoconsciência do sujeito é necessária para que seja possível todo pensamento e, portanto, todo o conhecimento *em geral*, está estabelecido o fundamento *a priori* de nosso conhecimento dos objetos da experiência. Se podemos ter um conhecimento *a priori* desses objetos, isso se deve ao fato de que eles só são primeiramente possíveis, *como objetos da experiência*, por serem pensados por meio dos conceitos puros do entendimento. Portanto, a referência desses conceitos a esses objetos não apenas é correta, como absolutamente necessária, visto não poderem ser constituídos como objetos da experiência senão por meio destes conceitos.

Dessa forma, pela determinação dos limites do nosso conhecimento por meio da determinação do que, em nossa sensibilidade e em nosso entendimento, é dado *a priori* e independentemente da experiência, estaria estabelecido o modo pelo qual podemos ter um conhecimento necessário e *puramente racional* dos objetos. Se esse conhecimento é possível, isso se deve ao fato de que os objetos, tal como são conhecidos por nós, só são possíveis mediante nossa razão, tendo-a como condição de possibilidade, haja vista só poderem ser dados *segundo as formas de nossa sensibilidade* e pensados *segundo as formas de nosso entendimento*. Assim, mesmo que não tenhamos um conhecimento necessário dos objetos tais como eles são em si mesmos e independentemente de como eles *nos afetam*, temos um conhecimento necessário deles enquanto *fenômenos*, quer dizer, deles enquanto o que são para nós segundo o modo com que afetam a nossa sensibilidade, fornecendo uma matéria que é organizada segundo as formas dessa sensibilidade⁹⁸, e segundo o modo que são pensados pelo nosso entendimento, como uma unidade sintética do múltiplo das representações unicamente pela qual o que é dado na intuição pode ser pensado como

⁹⁶ Cf. Idem *ibid.*, p.123.

⁹⁷ Cf. Idem *ibid.*, p.123, nota 1.

⁹⁸ Cf. *idem ibid.*, p. 72.

um *objeto da experiência*⁹⁹. E, por fim, que não apenas as representações da intuição, mas também um *conhecimento necessário* dos objetos dados nela seja possível teria como fundamento, em última instância, o próprio sujeito enquanto unidade sintética da apercepção, enquanto autoconsciência que, por permanecer a única e a mesma em todas as nossas representações, é o fundamento primeiro de que essas representações possam ser pensadas em uma unidade como um *objeto*. Desse modo, deslocando nosso conhecimento do que as coisas são *em si mesmas* para aquilo que elas são enquanto fenômenos, quer dizer, para aquilo que elas são *no e para o sujeito, segundo suas formas de ser afetado pelos objetos e de pensá-los em uma unidade em sua consciência*, a crítica forneceria o fundamento unicamente pelo qual um conhecimento racional e absolutamente necessário dos objetos poderia ser estabelecido. Fundamento que, cabe notar, se remete, em última instância, à pura atividade espontânea do sujeito, entendido como essa autoconsciência e essa unidade sintética da apercepção unicamente pela qual toda síntese e, portanto, todo o conhecimento é possível.

Sendo assim, a categoria da causalidade seria apenas uma das muitas categorias que são recuperadas como fontes de conhecimento seguro sobre a experiência, ao mostrar-se que, muito antes de se originarem da experiência, essas categorias são condição de possibilidade dela e, portanto, fornecem-nos um conhecimento seguro e necessário, ou em outras palavras, um conhecimento *a priori* dos objetos da experiência. Façamos aqui, porém, uma breve exposição de como Kant pretende mostrar que a categoria da causalidade é condição de possibilidade dos objetos de nossa experiência, que teriam que ser pensados nessa relação. Veremos, assim, como Kant visaria responder às objeções de Hume sobre a causalidade em particular, e como sua resposta nesse sentido indica sua estratégia geral de resposta às objeções céticas de cunho humeano sobre a existência e possibilidade de aplicação dos conceitos *a priori* aos objetos da experiência¹⁰⁰.

Na segunda analogia da experiência, Kant pretende mostrar que o princípio segundo o qual “todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e

⁹⁹ Cf. nota 61.

¹⁰⁰ Buscaremos seguir, aqui, em suas linhas gerais, a interpretação sobre a causalidade em Kant apresentada por Longuenesse em LONGUENESSE, 2005, Cap. 6, por acreditarmos que sua interpretação não apenas é a que melhor dá conta das objeções que poderiam ser postas à concepção kantiana da causalidade e sua aplicação à experiência, como também a que melhor condiz com a letra do texto de Kant a esse respeito, em particular na segunda analogia. Para outras interpretações sobre a causalidade em Kant, cf. FRIEDMAN, 2009, e GUYER, 2008, Cap.2.

efeito” é uma condição necessária de nossa experiência, sem a qual os objetos, enquanto fenômenos, não seriam possíveis. Para tanto, nota, inicialmente, que os fenômenos se sucedem no tempo, quer dizer que em um instante no tempo há um estado de coisas contrário ao estado precedente. Com efeito, toda a apreensão dos fenômenos é sempre sucessiva. Entretanto, a ordem em que concatenamos os fenômenos não necessariamente é uma ordem *objetiva*, que corresponde à “relação *objetiva* dos fenômenos que se sucedem” (KANT, 1999, p.173), posto que essa ordem pode ser, simplesmente, a ordem de nossa apreensão *subjetiva* dos fenômenos. Posso, por exemplo, apreender uma casa começando pelo seu teto e passando por suas outras partes até chegar ao seu piso; a ordem que sigo nessa apreensão, contudo, é apenas a ordem *subjetiva* da minha apreensão, e não a ordem *objetiva* de sucessão desses fenômenos, dado que eu poderia apreender a casa em suas partes igualmente pela ordem inversa, começando pelo piso e indo até o telhado, e isso em nada mudaria a relação *objetiva* entre os fenômenos que assim apreendo. Afinal, enquanto partes de uma mesma casa, por mais que eu as apreenda por ordens diferentes, e, assim, como sucessivas, objetivamente, contudo, elas são simultâneas, enquanto partes de uma *mesma* casa. Que a apreensão dos fenômenos sempre seja sucessiva e, portanto, sempre siga uma ordem, não significa, contudo, que essa ordem seja objetiva, quer dizer, corresponda a uma relação objetiva entre fenômenos, de modo que um tenha que se seguir ao outro necessariamente nessa ordem.

Para apreendermos uma sucessão de fenômenos como não meramente uma sucessão de nossa apreensão subjetiva, mas sim uma sucessão *objetiva* dos fenômenos, é necessário, portanto, mais do que eles se seguirem um ao outro em nossa apreensão deles. É preciso, além disso, que suponhamos que a ordenação dos fenômenos não segue meramente a ordem de nossa apreensão, mas sim se dá *segundo uma regra*, de tal modo que um fenômeno tenha que suceder necessariamente ao outro e o inverso não possa ocorrer¹⁰¹. Ora, mas essa regra não é nenhuma outra senão a regra da causalidade, pela qual dois objetos são colocados em uma relação temporal na qual um tem que anteceder o outro e na qual, sendo o objeto que é causa posto, deve ser posto *necessariamente* o seu efeito como o sucedendo. Assim, apenas sob o pressuposto de que todos os fenômenos se seguem uns aos outros no tempo segundo uma regra, ou seja, apenas sob o pressuposto de que a lei da causalidade vale *em geral* para os fenômenos, é

¹⁰¹ KANT, 1999, p.175.

possível que nossas percepções sejam apreendidas não apenas como meras percepções subjetivas, mas sim como *eventos* de uma experiência cuja ordem não é meramente arbitrária, mas sim *necessária*.

Ora, sendo uma “*condição formal* de todas as percepções que o tempo anterior determine necessariamente aquele que o segue (enquanto não posso chegar ao seguinte senão mediante o precedente)” (KANT, 1999, p. 178), todos os fenômenos que se dão no tempo, enquanto meras instâncias empíricas desse mesmo tempo, devem determinar igualmente a existência empírica do tempo subsequente e portanto do fenômeno subsequente. Sendo assim,

a relação de causa e efeito é a condição de validade objetiva de nossos juízos empíricos com vista à série das percepções, isto é, da verdade empírica de tais juízos e portanto da experiência. Por isso, o princípio da relação causal na sucessão dos fenômenos vale também antes de todos os objetos da experiência (sob as condições da sucessão), pois ele mesmo é o fundamento da possibilidade de uma tal experiência (KANT, 1999, p.179)

Em outras palavras, poderíamos sintetizar a argumentação de Kant da seguinte forma: o tempo, enquanto intuição pura, quer dizer, enquanto forma *a priori* de nossas intuições, é tal que um instante no tempo determina *necessariamente* o instante que o segue. Oras, toda percepção empírica que se dê no tempo, na medida em que tem a este como sua condição, não pode violar a sua forma, sendo apenas uma *instanciação empírica* do mesmo; por isso, do mesmo modo que um instante do tempo determina *necessariamente* ao próximo instante, um fenômeno, quer dizer, uma instância empírica desse mesmo tempo, deve determinar necessariamente o fenômeno que o sucede no tempo. Para que essa determinação, contudo, seja *necessária*, é preciso que haja uma regra pela qual o fenômeno anterior determina o fenômeno que o sucede. Ora, essa regra é, precisamente, por meio da qual um fenômeno pode ser posto como causa de outro, de tal modo que seja necessariamente verdadeiro que, uma vez posto o fenômeno que é causa, o fenômeno que é efeito deve se suceder necessariamente a ele. Assim, mesmo que não especifiquemos quais as leis causais *específicas* por meio das quais um ou outro fenômeno causa a outro, é preciso concluir, não obstante, que todos os fenômenos se encontram sob a lei da causalidade *de um modo geral*, pois apenas sob essa pressuposição é possível a experiência que temos dos fenômenos enquanto percepções

empíricas que se sucedem no tempo em uma ordem que não é meramente a de nossa apreensão subjetiva, mas sim a da sua relação objetiva entre si.

Hume, que combatia a doutrina da imagem de Deus, negou a analogia entre inferências lógicas e relações causais, defendendo que nossas inferências causais não eram, de modo algum, logicamente necessárias. Kant, entretanto, a fim de responder a Hume, recupera justamente essa analogia entre relações lógicas e relações causais (como observa Longuenesse¹⁰²), o que, mais uma vez, indica como o estabelecimento dessa analogia é fundamental para que se possa estabelecer a possibilidade de um conhecimento *a priori*. Vimos como Kant busca fazer a recuperação dessa analogia: diferentemente de Hume, que defende que nossas inferências causais não têm uma base lógica, Kant pretende mostrar como essas inferências só são possíveis tendo sua origem em nosso entendimento e, mais do que isso, que nossa experiência só é possível sob a condição de que as relações causais, de origem lógica (mais especificamente, de origem na lógica transcendental) se apliquem a essa experiência. Para constatar isso, basta lembrarmos que a categoria da causalidade é derivada da função lógica do *juízo hipotético*, e que essa categoria, como vimos, é condição de possibilidade de nossa experiência, pois apenas sob a sua condição podemos pensar os fenômenos na ligação *necessária* que eles precisam ter enquanto determinações empíricas do tempo (pois o que vale para o tempo enquanto pura forma, a saber, que um instante do tempo determina necessariamente o próximo, tem que valer também tudo aquilo que se dá empiricamente sob a sua forma e, portanto, para todos os fenômenos).

Desse modo, também podemos compreender em que consiste a estratégia geral de Kant para responder ao ceticismo de Hume quanto à existência e aplicabilidade de nossos conceitos puros *a priori* à experiência. Hume defendia que nossas crenças e conhecimentos acerca da experiência não têm base na razão, porque, por meio dessa, nada podemos conhecer sobre a existência das coisas, tal como elas são *em si mesmas*. Entretanto, uma vez estabelecido que nosso conhecimento da experiência não se refere aos objetos enquanto coisas em si, mas sim enquanto fenômenos, podemos mostrar que temos conhecimentos necessários dos objetos da experiência, *enquanto objetos da experiência, quer dizer, enquanto fenômenos*, já que esses fenômenos sequer seriam possíveis se não se conformasse às formas de nosso conhecimento e fossem produzidos

¹⁰² Cf. LONGUENESSE, 2005, p.146.

através delas. Assim, partindo do fato de que temos experiências e temos juízos sintéticos *a priori*, precisamos apenas estabelecer quais são as condições de possibilidade dessa experiência e desses juízos, expondo as formas de conhecimento que necessariamente devem se aplicar aos fenômenos para que eles sejam possíveis *enquanto os fenômenos que são*, assim como o fizemos em relação à lei da causalidade. Desse modo, para responder a Hume, Kant buscaria mostrar como aquela experiência, que Hume julgava ser possível independentemente da nossa razão e ser determinada independentemente dela, só é primeiramente possível por meio dessa mesma razão, sem a qual ela não seria possível. Isso porque os objetos da experiência, muito antes de serem as coisas em si, que independem de nossa razão e não são produzidos por ela, são os fenômenos, os quais só são possíveis enquanto objetos *determinados* por nossa razão e por ela produzidos.

Assim, para Kant, é apenas porque o ceticismo humeano não abrange o entendimento e as suas sínteses *a priori* como um todo em suas condições de possibilidade que ele não compreende que as suas objeções se referem unicamente ao uso transcendente das categorias do entendimento, àquele que visa a determinar os objetos tal como eles são *em si*. Hume não teria compreendido, tal como o criticismo o faz, que suas objeções não têm lugar em relação à aplicação dessas categorias aos fenômenos, já que a delimitação clara das formas *a priori* da intuição e do entendimento, presentes no sujeito transcendental, mostra que elas são condição de toda experiência possível. O criticismo, por meio da *Crítica da Razão Pura*, prestar-se-ia a fazer precisamente aquilo que o cético não teria alcançado com a sua censura: *determinar* os limites do conhecimento humano e, desse modo, os objetos aos quais ele efetivamente se aplica. Ao estabelecer a distinção entre fenômeno e coisa em si, afirmando que as formas puras da intuição e as categorias do entendimento só são aplicáveis ao primeiro, a filosofia crítica daria o lugar apropriado às objeções céticas: o alcance delas é o uso transcendente das categorias do entendimento, quer dizer, o dogmatismo, que julga ter um conhecimento necessário e racional, com base em seus conceitos, daquilo que os objetos são em si mesmos. Para além da censura ao dogmatismo, porém, as objeções do cético perderiam a sua validade, dado que a crítica mostraria que os objetos, enquanto fenômenos, só podem ser dados pelas formas *a priori* da intuição e só podem ser objetos da experiência sendo pensados pelas formas *a priori* do entendimento, e que é apenas a tentativa infundada de conhecer os objetos tal

como eles são em si mesmos que torna toda e qualquer filosofia vulnerável ao ceticismo, à possibilidade de se contestar a legitimidade dessa filosofia e contrapor a ela outras afirmações. “Portanto, a crítica da razão conduz por fim necessariamente à ciência; o uso dogmático da razão sem crítica conduz, ao contrário, a afirmações infundadas às quais se pode contrapor outras igualmente aparentes, por conseguinte ao *ceticismo*” (KANT, 1999, p.64).

Podemos, então, por fim, compreender em que consiste a estratégia de Kant para incorporar o ceticismo à sua própria filosofia: essa incorporação se daria pelo fato de que o ceticismo, enquanto censura do dogmatismo, quer dizer, do uso acrítico e transcendente dos princípios da razão, é um passo necessário da filosofia e um procedimento fundamental para que ela possa chegar ao estatuto de uma ciência. Enquanto recusa da validade do uso transcendente dos princípios da razão, quer dizer, de sua aplicação aos objetos enquanto coisas em si, o ceticismo é incorporado à filosofia e é um momento absolutamente necessário a ela. Entretanto, é um momento insuficiente; pois, para que a filosofia possa chegar à sua consumação enquanto ciência, é preciso mostrar não apenas onde os princípios da razão não podem ser aplicados, mas igualmente onde sua validade não pode ser contestada, quer dizer, com relação aos fenômenos, aos objetos de nossa experiência. E é nesse sentido que o ceticismo, ao mostrar que nossa razão é condição dos objetos de nossa experiência, incorpora e simultaneamente vai além do ceticismo, pois sua determinação dos limites do conhecimento humano leva tanto ao resultado negativo do cético – de que não podemos conhecer as coisas tal como elas são em si mesmas – quanto ao resultado positivo que eleva a filosofia ao estatuto de uma ciência e fornece o fundamento para que um conhecimento racional de nossos objetos seja possível – que as coisas, enquanto fenômenos, se regulam necessariamente pelas formas de nosso conhecimento. Assim, o ceticismo pode tanto reconhecer e incorporar as objeções do cético ao conhecimento onde elas se aplicam, quer dizer, ao conhecimento das coisas tal como elas são em si, quanto refutá-las no que diz respeito ao conhecimento defendido pela *Crítica*, a saber, o conhecimento dos fenômenos.

Assim, o ceticismo, que antes se colocava como uma ameaça à autoridade da razão e à sua autodeterminação em seu conhecimento, ganha o lugar de um “*exercício preliminar* para despertar a prudência da razão e indicar-lhe os meios rigorosos que lhe podem assegurar as suas legítimas possessões” (KANT, 1999, p.460). Exercício que,

antes de ser contrário à filosofia e ao conhecimento racional, contribui para que ela possa ser levada a cabo consequentemente e atinja efetivamente o estatuto de uma ciência, a qual, colocando o sujeito com suas formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento no fundamento do conhecimento, possibilita um conhecimento racional e necessário dos objetos na mesma medida em que reconhece que só é possível esse conhecimento dos objetos enquanto fenômenos, quer dizer, enquanto aquilo que eles são *para nós*. Pelo que podemos acompanhar Lebrun e dizer: “(...) dá para ver o que se ganha ao passar da coisa em si do metafísico ao objeto da experiência, cujo rosto, por assim se dizer, já se acha desenhado pelas leis imprescritíveis que determinam o que deve ser a experiência sensível? Ganha-se o direito de dizer que há pelo menos um país – o dos homens – onde a causalidade resulta ser precisamente uma relação essencial entre os objetos, pois que, sem ela, não haveria objetos.” (LEBRUN, 2012, p.10).

Diríamos, ainda: ganha-se também o direito de dizer que, se a razão que fornece as leis da experiência, e os objetos da experiência, portanto, não são os objetos enquanto coisas em si, mas sim apenas enquanto fenômenos, então é possível que o sujeito racional, enquanto coisa em si, *dê a lei de sua própria ação* e, nesse sentido, seja capaz de uma liberdade racional que se pautar pela *lei que a razão põe para si mesma* – o que forneceria um critério de ação efetivamente racional para o sujeito, segundo o qual o sua ação seria livre. E, embora essa liberdade racional não possa ser conhecida pela razão teórica, uma vez que essa liberdade pertenceria a um objeto enquanto coisa em si e, portanto, não poderia ser conhecida por nós, a sua mera possibilidade já nos forneceria um critério de ação racional pelo qual poderíamos agir ao menos *como se fossemos livres*, critério que *temos* que pressupor para agir como seres racionais. Dessa maneira, por mais que a liberdade racional não possa ser conhecida, provar-se-ia, pelo menos, a necessidade de *aceitá-la*, já que só sob a pressuposição dessa liberdade toda ação moral seria possível. E, se é possível aceitar a essa liberdade sem recair em contradição, isso se deve ao fato de que a crítica salva a liberdade do ceticismo, ao estabelecer a distinção entre fenômeno e coisa em si e deixar um espaço o qual, não sendo o dos fenômenos, não é necessariamente regido pela causalidade e no qual, portanto, a liberdade seria possível (ou seja, *não seria contraditória*), espaço no qual, portanto, a *razão poderia ser prática e dar a lei de sua própria ação*, e no qual a necessidade da liberdade poderia ser provada pelas próprias leis da razão prática¹⁰³. Em

¹⁰³ “Com esta faculdade [da razão prática pura] fica doravante estabelecida também a **liberdade** transcendental e, em verdade, naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito

outras palavras: quer no campo teórico, quer no campo prático, estamos autorizados a *seguir as leis da razão*, já que elas que se colocam como condição mesma de possibilidade desses campos. Mais do que isso: é apenas na nossa liberdade racional que se pode encontrar o fundamento último tanto de nosso conhecimento teórico quanto da moral, posto que só pela liberdade, entendida precisamente como o ato da razão de dar a si mesma as suas leis e autodeterminar-se, que todo edifício da razão pura, e portanto da filosofia, pode ser plenamente construído e fundamentado¹⁰⁴¹⁰⁵. É, em outras palavras, unicamente a crítica que salva a autodeterminação racional das garras do ceticismo, garantindo, por um lado, que seja a razão que determine a si mesma e ao seu objeto no conhecimento, e, por outro, que a razão possa ser concebida como o princípio determinante de nossas ações, por meio do qual o sujeito racional dá a si mesmo a lei de sua própria ação. E, caso as objeções céticas não pudessem ser respondidas pelo empreendimento crítico, a autodeterminação racional e, portanto, a liberdade, seriam conceitos insustentáveis e injustificáveis – e com a ruína desses conceitos viria, igualmente, a ruína de todo projeto filosófico em que a razão e a liberdade racional deva ser o princípio de nosso conhecimento e de nossas ações. Daí porque Kant possa concluir, em seus *Prolegômenos*, e sintetizando exemplarmente a sua compreensão do ceticismo humeano e de suas consequências, que

este homem perspicaz viu aqui apenas a utilidade negativa que teria a limitação das exigências exageradas da razão especulativa para eliminar controvérsias intermináveis e inoportunas que confundem o gênero humano; mas perdeu de vista o prejuízo positivo que resulta de tomar da razão as mais importantes, baseada nas quais ela pode impor à vontade o mais alto objetivo de todas as suas aspirações. (KANT, 1980, p.9, nota 2).

de causalidade, a necessitava para salvar-se da antinomia e que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o **incondicionado**; conceito esse que ela, porém, podia fornecer só problematicamente, como não impensável, sem lhe assegurar a respectiva realidade objetiva, unicamente para não ser contestada em sua essência, mediante pretensa impossibilidade do que ela tem de considerar válido, pelo menos enquanto pensável, e não ser precipitada num abismo de ceticismo” (KANT, 2003, p.5)

¹⁰⁴ “Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o **fecho de abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva” (Idem *ibid.*, p.5)

¹⁰⁵ Nas palavras de Dieter Henrich: “(...)nós devemos aceitar a liberdade, porque apenas se a aceitarmos nós podemos entender a nossa *razão* – no sentido que cobre toda a nossa atividade cognitiva – como um todo dotado de significado.” (HENRICH, 2008, p.59).

CAPÍTULO 2

O Ceticismo Contra-ataca

Schulze, Maimon e a réplica cética à filosofia crítica

*Quando olho para mim não me percebo
Tenho tanto a mania de sentir
Que me extravio às vezes ao sair
Das próprias sensações que eu recebo*

*O ar que respiro, este licor que bebo
Pertencem ao meu modo de existir
E eu nunca sei como hei de concluir
As sensações que a meu pesar concebo*

*Nem nunca, propriamente, reparei
Se na verdade sinto o que sinto. E
Serei tal qual pareço em mim? Serei*

*Tal qual eu me julgo verdadeiramente?
Mesmo ante as sensações sou um pouco ateu,
Nem sei bem se sou eu quem em mim sente*

- Álvaro de Campos, Autoscopia

1. Schulze – A réplica cética à filosofia crítica

Vimos, no último capítulo, como Kant pretendia fornecer um fundamento seguro e racional para o nosso conhecimento por meio da determinação dos limites do conhecimento humano, propondo-se a colocar esse fundamento na razão e no próprio sujeito do conhecimento, com suas formas *a priori* da intuição e do pensamento dos objetos e com a unidade sintética originária da apercepção, condição de possibilidade de todo conhecimento. Desse modo, Kant esperava poder salvaguardar o projeto de uma filosofia baseada na autodeterminação racional, a qual seria o princípio determinante de nosso conhecimento e nossas ações.

A filosofia crítica, contudo, recebeu muitas críticas dos sucessores imediatos de Kant, que apontaram algumas das dificuldades centrais em seu sistema. Nesse sentido, um de seus primeiros críticos de peso foi Friedrich Henrich Jacobi¹⁰⁶, que, como observa Bonaccini¹⁰⁷, teria sido o primeiro a levantar objeções quanto ao conceito de coisa em si e à causa das representações na filosofia crítica (o “problema da afecção”), sendo o primeiro a trabalhar com a problemática que se desenvolveria em torno dessas questões e que traria dificuldades tanto para os seguidores de Kant quanto para o próprio. Sendo assim, poder-se-ia dizer que é com Jacobi que é colocado, pela primeira vez, o *problema da coisa em si* em Kant e na filosofia crítica como um todo¹⁰⁸, isto é, o problema sobre se a dependência da filosofia crítica desse conceito comprometia irremediavelmente a possibilidade dessa filosofia de se sustentar, ao fazê-la falar justamente daquilo que, segundo sua própria demarcação, não estaria autorizada a falar, quer dizer, da coisa em si (falando dela, por exemplo, como aquela que *afeta* a nossa sensibilidade e, nesse sentido, causa nossas representações).

Por mais que das mais centrais à filosofia kantiana e aos seus desdobramentos posteriores, não pretendemos aqui focar nas objeções de Jacobi a Kant e aos seguidores da filosofia crítica como um todo, ao menos tal como essas são formuladas *pelo próprio* Jacobi. Isso porque, ainda que uma figura central para os desenvolvimentos posteriores do idealismo alemão, interessa-nos aqui examinar os autores autoproclamados *céticos* que levantaram objeções à filosofia crítica, e investigar a influência que esses autores

¹⁰⁶ Para uma apresentação introdutória sobre Jacobi, cf. HARTMANN, 1960, §1.5.

¹⁰⁷ BONACCINI, 2003, Cap.1.

¹⁰⁸ Idem *ibid.*, p.28.

tiveram no desenvolvimento dos sistemas posteriores ao de Kant. Em particular, interessam-nos dois autores, cujas críticas a Kant e um de seus seguidores imediatos mais importantes, Reinhold, teriam sido cruciais para os desenvolvimentos posteriores do idealismo alemão. São esses dois autores Gottlob Ernst Schulze e Solomon Maimon, cééticos que, o próprio Fichte o admitirá, terão grande influência no desenvolvimento posterior do sistema filosófico fichteano devido às suas objeções à filosofia crítica. De fato, a proposta de Kant e da filosofia crítica será duramente criticada pelo primeiro destes autores, Schulze, o qual, embora em muitos momentos faça fundamentalmente as mesmas objeções à filosofia crítica que Jacobi já havia o feito, desenvolve-as mais exaustiva e metodicamente, fazendo um exame abrangente da filosofia crítica como um todo – não por outro motivo, a obra em que expõe suas objeções, o *Enesidemo*, causa um grande impacto na época de sua publicação, tendo uma influência crucial nos desenvolvimentos posteriores da filosofia desse período. Para que possamos avaliar o teor das objeções cééticas levantadas ao sistema kantiano, bem como o seu impacto nos desenvolvimentos posteriores do idealismo alemão, comecemos, portanto, pela análise e comentário de alguns dos principais pontos levantados por Schulze nessa obra.

Para que possamos começar nossa discussão, é necessário primeiramente lembrar que, na época em que Schulze escreve o *Enesidemo*, a filosofia crítica já começava a angariar adeptos e reconhecimento, em grande parte graças àquele que foi considerado o seu maior “divulgador”, Reinhold. Reinhold se propunha, em suas obras, a fazer uma exposição mais clara e sistemática da filosofia crítica que fora inicialmente exposta na *Crítica da Razão Pura*. De fato, para esse filósofo, teria faltado à filosofia como um todo, até então, um fundamento a partir do qual ela pudesse se estabelecer como uma ciência¹⁰⁹. ¹¹⁰ (Nisso, Reinhold, ao mesmo tempo em que era um dos principais divulgadores e seguidores da filosofia kantiana, também não deixava de ser um dos primeiros pós-kantianos a levantar objeções contra ela). E, embora Kant fosse aquele que teria primeiramente oferecido uma exposição da filosofia crítica, filosofia a qual, segundo o seu conteúdo, seria de fato a única verdadeira¹¹¹, mesmo a essa exposição teria faltado um caráter mais *sistemático*, quer dizer, uma derivação de seus principais resultados a partir de um *primeiro princípio*, de um fundamento absolutamente seguro e evidente, do qual se pudesse derivar todas as demais verdades

¹⁰⁹ REINHOLD 1978, p.4.

¹¹⁰ Cf. o que Schulze fala sobre o primeiro princípio ou em SCHULZE, 2012, p.49.

¹¹¹ Idem *ibid.*, p.5.

do sistema¹¹² e o qual não pudesse ser derivado de nenhum outro princípio mais elevado. Esse princípio, segundo o filósofo, só poderia ser aquele a partir do qual o conceito mais elevado da filosofia, o conceito de *representação*, pudesse ser definido. Isso porque, como vimos, para a filosofia crítica, a filosofia, enquanto conhecimento, não se ocupa mais com o conhecimento das coisas tal como elas são *em si*, mas sim apenas com o conhecimento que nós temos delas enquanto fenômenos, quer dizer, segundo a nossa *representação* desses objetos.

Desse modo, Reinhold se propõe a estabelecer o primeiro princípio, a partir do qual todo o sistema crítico, bem como o seu conceito de representação, poderiam ser derivados. Esse primeiro princípio, o mais elevado e a partir do qual o conceito de representação poderia ser definido, não seria nenhum outro senão aquele por ele chamado de *princípio da consciência*, segundo o qual “na consciência, a representação é distinguida pelo sujeito tanto do objeto quanto do sujeito e referida a ambos” (Reinhold, 2000, p.70). Com base nesse princípio, considerado por Reinhold como um *fato da consciência* (*Tatsache des Bewußtseins*) por ser incontestável enquanto algo imediatamente evidente e verdadeiro para ela, a representação poderia ser definida em suas características fundamentais: se ela é distinguida do sujeito e do objeto e referida a ambos pelo próprio sujeito, isso se deveria ao fato de ela receber a sua *matéria* do objeto e a sua *forma* do sujeito. Assim, ao mesmo tempo em que a representação deve ser referida ao sujeito, por receber dele a sua forma, e ao objeto, por receber dele a sua matéria, precisa ser igualmente distinguida deles por se compor de algo que vem do sujeito e de algo que vem do objeto e não poder, portanto, ser identificado com qualquer um dos dois. Assim, para Reinhold, a partir desse primeiro princípio, pelo qual seria possível caracterizar a representação em seus traços mais gerais e fundamentais, o restante da filosofia crítica e das representações específicas com as quais ela lida e expõe em suas características próprias poderiam ser derivadas.

Em seu *Enesidemo*, porém, Schulze, começando seu ataque à filosofia crítica por Reinhold, argumentará que este falhou em fornecer um primeiro princípio para a filosofia, por meio do qual se pudesse se decidir, de maneira definitiva, sobre a relação de nossas representações dos objetos com aquilo que esses objetos seriam em si mesmos. Entretanto, não parando sua objeção por aí, Schulze argumentará ainda que a filosofia crítica, não apenas tal como exposta por Reinhold (que, para Schulze, precisa

¹¹² Idem ibid., pp. 70-72.

ser distinguida da filosofia kantiana original), mas mesmo a originalmente apresentada por Kant na *Crítica da Razão Pura*, foi incapaz de responder satisfatoriamente às objeções de Hume quanto à legitimidade do nosso uso da relação de causa e efeito¹¹³. De fato, Schulze afirma que, até o momento da publicação de seu *Ensidemo*, nenhum dos defensores ou adversários da filosofia crítica teria levado a cabo uma investigação cuidadosa de se ela havia, de fato, dado conta das objeções de Hume quanto à legitimidade do nosso uso dessa relação. A ausência de tal investigação lhe parece estranha, ainda mais levando em conta a relevância que Kant atribui a Hume, por este tê-lo despertado de seu “sono dogmático”. Sendo assim, Schulze se propõe ele mesmo a examinar se a filosofia crítica teria dado conta das objeções de Hume, ao estabelecer que uma parte fundamental das determinações de nossas representações teria origem na mente, quer dizer, no sujeito com suas formas *a priori* da intuição e do pensamento¹¹⁴.

Primeiramente, abordemos as críticas de Schulze a Reinhold e ao seu *princípio da consciência*. Schulze está de acordo com Reinhold em relação às exigências as quais a filosofia precisaria satisfazer para adquirir o estatuto de uma *ciência*, ou seja, de um conhecimento absolutamente seguro e fundado. Em primeiro lugar, a filosofia deve fornecer um primeiro princípio, absolutamente seguro e certo a partir do qual todo o seu sistema possa ser construído, e o qual expresse um *fato da consciência* incontestável, tal como é incontestável, para Schulze, que nossas representações, *enquanto* representações, sejam fatos da consciência; em segundo lugar, desse princípio deve poder ser derivado o conceito mais elevado da filosofia, o conceito de representação, em suas características mais gerais e fundamentais. A esse respeito, Schulze não tem o que criticar; no entanto, ele não acredita que o *princípio da consciência*, tal como formulado por Reinhold, satisfaça a essas mesmas exigências as quais precisamente ele visava a cumprir. Os principais argumentos de Schulze para afirmar tanto seriam, em primeiro lugar, que o princípio da consciência não seria um verdadeiro primeiro princípio, visto que ele ainda se encontraria subordinado a um princípio de ordem superior; em segundo lugar, no princípio da consciência, tal como ele é formulado, seus termos permaneceriam de tal modo vagos que não se poderia estabelecer com clareza o seu

¹¹³ De fato, o nome completo da obra de Schulze é *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* (*Ensidemo, ou Sobre os Fundamentos da Filosofia dos Elementos Expostos em Jena pelo Professor Reinhold, incluindo uma Defesa do Ceticismo contra as Pretensões da Crítica da Razão*), o que indica as pretensões de Schulze não apenas de refutar o a versão da filosofia crítica proposta por Reinhold, mas mesmo ela em sua forma original, tal como desenvolvida por Kant.

¹¹⁴ SCHULZE, 2000, pp.106-107.

significado, o que seria algo inadmissível em um primeiro princípio; por fim, o princípio da consciência falharia em ser um princípio do qual se poderia derivar o conceito de representação em suas características mais gerais e fundamentais, haja vista que haveria representações as quais não se enquadrariam no estabelecido por ele e que não poderiam ser dele derivadas. Vejamos, agora, mais minuciosamente em que consistem essas críticas de Schulze.

Em relação à primeira crítica, Schulze afirma que o princípio da consciência, mesmo que tivesse sido satisfatoriamente formulado, não poderia ser tomado como um primeiro princípio da filosofia, uma vez que haveria outro princípio mais elevado ao qual ele estaria subordinado. Se esse outro princípio seria mais elevado que o princípio a consciência, isso se deveria ao fato de que o último não poderia contradizer o primeiro, e teria, portanto, ao primeiro como condição de sua possibilidade, condição à qual ele não poderia violar, já que sua validade depende dela, e em relação à qual ela seria apenas um princípio derivado. Derivar proposições (ou princípios) de um (outro) princípio, afinal, não significaria nada mais do que “derivar dele [do princípio] a necessidade da combinação das representações encontradas nelas [nas proposições]” (Schulze 2012, p.61), ou seja, derivar dele como a combinação das representações nas proposições derivadas deve ser e não pode ser diferente. Esse princípio mais elevado, segundo Schulze, não seria nenhum outro senão o princípio de contradição, o princípio segundo o qual nenhuma proposição pode simultaneamente afirmar e negar algo. Ora, como é claro que o princípio da consciência não pode violar aquele princípio, caso contrário não teria nenhuma validade, segue-se, portanto, que ele se encontra subordinado ao princípio de contradição, que é, portanto, mais elevado do que ele, e em relação ao qual ele é apenas um princípio derivado. Ou, “como não pode ser negado que no princípio da consciência a combinação de sujeito e predicado é determinada pelo princípio de contradição”, já que é *necessário*, para que essa combinação seja *possível*, que ela não seja *contraditória*, “segue-se que o primeiro princípio está subordinado ao último. Mas, já que é assim, o princípio da consciência tem que ser determinado pelo princípio de contradição segundo sua forma” (Schulze 2012, p.61), dado que a forma da *não contradição* é necessária para a combinação entre sujeito e predicado na proposição do princípio da consciência. Por isso, o princípio da consciência não satisfaz as exigências necessárias para ser um primeiro princípio, já que não é o princípio mais elevado, a partir do qual todas as proposições da filosofia podem ser derivadas, mas sim um princípio subordinado, e mais especificamente subordinado ao princípio de não

contradição, pelo qual ele seria determinado e em relação ao qual ele seria apenas, por conseguinte, um princípio derivado.

Não se contentando em apontar a inadequação do princípio da consciência como primeiro princípio, por estar subordinado ao princípio de contradição, Schulze vai adiante e critica também a vagueza de seus termos. Pois, se para Reinhold, o princípio da consciência seria “uma proposição inteiramente determinada por ela mesma”, que “só pode ser pensada corretamente se puder ser pensada de qualquer modo” e cujo significado poderia ser plenamente entendido “por meio da reflexão acerca dos termos com os quais ela é posta” (Schulze 2012, p.64), Schulze buscará mostrar de que maneira esse não seria o caso. Isso porque os conceitos de sujeito, de objeto e a conexão entre eles seria posta de maneira tão indeterminada que, segundo a própria explicação de Reinhold, o seu significado poderia ser entendido de diversas maneiras. De fato, a expressão “a matéria das representações se refere ao objeto” poderia significar, segundo Reinhold, igualmente, “toma seu lugar”, “é comensurável com ela”, “é atribuída a ela”, “depende dela”, “é determinada e dada por ela”, “corresponde e se conforma a ela”, “pode clamar alguma afinidade com ela”. Por outro lado, a expressão “a forma da representação se refere ao sujeito” poderia significar também “a forma da representação pertence ao sujeito”, “é seu *efeito*” (um significado que, veremos, será fundamental para a crítica posterior de Schulze a Reinhold), “é adicionada por ele à matéria da representação”, “pode clamar alguma afinidade com ele”¹¹⁵. Assim, dadas essas inúmeras maneiras de entender o princípio da consciência e o que significa que a representação seja distinguida do sujeito e do objeto e referida a ambos, não seria possível estabelecer univocamente o significado desse princípio apenas por ele mesmo, tal como ele é formulado por Reinhold – uma exigência indispensável para um primeiro princípio já que, enquanto primeiro princípio, deve ser claro por si mesmo em seu significado e não depender de nenhum outro para que ele possa ser elucidado.

Por fim, “o princípio da consciência não é nem uma proposição universalmente aceita, nem expressa um fato que não esteja ligado [apenas] a alguma experiência determinada ou raciocínio específico, mas sim, pelo contrário, [que] acompanhe toda experiência possível e todo pensamento de que estejamos conscientes.” (Schulze 2012, pp. 70-71). Não é universalmente aceita, pois, como vimos, sua ambiguidade faz com que ela possa significar coisas diferentes para pessoas diferentes; não é universalmente

¹¹⁵ SCHULZE, 2012, pp.68-69.

válida, pois nem todo tipo de consciência ou de representação pode ser derivado dela. De fato, para Schulze, a *intuição* seria um exemplo de um tipo de representação no qual nenhuma distinção seria feita, pelo sujeito, entre ele próprio, a sua representação e o objeto de que ela seria representação. A consciência imediata do tipo fornecido pela intuição seria, portanto, uma representação que não pode ser derivada do princípio da consciência, porquanto desse princípio só poderiam ser derivadas as experiências conscientes nas quais o sujeito distingue a representação de si mesmo e do objeto e refere-a a ambos. Por isso, esse princípio não satisfaz a exigência fundamental de que dele possa ser derivado o conceito de representação em suas características mais gerais e universais, que abranjam a *todas* as representações, inclusive a intuição.

Assim, para Schulze, o princípio da consciência falha segundo todas as exigências centrais às quais ele deveria satisfazer para ser um primeiro princípio, de tal modo que Reinhold, contrariamente à sua pretensão, não teria efetivamente encontrado um fundamento a partir do qual se pudesse sistematizar a filosofia crítica e os seus resultados, tal como eles foram inicialmente expostos na *Crítica da Razão Pura*. Mais ainda, como veremos, para Schulze, Reinhold não teria somente falhado em sistematizar de maneira satisfatória a filosofia crítica e em dar um fundamento sólido à filosofia em geral. Além disso, ao pretender sistematizar as descobertas da filosofia crítica, Reinhold teria se afastado, na construção de seu próprio sistema, de alguns dos principais resultados da *Crítica da Razão Pura* e, por essa razão, haveria se tornado ainda mais vulnerável ao ataque cético do que a própria *Crítica* já o era. De fato, para demonstrar esse tanto, Schulze se coloca a examinar os princípios da *Filosofia dos Elementos* segundo os quais estaria seguramente estabelecido que parte fundamental das determinações de nossas representações teriam origem em certa *faculdade da representação*, cujas características seriam as seguintes:

- a) A faculdade de representação é a causa e o fundamento da presença de nossas representações;
- b) A faculdade de representação está presente anteriormente a qualquer representação, e de forma determinada;
- c) A faculdade de representação difere da representação como a causa difere do efeito;
- d) O conceito da faculdade de representação pode ser inferido apenas a partir de seu efeito, quer dizer, da mera representação, e para obter suas características

internas, quer dizer, seu conceito determinado, é preciso desenvolver exaustivamente o conceito de representação enquanto tal. (SCHULZE, 2000, p.107).

Ora, para Schulze o que temos nessa definição, por mais que seja, aparentemente, apenas o *conceito* de uma faculdade de representação, na verdade, também tem por implicação que essa faculdade seja algo *objetivo*, *efetivo*, que é a *causa* e a condição de nossas representações. Nesse caso, no entanto, teríamos de nos perguntar: por quais meios a Filosofia dos Elementos chegou ao conhecimento extravagante da existência *objetiva* dessa faculdade de representação como causa de nossas representações? Como poderíamos *provar* a existência objetiva de tal causa? Para Schulze, a única prova fornecida por Reinhold seria a seguinte: quem concede que existam representações deve conceder que exista uma faculdade de representação, quer dizer, aquilo sem o que a representação não pode ser pensada¹¹⁶. Uma afirmação surpreendente, vinda de quem se afirma um proponente da filosofia crítica, a qual, tal como Schulze a compreende, afirma, precisamente, que o *pensamento* é diferente do *ser*. Afinal, essa “prova” nada mais seria do que uma inferência feita a partir de como as coisas são *pensadas* ou *representadas* por nós para aquilo que elas efetivamente *são*. De fato, a prova se apoiaria no seguinte raciocínio: duas coisas que não possam ser *pensadas* separadamente não podem *existir* separadamente; como não posso pensar nas representações sem pensar em uma faculdade da representação como sua causa, segue-se que, se as representações existem – como, de fato, existem – a faculdade da representação deve também existir como a causa *em si* dessas representações.

Entretanto, precisamente esse tipo de inferência seria característica da filosofia dogmática – a realidade das mônadas, por exemplo, teria de ser aceita caso esse tipo de silogismo fosse verdadeiro, pois o ser do que é complexo não pode ser *pensado* separadamente do ser do que é simples. Poderíamos, ainda, provar a existência de Deus – pois a existência de uma série de coisas condicionadas não pode ser *pensada* sem a existência de uma causa original incondicionada. Em outras palavras, é precisamente nessa inferência das coisas tais como elas são pensadas para tais como elas são de fato ou em si mesmas que se apoiam todas as filosofias dogmáticas, e é essa inferência que é responsável por suas várias afirmações mutuamente contraditórias. Mais do que isso, é precisamente esse tipo de inferência que a filosofia crítica afirmava ser ilegítima, pois,

¹¹⁶ Cf. SCHULZE, 2000, p.108.

para Schulze, uma de suas principais conclusões seria que o *pensamento* é diferente do *ser* e, com base em como *pensamos* as coisas, não podemos, de nenhum modo, inferir como essas coisas sejam *em si mesmas* – o que significa que também não podemos inferir, pelo fato de termos de pensar uma faculdade da representação como causa de nossas representações, que essa faculdade exista de fato e seja em si mesma e objetivamente tal qual ela é segundo as propriedades com que a pensamos. E uma vez que seria um resultado da própria *Filosofia dos Elementos* que não podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas, estaria claro que Reinhold, ao falar da faculdade de representação como *causa* de nossas representações, fez com que os princípios de sua filosofia contradissem os seus resultados – pois por meio desses princípios se chegaria à conclusão de que a categoria da causalidade só é aplicável às coisas tais como elas são representadas – quer dizer, como fenômenos, e não como elas são em si mesmas. Por isso, na medida em que não temos acesso ao que uma faculdade da representação seria *em si mesma*, mas sim apenas a como a *pensamos*, não podemos provar que ela seja, *de fato*, causa de nossas representações, dado que, de nossa representação dela, não podemos concluir que ela exista de fato e seja em si tal como a representamos – e, por isso mesmo, não podemos estabelecê-la como o fundamento *real* de nossas representações.

Tendo mostrado como a filosofia crítica, na versão proposta por Reinhold, teria falhado em fornecer um fundamento certo e seguro a nossas representações, Schulze passa à consideração sobre se a filosofia crítica original, aquela proposta por Kant em sua *Crítica da razão pura*, teria sido bem sucedida em fornecer esse fundamento, refutando, desse modo, Hume em suas objeções quanto ao nosso uso da relação de causa e efeito. Como veremos, para Schulze, por mais que seja uma verdade inquestionável que temos juízos sintéticos *a priori*, quer dizer, que temos um conhecimento *a priori* dos objetos que não é meramente analítico, disso não se seguiria que Kant teria sido bem sucedido em refutar Hume, ao afirmar, segundo Schulze o compreende, que parte das determinações de nossas representações tenha origem no sujeito ou na mente. Isso porque, para Schulze, ao colocar a mente como origem das nossas representações, Kant teria, assim como Reinhold, tomado como legítimo precisamente o uso da relação de causalidade que Hume teria colocado em questão – apesar de ter sido mais coerente do que Reinhold, ao não afirmar explicitamente que a

mente ou o sujeito, com as suas formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, seria a *causa* de nossas representações.

De que maneira Kant teria se valido da relação de causa e efeito para estabelecer a mente – ou, em outras palavras, o sujeito transcendental, com suas formas *a priori* da representação - como fundamento de nossas representações? Para Schulze, a *Crítica* operaria da seguinte maneira: sei que tenho certas representações em minha consciência; ora, não posso pensar como essas representações seriam possíveis senão pela existência de uma mente que contém as formas *a priori* dessas representações como condição de sua possibilidade; consequentemente, essa mente, com suas formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, existe *objetivamente* como fundamento de minhas representações¹¹⁷.

Elaboremos. Lembremos do que foi dito anteriormente: para Kant, a determinação dos limites do conhecimento humano, quer dizer, a determinação da razão teórica pura, viria mostrar que ela é condição de possibilidade da experiência, por meio das suas formas *a priori* da intuição (espaço e tempo) e do entendimento (as categorias, bem como a unidade da apercepção que se encontraria, em última instância, no fundamento de todo nosso pensamento e de todo conhecimento); no entanto, de que maneira isso seria mostrado? Para Schulze, de nenhuma outra forma, senão pelo seguinte raciocínio: tenho representações em minha mente, cuja possibilidade não consigo conceber sem pensar em uma mente que seja condição de possibilidade dessas representações. Ora, essas representações *existem* – podemos atestar sua existência porque elas são *fatos da consciência*; por conseguinte, a mente, com suas formas *a priori* da intuição e do pensamento, deve também, necessariamente, existir.

Entretanto, é precisamente a segurança de tal inferência que Hume colocava em questão – afinal, é esse tipo de inferência que supõe a legitimidade de nosso uso da relação de causalidade. Isso porque, tal como Schulze a entende, a objeção de Hume ao nosso uso da relação de causalidade é a seguinte: como podemos saber que, à nossa necessidade *subjetiva* de *representar* dois objetos em uma relação de causalidade ou de *fundamentação*, corresponda a realidade *objetiva* dessa relação? Ou, em outras palavras: como podemos saber que à nossa necessidade subjetiva de *pensar* uma ligação entre esses objetos corresponde uma necessidade *objetiva* e *real* desses objetos estarem assim ligados? Afinal, na medida em que só temos acesso às nossas representações dos

¹¹⁷ Cf. SCHULZE, 2000, p.116.

objetos (ou, em outras palavras, àquilo que os objetos são apenas enquanto fenômenos), e não ao que eles são em si, como poderíamos saber se, à nossa necessidade de representar dois objetos em uma relação na qual um objeto é o fundamento da existência do outro – quer dizer, um objeto é a *causa* do outro -, corresponderia a realidade objetiva dessa relação entre esses objetos, de tal modo que, dada a existência de um desses objetos, poderíamos concluir seguramente que o outro existe? Como poderíamos concluir que, porque representamos dois objetos como se um fosse o fundamento do outro, esse seja de fato o caso?

Ora, para Schulze, Kant, muito antes de resolver essa problematização de nosso uso da relação de causa e efeito, simplesmente pressupôs a legitimidade de tal relação ao colocar a mente na origem de nossas representações. Isso porque, ao fazê-lo, nada mais teria feito do que inferir que, por não podermos *pensar* como juízos sintéticos *a priori* seriam possíveis sem *pensarmos* a mente ou a razão pura teórica como fundamento deles, também não seria possível existirem, *de fato*, juízos sintéticos *a priori* sem que a mente existisse *de fato e objetivamente* como sua causa, ou como o *fundamento* desses juízos. Por isso, como podemos constatar que temos juízos sintéticos *a priori*, teríamos de concluir que a mente existe de fato e objetivamente como causa deles. Ora, mas para se chegar a essa conclusão, é preciso admitir que à nossa necessidade de *representar* ou *pensar* objetos em uma relação de fundamentação (ou de causalidade) corresponde a necessidade real e objetiva dessa relação entre eles, de tal maneira que, de nossa necessidade de pensar as coisas de uma determinada forma, pudéssemos concluir que as coisas são, de fato, dessa forma. Mas era precisamente essa inferência daquilo que as coisas são em nossas representações para aquilo que elas são em si mesmas que Hume questionava no que concerne à sua segurança e legitimidade e, mais do que isso, que Kant negava, por meio de sua crítica, que fosse legítima. Sendo assim, Kant não teria se mantido dentro dos limites que ele mesmo impôs, pois, para estabelecer a mente como fundamento dos juízos sintéticos *a priori*, teria pretendido ser possível conhece-la tal como ela é em si mesma por meio de nossas representações, quer dizer, por meio da representação de que ela seria o fundamento de nossos juízos sintéticos *a priori*. Por isso, para Schulze, ser coerente com o estabelecido pela crítica seria admitir que, até o presente momento, não fomos capazes de ultrapassar os limites de nossas representações, de modo que pudéssemos estabelecer qualquer espécie de relação necessária entre elas e aquilo que os objetos são de fato e que, por essa razão, não conseguimos fornecer nenhum fundamento objetivo, necessário e real para a

filosofia. Sendo assim, a questão sobre qual seria e se haveria um fundamento seguro para nosso conhecimento, pelo qual se pudesse estabelecer tal relação, fica aberta – motivo pelo qual nada restaria a fazer senão suspender o juízo acerca dessa possibilidade até que ela seja de algum modo demonstrada ou refutada, e aceitar apenas as representações enquanto *factos incontestáveis da consciência*, sem pretender estabelecer qual seja sua relação com os objetos tal como eles são em si mesmos.

Certamente, o modo como Schulze elabora suas objeções à *Crítica da Razão Pura* pode ser objetado de diversos modos, a começar, por exemplo, pela concepção claramente equivocada que Schulze tem dos significados de subjetivo e objetivo em Kant. Afinal, Kant afirma com todas as palavras que nossas representações de fenômenos não são meramente subjetivas, e que ser objetivo não significa necessariamente referir-se àquilo que a coisa é em si¹¹⁸ – o fenômeno [*Erscheinung*] não deve ser confundido com a aparência [*Schein*]¹¹⁹. Assim, se a relação de causalidade se sustenta apenas entre os fenômenos, disso não se segue que essa sustentação seja meramente *aparente*, pois, ainda que nada nos diga sobre as relações causais entre coisa em si, nos diz, seguramente, sobre as relações causais entre fenômenos, unicamente as quais podemos conhecer.

Isso, porém, ainda não seria o suficiente para dar conta das objeções de Schulze, pois ele coloca uma objeção de ordem maior: como podemos, mais do que estabelecer relações causais entre fenômenos, fazê-lo entre nossas representações, de um lado, e nossa mente, o sujeito transcendental e suas formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento de outro? Se o sujeito transcendental, segundo o próprio Kant, não é da ordem do fenômeno e não pode ser conhecido tal como fenômenos podem, o que nos autorizaria a estabelecer essa relação, na qual o sujeito, de certo modo, seria a *causa* de nossas representações?

Poder-se-ia responder ainda, e não com pouca razão, que Schulze continua a pecar em sua compreensão da filosofia kantiana. Isso porque, em primeiro lugar, que Kant coloque o sujeito transcendental no fundamento de nossas representações não implica que ele considere o primeiro como *causa* dessas – o nível de relacionamento entre sujeito transcendental e representações é inteiramente outro. O sujeito transcendental seria meramente o conjunto das *condições de possibilidade* sem as quais

¹¹⁸ Cf. KANT, 1999, p.80.

¹¹⁹ Cf. GABRIEL, 2008, pp. 129-130.

as nossas representações, ou, em outras palavras, a experiência não seria possível – e, muito antes de ser *causa* de nossas representações, ele é *condição* para que qualquer coisa possa ser, *no interior de nossa experiência*, causa de alguma outra coisa.

Entretanto, é importante notar que essa objeção de Schulze, tendo-se conhecimento dos pressupostos do pensamento da época em torno da questão da causalidade e de como ela era concebida, talvez não seja tão ingênua quanto primeiramente parece, nem possa ser tão facilmente respondida. Pois vimos, com Beebe, como a analogia entre relações causais e relações inferenciais penetrava o pensamento dos filósofos desde a época de Hume, e atestamos, com Longuenesse, que Kant expressamente favorecia a essa analogia, ao derivar a categoria da causalidade da função lógica do juízo hipotético. Sendo assim, seria mesmo tão diferente dizer que o sujeito transcendental é o *fundamento* de nossas representações, de dizer que ele é a sua *causa*? Poder-se-ia descartar pura e simplesmente que a relação lógica entre sujeito e representações seja uma relação *idêntica* à relação causal, ao menos naquilo que é relevante? E, nesse caso, a objeção de Schulze à aplicação da relação de causalidade ao sujeito e suas representações, ao menos na medida em que essa relação é entendida por ele como *a relação entre fundamento e fundado*, não teria o seu peso? Podemos, é claro, dizer que Schulze confundiu o nível da questão: sem dúvida, a categoria da causalidade é derivada da função lógica do juízo hipotético. Mas, precisamente por ser a causalidade *derivada* dessa função lógica, e não *necessária* a ela, segue-se que não é porque algo se encontra em uma relação de determinação *lógica* que esse mesmo algo se encontra em uma relação de determinação *causal*. Seja; mas, se podemos censurar Schulze pelo modo como define a sua objeção ainda em termos da relação de causalidade¹²⁰, podemos igualmente congratula-lo por ter compreendido, em toda a sua generalidade, o verdadeiro problema por trás da discussão em torno da legitimidade do nosso uso da relação de causalidade, a saber: como podemos estabelecer uma relação entre fundamento e fundado, com base apenas na necessidade subjetiva de nosso pensamento, sem se apoiar em qualquer referência objetiva independente? Com que direito nos autorizamos a julgar que algo seja o *fundamento* de outra coisa, só porque não podemos

¹²⁰ O que, dependendo da perspectiva que tomamos, talvez nem mesmo seja necessário. Isso porque poderíamos ainda nos perguntar: porque supor que a relação lógica é anterior à relação causal real? Evidentemente, esse é um pressuposto da filosofia kantiana; entretanto, o que é notável é que, por mais que não seja Schulze que levanta essa objeção, será precisamente essa prioridade do lógico (formal) em relação ao real (transcendental) que será questionada por Maimon, o qual argumentará que não são as categorias transcendentais (chamadas por ele de categorias do pensamento real) que são derivadas das formais (das funções lógicas do juízo), mas sim o contrário, porque o pensamento real tem precedência sobre o pensamento meramente formal.

pensar diferente e independentemente de termos qualquer base objetiva independente para justificar nosso juízo?

Se pudermos compreender a objeção de Schulze dessa forma, então, não incorremos no erro anterior, de confundir os níveis da análise: não concluímos que, se uma objeção se aplica ao nosso uso da relação causal, essa objeção se aplica igualmente ao nosso uso da função lógica do juízo hipotético – o que seria um erro, porque nem toda instância do juízo hipotético é uma instância de relação causal. Muito pelo contrário: a objeção de Schulze, entendida como sugerimos, apenas se aplica às relações causais *porque* se aplica aos juízos hipotéticos *em geral*, entendidos como a relação entre fundamento e fundado. E aquilo que se aplica a juízos hipotéticos em geral se aplica a relações causais *necessariamente*, porque estas são apenas *instâncias* (diríamos ainda, instâncias *empíricas*) do juízo hipotético, ou seja, da relação de fundamentação entre dois termos. Assim, compreendida como uma objeção à legitimidade do modo como estabelecemos relações de *fundamento* e *fundado* entre dois termos, sem ter uma base objetiva *independente* para fazê-lo e baseando-nos apenas em nossa necessidade *subjetiva* de pensar esses termos nessa relação, a objeção de Schulze parece ser mais acertada do que se imaginava inicialmente, e prova-se, pelo que nos parece, mais difícil de responder¹²¹.

Mas, ainda se poderia dizer, Schulze compreende mal o que seja o sujeito transcendental, pois esse sujeito não é nada que possa ser conhecido do mesmo modo que os fenômenos podem; o eu da apercepção sintética originária, essa apercepção ela mesma, não é, como aponta Amerik¹²², conhecido segundo uma espécie de teoria da reflexão, segundo a qual o sujeito conheceria a si mesmo *enquanto* objeto por meio da reflexão. Pelo contrário, só teríamos consciência de nós mesmos enquanto sujeitos

¹²¹ Além disso, se compreendermos a objeção de Schulze dessa forma, torna-se mais compreensível a sua incompreensão ou a sua recusa em aceitar a significação dos termos subjetivo e objetivo segundo a filosofia kantiana: pois, uma vez que o que está em questão não é apenas nossas inferências causais, mas nossas inferências do fundamento ao fundado *em geral*, das quais as inferências causais seriam apenas uma instância, a distinção entre fenômeno e aparência começa a perder firmeza, porque pressupõe precisamente o que está sendo disputado. Se o que está em questão é como a necessidade do nosso pensamento poderia ser o suficiente para determinar uma relação entre fundamento e fundado, não se pode estabelecer a distinção entre fenômeno e aparência sem incorrer em petição de princípio: fazemos a distinção entre fenômeno e aparência porque o fenômeno teria em seu fundamento condições que o distinguiriam da mera aparência. Julgamos que o fenômeno tenha essas condições como fundamento porque só podemos pensar nele dessa forma. Assim, julgamos que, porque temos que pensar essas condições como fundamento do fenômeno, segue-se que elas o são de fato – mas era justamente a legitimidade de passarmos da nossa necessidade de pensar que algo seja o fundamento de uma coisa para que esse algo seja de fato seu fundamento que estava em questão.

¹²² AMERIK, 2006, pp. 245-246.

transcendentais por meio de uma espécie de *autofamiliaridade*, como diz Amerik¹²³, ou enquanto uma pura espontaneidade, como afirma Pippin¹²⁴, de tal forma que a apercepção nunca poderia ser conhecida como um objeto isolado da mente, mas simplesmente com a minha (auto)consciência que reconheço ter que acompanhar todas as minhas representações para que estas sejam possíveis, mas que não pode ser isolada dessas representações e conhecida em si mesma. Como nota Pippin, a apercepção deveria ser compreendida como um aspecto *adverbial* da nossa experiência, algo que acompanha toda a nossa experiência (eu “aperceptivamente” experiencio algo, penso algo, imagino algo, etc.), mas que não pode ser separado e conhecido à parte dela¹²⁵.

Entretanto, mais uma vez, isso não nos livra de todos os problemas; pois, como o próprio Pippin nota, se é desse modo que a apercepção ou a espontaneidade kantiana deve ser compreendida, isso nos coloca em uma séria dificuldades no que diz respeito ao lugar da apercepção dentro do esquema classificatório kantiano. Como Pippin argumenta, as explicações de Kant sobre a apercepção tendem a dificultar que ela possa ser pensada estritamente quer como númeno, quer como fenômeno, quer ainda como uma mera condição lógico-formal¹²⁶. Assim, Kant sugeriria que a apercepção seria uma espécie de quarta alternativa, a qual, contudo, não seria fornecida por ele próprio. Sendo assim, é de se compreender que Schulze objete a Kant que o sujeito transcendental não tem lugar apropriado dentro de seu sistema e não pode ser pensado e estabelecido dentro dos seus limites. O que leva naturalmente – embora não necessariamente – à conclusão de Schulze de que a apercepção, não cabendo dentro do que pode ser pensado pelo sistema da razão pura, mas servindo, não obstante, de seu fundamento, só pode ter sido concebida por Kant – ainda que ilegítimamente – como a *coisa em si* que é o fundamento *real* (e não meramente pensado) de nossas representações¹²⁷.

Assim, mesmo que as objeções de Schulze não sejam sempre feitas de um modo de todo feliz, acreditamos serem uma tentativa de apontar e atacar precisamente algumas das maiores dificuldades da *Crítica* kantiana: que fundamento se pode fornecer para a crítica em sua delimitação e determinação da razão pura especulativa, se

¹²³ Idem *ibid.*, pp. 246-249.

¹²⁴ PIPPIN, 1997, Cap.2.

¹²⁵ Idem *ibid.*, p.43.

¹²⁶ Idem *ibid.*, p.35.

¹²⁷ Uma interpretação que, ainda hoje, possui seus adeptos e é defendida como uma objeção válida a Kant. Cf. FORSTER, 2008, Cap. 11.

unicamente podemos conhecer fenômenos¹²⁸? Se só podemos *conhecer* os objetos da experiência¹²⁹, de que maneira ainda seria possível a *determinação* dos limites daquilo que podemos conhecer teoricamente, dado que a razão pura especulativa ela mesma não pode, por uma exigência do próprio projeto crítico, ser conhecida teoricamente¹³⁰? Se não é possível conhecê-la, como seria possível determiná-la em sua possibilidade, em seus limites, em seu alcance? Como é possível determina-la como *fundamento* de nosso conhecimento? Como, ainda, seria possível fundamentar tal determinação ela mesma, dado que nenhum conhecimento teórico do objeto a ser determinado pode ser efetivamente obtido, e se nem sequer se poderia falar-se da razão teórica como um objeto de conhecimento teórico? E, se a determinação da razão pura não é a determinação de um *objeto*, de que ela seria determinação, como seria possível determinar e colocar como fundamento de alguma coisa algo que não seja um objeto ou que não tenha um estatuto objetivo? Nas palavras de Pippin:

Se o conhecimento empírico depende de condições que não podem ser explicadas por uma investigação empírica ou, como chamariamos hoje, naturalista de “o que acontece quando nós conhecemos algo” (o ‘ilustre Locke’ tentou isso e acabou caindo em petição de princípio), nem por uma metafísica do sujeito humano, uma nova explicação do que a mente realmente é *em si mesma* (a falha de Descartes), então, o que, afinal, é a ‘filosofia transcendental?’ (PIPPIN, 1999, pp. 53-54).

Eis, talvez, a verdadeira dificuldade que Schulze aponta em sua crítica da filosofia kantiana, não obstante seu uso infeliz dos conceitos de subjetivo e objetivo. De fato, poderíamos, talvez, resumir a crítica de Schulze a Kant da seguinte maneira: se não

¹²⁸ “Entretanto, na primeira parte da Metafísica, esta dedução de nossa faculdade de conhecer *a priori* conduz a um estranho resultado aparentemente muito prejudicial ao inteiro fim da mesma e do qual se ocupa a segunda parte, a saber, que com esta faculdade jamais podemos ultrapassar os limites da experiência possível, o que é justamente a ocupação dessa ciência. Mas aqui reside precisamente o experimento de uma contraprova da verdade do resultado daquela nossa primeira apreciação do nosso conhecimento racional *a priori*, ou seja, *que ele só concerne a fenômenos*, deixando ao contrário a coisa em si mesma de lado como real para si, mas desconhecida para nós.” (Kant, 1999, p.40, grifos nossos).

¹²⁹ “Na parte analítica da Crítica prova-se que espaço e tempo são apenas formas de intuição sensível, portanto somente condições da existência das coisas como fenômenos, que além disso *não possuímos nenhum conceito do entendimento* e portanto nenhum elemento para o conhecimento das coisas senão na medida em que a esses conceitos possa ser dada uma intuição correspondente, que por conseguinte não podemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma, mas somente na medida em que for objeto da intuição sensível, isto é, *como fenômeno*; disto se segue, é bem verdade, a limitação de *tudo o possível conhecimento especulativo da razão* aos meros objetos da experiência. (Kant, 1999, p.43, grifos nossos)

¹³⁰ “(...) se a crítica não tivesse antes nos instruído sobre a nossa inevitável ignorância acerca das coisas em si mesmas e limitando a meros fenômenos tudo o que podemos *conhecer* teoricamente.” (KANT, 1999, p. 44).

podemos *conhecer* a mente, como poderíamos estabelecê-la como fundamento de nossas representações, e como poderíamos mostrar a necessidade de ela ser estabelecida enquanto tal? Se a mente não é fundamento *objetivo* de nossas representações, visto não ser ela um *objeto*, de que modo ela poderia ser um *fundamento*, dado que um fundamento precisa ser um fundamento *real*, e não apenas *pensado* daquilo que ela funda¹³¹¹³²? De fato, é precisamente por não poder pensar em um fundamento real que não seja objetivo que Schulze não pode conceber que a *Crítica da Razão Pura* não esteja buscando estabelecer um fundamento objetivo de nossas representações e não esteja, por esse mesmo motivo, operando ainda com a relação de causa e efeito. Afinal, como vimos, Schulze não diferencia a relação de fundamento a fundado da relação de causa e efeito, entendendo pela primeira o mesmo que pela segunda, de tal modo que, para ele, estabelecer um fundamento nada mais é do que fornecer uma *causa*. Sendo assim, o problema que se coloca para a filosofia crítica é o de explicar como seria possível fornecer um fundamento de nosso conhecimento, não obstante esse fundamento não poder ser conhecido como algo objetivo.

É digno de nota que, como aponta Forster¹³³, essa é uma dificuldade que não é sistematicamente abordada na *Crítica da razão pura*. A questão de como seria possível estabelecer um fundamento de nosso conhecimento que seja seguro, não obstante não poder ser conhecido objetivamente segundo as condições que ele mesmo determina, é uma questão que não é tanto discutida quanto tomada como já resolvida ao longo do texto. A possibilidade de se determinar seguramente os limites do conhecimento humano, não obstante a razão pura teórica ou a “mente” não poder ser conhecida como o fundamento objetivo de nosso conhecimento, não é tratada como problemática. Contudo, como podemos ver, essa não é uma questão de pouca relevância, e traz sérias dificuldades ao projeto crítico. Basta pensarmos nessa formulação: *determinação* dos

¹³¹ De certo modo, poderíamos relacionar essa questão com aquilo que Gabriel e Zizek afirmam sobre o problema do mundo exterior levar ao problema do mundo interior; pois, uma vez que se estabelece que não temos acesso ao mundo exterior tal como ele é em si por meio de nossas representações, se estabelece, igualmente, que não temos nenhum acesso a nossa própria subjetividade tal como ela é em si mesma, mas sim apenas a representações de nosso eu enquanto objeto que, precisamente por serem uma relação conceitualmente mediada com o eu, “pressupõe a possibilidade de acerto *ou* erro” (Gabriel e Zizek, 2012, p.56). Cf. GABRIEL E ZIZEK, 2012, pp. 54-57.

¹³² Ou, para colocar na formulação impecável de Gabriel e Zizek: “se Kant efetivamente estava certo sobre a finitude epistemológica, i. e., se nós nada podemos saber sobre o em si, então este poderia ter qualquer estrutura, ou mesmo não ter estrutura nenhuma” (Gabriel e Zizek, 2012, p.57), o que se aplica igualmente ao sujeito e à sua estrutura ou ausência de estrutura, enquanto aquilo que ele é em si. Sendo assim, na medida em que se tratasse de determinar a estrutura desse sujeito, como se poderia estabelecer que essa determinação estabelece *de fato* a estrutura cognitiva do sujeito e corresponde de fato ao modo de conhecer do sujeito, não sendo meramente como esse modo *aparece* para nós?

¹³³ FORSTER, 2008, Cap.11.

limites do conhecimento humano. Ora, mas como seria possível essa determinação, que nada mais é do que a determinação da mente em suas faculdades de conhecimento, se essa mente não pode ser conhecida? Afinal, as poucas indicações de Kant quanto ao que entende por *determinar* indicam que ele compreende por esse ato o referir uma representação a um objeto – representação que, cabe lembrar, só pode ser fornecida pela *intuição*¹³⁴. Mas, se é assim, como seria possível determinar os limites do conhecimento humano, os limites da mente, se ela não pode ser objeto de conhecimento, se não podemos referir a ela nenhuma representação, visto que não podemos intuí-la? Que pode significar, nesse caso, determinar os limites da mente, e como isso seria possível? *Como poderíamos determinar, legitimamente, o fundamento de nosso conhecimento?*

Poder-se ia dizer que, de fato, o engano desses primeiros pós-kantianos foi o de supor que a *Crítica da Razão Pura* buscasse fornecer um fundamento *objetivo* de nosso conhecimento, ao menos no sentido de um conhecimento objetivo que pudesse ser verificado do mesmo modo que os nossos conhecimentos empíricos seriam. Em nenhum momento estaria em causa mostrar como podemos *conhecer* os limites do nosso conhecimento, ao menos no mesmo sentido em que podemos *conhecer* os fenômenos. Muito antes de se pretender a oferecer um conhecimento desse gênero sobre os limites de nossa faculdade cognitiva – uma noção que seria em si mesma absurda, já que esses limites, muito antes de poderem ser conhecidos, são condição de possibilidade de todo conhecimento -, tratar-se-ia apenas de delimitar *como se dá o nosso conhecimento da experiência* expondo as suas *condições de possibilidade*. Por isso, não se trataria propriamente de um conhecimento, mas, antes, de uma *reflexão*, feita pela própria razão acerca de si mesma, do seu modo de operar e de seu uso dos conceitos, pela qual se reconheceria a *necessidade* desses elementos pertencentes à razão para que a experiência seja possível. Por isso, não seria o caso de se “provar” a existência de uma “mente”, tal como Schulze imaginava, nem de se supor que tal prova seria necessária. Antes, tratar-se-ia simplesmente de mostrar aquilo que *tem de ser aceito* para que a experiência seja possível, e que somente pode ser “provado” precisamente nesse sentido, no de se mostrar que, caso não se aceite que a razão pura seja determinada tal como ela o é na Crítica, nenhuma experiência seria possível. Assim, não há que falar em *conhecer* os limites da razão pura do mesmo modo que conhecemos fenômenos – o que a própria crítica mostra não ser possível -, mas sim de reconhecer, pela reflexão, o que é

¹³⁴ Cf. KANT, 1999, pp.206-207.

necessário e precisa ser aceito para que os fenômenos, a experiência, que têm de ser admitidos como fatos, sejam possíveis. Daí porque alguns comentadores apontariam para o primado da concepção kantiana de razão como uma razão prática, mesmo no referente à razão teórica, no sentido de que é a atividade da razão que constitui e instaura o âmbito de sua validade por si mesma e que reconhece apenas a si mesma em sua atividade como autoridade, não se referindo a nenhum fundamento externo e, nesse sentido, objetivo, para justificar o seu modo de operar. Motivo pelo qual a *dedução* transcendental, antes de dever ser entendida em um sentido estritamente lógico, teria um sentido, sobretudo *jurídico*, de exposição das razões pelas quais alguém possui um direito a algo¹³⁵.

Embora essa seja muito provavelmente uma interpretação mais cuidadosa da letra e da intenção kantianas, ela não nos deixa sem dificuldades. De fato, ela acaba por nos deixar com a mesma dificuldade que a *Crítica da Razão Prática* nos deixa em relação ao “fato da razão”. Afinal, segue-se dessa leitura que também a *Crítica da Razão Pura* teria como base algo como um “fato da razão”, no sentido de que nosso conhecimento ser determinado da forma exposta na *Crítica da Razão Pura* seria pura e simplesmente um fato da razão, algo que tem que ser aceito como pertencendo à razão e não podendo ser de outra forma, para que o nosso conhecimento dos objetos da experiência seja possível. Contudo, se um fato, é, nesse sentido, algo que não se presta à prova, algo que precisa ser simplesmente *aceito* como *dado*, então, recaímos no problema da justificação. O que ocorre se alguém não concordar que esse seja um *fato*? O que ocorre se alguém não concordar que a razão teórica, tal como exposta na *Crítica da Razão Pura*, seja, *de fato*, condição de possibilidade de toda experiência? E se outros pensarem (como de fato pensaram, e como veremos posteriormente) que as condições de possibilidade da experiência não seriam exatamente essas, mas outras, de tal modo que seria possível *uma crítica melhor do nosso conhecimento*? Dirão, certamente, que o ponto aqui não seria o de concordar ou não, mas pura e simplesmente de, seguindo a exposição da *Crítica*, reconhecer a sua necessidade. No entanto, isso não nos remove do impasse entre aqueles que aceitam algo como um fato e aqueles que o contestam enquanto tal; antes, ele nos deixa precisamente onde começamos. E a única maneira de se sair desse impasse seria encontrar um modo de provar, para aqueles que não acreditam, que aqueles que acreditam têm razão – o que, contudo, significaria

¹³⁵ Cf. KANT, 1999, p.114.

precisamente abandonar a posição de que algo é um fato que precisa simplesmente ser aceito e não pode ser provado. O que nos remeter novamente à crítica de Schulze: pois, abstraindo-se da referência à relação de causalidade, o que Schulze questionava, como vimos, era a legitimidade de passar de uma necessidade subjetiva de *ter de pensar* as coisas de um determinado modo para uma *necessidade de fato*; pois pelo mero fato de “não se poder pensar uma coisa de outra forma” não seria estabelecido nada de modo seguro. De fato, com base na necessidade *meramente* subjetiva de se pensar de um determinado modo algo, afirmações mutuamente contraditórias poderiam ser sustentadas - como, de fato, ocorria com as filosofias dogmáticas ao falar das mônadas, da existência de Deus, etc. Ora, se Kant não propunha estabelecer um conhecimento da mente em si mesma, mas sim unicamente aquilo que *temos de pensar* como estando no fundamento de nosso conhecimento a fim de tornar esse conhecimento possível, então, o que garantiria que essa necessidade de pensar determinadas formas como estando no fundamento de nosso conhecimento, tal como as formas puras *a priori* da intuição e do entendimento, não seja uma necessidade meramente subjetiva, e não uma necessidade de *fato* ou *real* dessas formas e especificamente desse modo estarem no fundamento de nosso conhecimento? Se se responde afirmando que é necessário pensar essas formas como estando no fundamento de nosso conhecimento e que esse seria um “fato da razão”, incorre-se em petição de princípio, pois o que está em questão é, justamente, por que da necessidade subjetiva de se pensar essas formas como fundamento de nosso conhecimento seguir-se-ia que elas são de fato seu fundamento. E, se se respondesse que podemos efetivamente conhecer o sujeito como *causa* de nossas representações, mais uma vez, se incorreria em circularidade, posto que, para legitimar o nosso uso da relação de causalidade, estaríamos nos valendo desse mesmo uso.

Vemos, assim, que qualquer que seja a leitura que façamos de Kant, somos confrontados com um problema de fundamentação, decorrente de dificuldades de autorreferência¹³⁶ e de possíveis petições de princípio e circularidade do projeto crítico. Pois, ou bem a *Crítica*, tal como Schulze o queria, tem a pretensão de fornecer um fundamento objetivo do conhecimento – e, nesse caso, podemos nos perguntar justificadamente como ela se prestaria a tanto sem pressupor aquilo que ela deveria justificar – ou bem ela oferece como sua defesa última que aquilo que ela estabelece tem de ser aceito como um *fato*, que não pode ser justificado ou só pode justificar-se por

¹³⁶ Para uma discussão mais detalhada dos problemas de autoreferência na *Crítica da Razão Pura*, cf. FORSTER, 2008, Cap.11.

si mesmo. De todas as formas, haveria uma dificuldade em relação à possibilidade da *Crítica* efetivamente *provar* a sua necessidade, sem incorrer em uma petição de princípio. De onde podemos compreender que se, por um lado, Beckenkamp certamente tem razão em afirmar que os pós-kantianos “desconhecem o que é talvez a característica mais elementar do programa kantiano, seu esforço para chegar a um fundamento finito dos empreendimentos teóricos e práticos do homem” (BECKENKAMP 2004, p. 243), por outro, seriam as dificuldades e impasses de um programa desse gênero que teriam levado os pós-kantianos a não se satisfazerem com esse fundamento finito; pois como poderia um fundamento finito, não obstante a sua finitude, servir, tal como pretendia Kant, para estabelecer, de uma vez por todas, os limites de nosso conhecimento e as condições de sua possibilidade de maneira absolutamente necessária e incontestável? Como pode um fundamento finito pretender ser, simultaneamente, absolutamente necessário?

Assim, são essas dificuldades de autofundamentação e autodeterminação que começam a ser indicadas pressentidas com a obra de Schulze, sendo as verdadeiras dificuldades em que toca a sua crítica a Kant – não por outro motivo, pelo que nos parece, ela teria tido tanta repercussão no desenvolvimento do idealismo alemão. Afinal, o que está aqui verdadeiramente em questão é a possibilidade da Razão de se autodeterminar ou autofundamentar – pois, uma vez que nosso conhecimento esteja restrito a fenômenos, que recurso restaria à Razão para legitimar não apenas o nosso conhecimento do mundo e dos objetos da experiência, mas a si própria em seus modos de possibilitar e fundamentar a esse conhecimento? O desafio aqui se torna, então, o de estabelecer como a Razão é capaz de fundamentar nosso conhecimento objetivo se ela, enquanto condição de possibilidade do mesmo, se encontra para além dele e, portanto, não poderia tê-lo como fundamento de demonstração de sua própria necessidade. Como a Razão, abdicando de ter um fundamento externo e independente a ela, pode, ainda assim, servir de fundamento legítimo para o nosso conhecimento?

Temos, então, por esse lado, as objeções céticas de Schulze em relação à filosofia crítica e à filosofia kantiana, que poderiam ser resumidos da seguinte forma: tanto a filosofia kantiana original, quanto a Filosofia dos Elementos, de Reinhold, teriam falhado em oferecer um primeiro princípio absolutamente certo e evidente a partir do qual a filosofia pudesse alcançar a dignidade de uma ciência e do qual se pudesse mostrar não apenas a necessidade subjetiva (de ser pensado como fundamento) mas também a necessidade *real* (de ser o fundamento de fato). Não estando estabelecido

nenhum primeiro princípio absolutamente evidente da filosofia, nada estaria estabelecido, também, no que concerne à existência ou não das coisas em si mesmas, ou aos limites da faculdade de cognição do homem, ou mesmo à possibilidade de conhecermos as coisas em si mesmas ou não. De fato, é assim que Schulze define o seu ceticismo: “A meu ver, o ceticismo se reduz à afirmação de que nada na filosofia foi estabelecido a partir de princípios indisputavelmente certos e universais no que diz respeito ao ser ou ao não ser das coisas em si e suas propriedades, ou aos limites da faculdade de cognição do homem” (SCHULZE, 2012, p. 24). Assim, por mais que esse ceticismo não negue a possibilidade de que a filosofia possa vir a adquirir o estatuto de uma ciência, e, de fato, aplique-se em seu ceticismo precisamente para contribuir nessa direção, para ele, a filosofia crítica, tal como exposta por Kant e Reinhold, não teria feito a filosofia alcançar esse patamar.

Sendo esse o caso, as objeções céticas de Schulze, deve-se concluir, comprometeriam a pretensão da filosofia crítica de ter sido bem sucedida em sustentar uma concepção de liberdade racional justificada, não apenas no sentido de uma autodeterminação racional no conhecimento, como também no sentido de uma autodeterminação racional prática. Afinal, lembremos: a pretensão de Kant era, pela delimitação da razão teórica, dar espaço à razão prática. Portanto, se a *Crítica* falha em estabelecer definitivamente os limites do conhecimento humano, falha também em assegurar aquele espaço para a “fé” ou para a razão prática, a qual estaria para além da jurisdição do conhecimento e se legitimaria por si mesma. Não é à toa que, juntamente a suas objeções à *Crítica da Razão Pura*, Schulze também faça a sua famosa objeção à *Crítica da Razão Prática*, segundo a qual “não posso saber o que devo fazer se não sei o que posso fazer”. Como vemos, mesmo o primado da razão prática sobre a teórica precisa ser deduzido e fundamentado a partir da determinação do lugar da razão teórica. Por isso, se se falha em estabelecer os limites do conhecimento, falha-se, também, em demonstrar a primazia da prática sobre a teoria, o que suscita naturalmente objeções como a de Schulze, de que, muito antes de haver essa primazia da razão prática sobre a razão teórica, seria necessário que o conhecimento antecederesse a ação, a teoria antecederesse a prática. Por isso, a estratégia da filosofia crítica para conceber uma autodeterminação racional, tanto no conhecimento quanto na moral, seria comprometida pelas críticas céticas levantadas por Schulze, as quais apontariam as dificuldades inerentes a se propor uma autodeterminação racional do conhecimento que não tivesse um fundamento objetivo, externo e independente, pelo qual se pudesse julgar a sua

propriedade ou legitimidade. Uma vez que a autodeterminação racional não dependeria de nenhum fundamento externo e independente, como poderíamos julgar sobre a sua validade, e com que direito nos autorizaríamos a ela? Talvez possamos, assim, sintetizar o desafio cético colocado por Schulze à filosofia crítica.

2. Maimon¹³⁷: um intercâmbio cético sobre a Filosofia Crítica

Schulze, contudo, não seria o único a fazer objeções de cunho cético à filosofia crítica de Kant e Reinhold. Dois anos após a publicação do *Enesidemo*, Maimon, que já havia escrito sobre a filosofia de Kant em seu *Ensaio sobre a filosofia transcendental*¹³⁸, escreve, em um apêndice ao seu livro *Ensaio para uma nova lógica ou teoria do pensamento*, as *Cartas de Filaletes a Enesidemo*. Nessas cartas, Maimon discute as objeções céticas de Schulze à filosofia crítica, comparando-as com as suas próprias. De fato, Maimon afirma que ele, como Schulze, também se dedicou ao estudo da filosofia, lançando-se na disputa entre dogmáticos e filósofos críticos e se colocando na defesa dos últimos. Porém, Maimon afirma também ter começado recentemente a falar em favor do ceticismo; por isso, poderia parecer que as empreitadas filosóficas dele e de Schulze seriam as mesmas. Contudo, para Maimon, apenas as linhas mais gerais do seu projeto e do de Schulze seriam iguais. De fato, os dois teriam concepções muito distintas do ceticismo, bem como de sua relação com o dogmatismo e o criticismo. Se Schulze, por um lado, definia o ceticismo como “a afirmação de que nada na filosofia foi estabelecido a partir de princípios universais e indisputavelmente certos, quer no que diz respeito da existência ou não existência das coisas em si e suas propriedades, quer a respeito dos limites das faculdades de cognição do homem” (SCHULZE, 2012, p. 24), para Maimon, por outro lado, o ceticismo, definido dessa forma, seria mais próximo do dogmatismo do que a filosofia crítica. Isso porque, assim definido, embora, no que diz respeito à existência ou não existência das coisas em si e

¹³⁷ Infelizmente, não pudemos, para o nosso trabalho, por razões de limitação de tempo, fazer um estudo mais aprofundado de Maimon e seus intérpretes, um esforço de que certamente julgamos que um autor como ele seria digno. Assim, apesar de que não exploraremos, em nosso trabalho, mais profundamente a filosofia de Maimon e os seus intérpretes, gostaríamos de apontar pelo menos algumas referências para essa discussão em SOCHER, 2006, ATLAS, 1964 e BUZAGLO, 2002, referências estas que pretendemos, em trabalhos futuros, explorar mais profundamente.

¹³⁸ MAIMON, 2010.

suas propriedades, esse ceticismo esteja de acordo com o criticismo, “em nenhum lugar ele declara (como a filosofia crítica o faz) que as questões postas pela razão humana sobre a existência ou não existência das coisas em si (...) são absolutamente irrespondíveis”, e “não põe nada de definitivo acerca da questão sobre o que a razão pode alcançar no domínio da especulação, ou o que ela talvez alcançará um dia” (MAIMON, 2000, p.160). Para Maimon, o fato do ceticismo de Schulze *suspender o juízo* acerca da existência ou não das coisas em si e do limite de nosso conhecimento, não decidindo sobre a possibilidade de adquirir conhecimento sobre elas, ao invés de o afastar mais dos dogmáticos do que a filosofia crítica, o deixaria, pelo contrário, mais próximo do dogmatismo do que o criticismo. Afinal, se a pretensão dogmática está, precisamente, em conhecer as coisas tais como elas são em si mesmas, e se é essa pretensão que define o dogmatismo, então, a posição de Schulze, que não veda a possibilidade de termos este conhecimento, de fato estaria mais próxima da posição dogmática do que a filosofia crítica, já que a última, ao determinar os limites do conhecimento humano (não suspendendo o seu juízo a esse respeito, tal como Schulze o faz), estabeleceria definitivamente a impossibilidade de podermos decidir acerca do que as coisas seriam em si mesmas.

Assim, o ceticismo proposto por Maimon diferirá do de Schulze precisamente porque sua concepção de ceticismo está vinculada não a uma *indecisão* sobre a possibilidade ou impossibilidade de termos algum conhecimento das coisas tal como elas são em si mesmas, mas, pelo contrário, a uma determinação extremamente rigorosa dos limites das “faculdades de cognição humanas”¹³⁹, pela qual essa questão seria definitivamente decidida. E é principalmente nesse sentido que Maimon fará suas objeções cétricas às filosofias críticas de Reinhold e Kant, a fim de mostrar que ambos, por não terem realizado uma crítica mais apurada de nossas faculdades cognitivas, acabaram ou supondo que o nosso conhecimento tenha um alcance maior do que ele efetivamente tem, ou não determinando rigorosamente aquilo que podemos e não podemos conhecer. Seu ceticismo, efetivamente, decorrerá de sua concepção e delimitação dos limites do conhecimento humano, já que ele, ao se propor fazer uma delimitação mais rigorosa desses limites, também veria a necessidade de recusar

¹³⁹ “Meu ceticismo, pelo contrário, muito antes de dizer algo a favor do dogmatismo, se opõe a ele ainda mais do que a filosofia crítica o faz. Ele assume como *fato da consciência* dois tipos de cognição, a saber, conhecimento *a priori* e *a posteriori*; ele encontra as características de necessidade e universalidade no primeiro, mas não no segundo.” (MAIMON, 2000, p. 160).

algumas das pretensões ao conhecimento que a filosofia crítica teria. É, em outras palavras, a sua adesão ao *projeto* da filosofia crítica de *determinação* dos limites do conhecimento humano que o leva a levantar objeções *céticas* a ela, uma vez que essa mesma determinação mostraria que algumas das pretensões da filosofia crítica seriam ilegítimas.

É, assim, a partir dessa perspectiva que Maimon começará a comparar suas objeções às objeções de Schulze à filosofia crítica, buscando mostrar como, por meio de sua proposta de delimitação dos limites do conhecimento humano, a filosofia crítica poderia ser mais bem compreendida e realizada em seu projeto.

Comecemos, então, pelo comentário de Maimon às críticas de Schulze ao princípio da consciência. Lembremos que essas críticas consistiam, sobretudo em três, a saber: a de que o princípio da consciência não seria o princípio mais elevado, por estar subordinado ao princípio da contradição; a de que os termos do princípio da consciência eram excessivamente ambíguos para que seu significado pudesse ser apreendido pura e simplesmente a partir dele próprio; e, por fim, a de que, do princípio da consciência, não seria possível derivar o conceito de representação em seus traços mais gerais e universais, mas sim apenas um tipo restrito de representações.

Em relação à primeira objeção de Schulze, Maimon se coloca a favor de Reinhold. Isso porque, para ele, Schulze, ao afirmar que o princípio de contradição seria um princípio mais elevado que o princípio da consciência, falha em distinguir entre pensamento *formal* e pensamento *real*, e entre ser *dependente* de uma proposição e ser *determinado* por ela. De fato, segundo Maimon, e seguindo de perto a resposta do próprio Reinhold a essa objeção¹⁴⁰ embora o princípio da consciência *dependa* do princípio de contradição, no sentido de não poder violá-lo, disso não se segue que o princípio de contradição *determine-o*. Isso porque “uma proposição é *determinada* por outra se a última, já que se aplica a objetos *em geral* (ou pelo menos a objetos de uma ordem superior), contém a razão pela qual a primeira tem que se aplicar a certos *objetos dados* (de uma ordem inferior)” (MAIMON, 2000, p. 163). Ora, o princípio de contradição não determina o princípio da consciência nesse sentido. Afinal, esse princípio não oferece a razão pela qual o princípio da consciência *tem de* se aplicar especificamente a seus objetos (ou seja, à consciência), mas sim apenas a condição de

¹⁴⁰ Cf. Reinhold 2000, p.85.

possibilidade dessa proposição, a saber, que ela não seja contraditória. Sendo assim, o princípio de contradição estabelece apenas que é *possível* que a proposição da consciência se aplique a seus objetos, posto que essa proposição não é contraditória, mas não que é *necessário* que ela se aplique a eles. Por isso, o princípio da consciência não estaria subordinado ao princípio de contradição como a um princípio do pensamento *real*, que estabelecesse não simplesmente a sua *possibilidade*, mas também a sua *necessidade*. O princípio de contradição, na medida em que é válido para todas as proposições apenas como condição de sua possibilidade, é um princípio meramente *formal*, que nos diz que toda proposição tem de ter uma forma que se conforme a esse princípio, mas do qual não se pode derivar a necessidade de que qualquer proposição se aplique a seus objetos. Por isso, a objeção de Schulze, de que o princípio de contradição seria um princípio mais elevado pelo qual o princípio da consciência seria determinado, é considerada inválida por Maimon, já que o princípio da consciência não é ele mesmo determinado, na *necessidade* de sua aplicação a seus objetos, por esse princípio.

Por outro lado, se o princípio da consciência seria uma proposição fundamental da filosofia, ou mesmo “a” proposição fundamental da filosofia, Maimon, opta por não discutir nesse momento do texto; de fato, por suas próprias palavras, diferentemente de Reinhold, Maimon não julga que seja um dos pontos mais importantes para a filosofia dá-la a forma *sistemática* pelo estabelecimento de um primeiro princípio. O que importa a ele é, na verdade, como vimos, que se estabeleça a distinção fundamental entre pensamento real e pensamento formal, e que se compreenda que, para que uma proposição seja determinada por outra, essa proposição não pode ter apenas o fundamento da *possibilidade* da primeira se aplicar a seus objetos, mas também de sua *necessidade*. Por isso, o princípio de contradição não pode ser posto como o princípio do *pensamento real* dos objetos, pelo qual não apenas a possibilidade, mas a necessidade de se pensar os objetos de uma determinada forma pudesse ser estabelecida. Se Schulze afirmava que derivar uma proposição de outra é derivar, de uma proposição, a necessidade da combinação das representações de outra, Maimon notará que, pelo princípio de contradição, só se determina a *forma* do princípio da consciência, mas não o seu conteúdo – por conseguinte, não se determina que os objetos pensados pela proposição, mais do que poderem ser pensados segundo ela, *tenham de ser* assim pensados. (O que não deixa de nos remeter à distinção kantiana entre lógica formal e lógica transcendental, e à afirmação de Kant de que a lógica formal abstrai de

todo objeto, considerando apenas a forma do pensamento em geral, independentemente de sua referência a objetos concretos). Assim, o princípio de contradição, sendo um princípio meramente formal, que coloca apenas as regras que toda e qualquer proposição tem de seguir independentemente de seu conteúdo, não pode determinar, por isso mesmo, o *conteúdo* do princípio da consciência, ou por que os objetos pensados por meio dele *tem de ser pensados* conforme esse conteúdo e não outro. O princípio da contradição é, por conseguinte, pura e simplesmente, uma *condição sine qua non* do princípio da consciência¹⁴¹. Por isso, que a proposição ou o princípio da consciência tenha o princípio de contradição como sua condição *sine qua non* não significa que ela não possa, igualmente, conter em si mesma o fundamento de *todo* pensamento *objetivamente real*, quer dizer, o fundamento pelo qual, mais que *podermos* pensar os objetos segundo certas proposições, *temos* de pensa-los desse modo. Nem significa que o princípio de contradição seja um princípio mais elevado que o da consciência, já que, por mais que a forma do princípio da consciência não possa violar o princípio de contradição, a *realidade* do princípio da consciência, e, portanto, a sua necessidade, não é derivada ou determinada pelo princípio de contradição. De fato, Maimon, concordando com Reinhold, chegará mesmo a dizer que, pelo contrário, é o princípio de contradição, ou, em outras palavras, o pensamento formal que tem de ter como seu fundamento o pensamento real e um princípio *real* do pensamento, e não o contrário. Assim, vemos que Maimon, em sua discussão sobre a filosofia crítica, terá, como um dos seus principais nortes, a distinção entre pensamento formal e pensamento real, julgando-a indispensável para que se possa avaliar as filosofias de Kant e de Reinhold e para que uma crítica de nossas “faculdades cognitivas” possa ser adequadamente pensada e realizada.

Quanto à segunda crítica que Schulze faz ao princípio da consciência – a saber, a de que os seus termos seriam ambíguos e não teriam o seu sentido esclarecido apenas pelo próprio princípio – Maimon se encontraria de pleno acordo com Schulze. Mais do que isso, de acordo com ele, as locuções usadas por Reinhold para esclarecer os termos do princípio da consciência teriam “sido trazidas do uso ordinário à filosofia sem nenhum *escrutínio crítico*, e, como resultado, a ilusão que elas alimentam ganha uma sanção filosófica” (MAIMON, 2000, p. 167). Lembremos as expressões usadas por Reinhold. Para ele, a expressão “a matéria das representações se refere ao objeto”

¹⁴¹ MAIMON, 2000, p.163.

poderia significar, igualmente, “toma seu lugar”, “é comensurável com ela”, “é atribuída a ela”, “depende dela”, “é determinada e dada por ela”, “corresponde e se conforma a ela”, “pode clamar alguma afinidade com ela”. A expressão “a forma da representação se refere ao sujeito”, por sua vez, poderia significar também “a forma da representação pertence ao sujeito”, “é seu efeito”, “é adicionada por ele à matéria da representação”, “pode clamar alguma afinidade com ele”¹⁴². Ora, se essas locuções, tal como afirma Maimon, dariam sanção filosófica a uma ilusão do senso comum, essa ilusão não seria nenhuma outra senão a de que as nossas representações se remeteriam, em algum sentido, a um objeto exterior à consciência, tal que ele fornecesse ao sujeito a matéria da sua representação, enquanto o próprio sujeito forneceria a forma.

Que Maimon considere essa referência de nossas representações a um objeto externo à consciência uma ilusão já nos leva também ao seu comentário à terceira objeção de Schulze ao princípio da consciência, a saber, que ele falha em ser um princípio do qual se possa derivar o conceito de representação em suas características mais gerais e universais. Nisso, Maimon está plenamente de acordo com Schulze, pois, para ele, “de acordo com seu sentido comum, ‘representação’ não significa nada além de ‘representação parcial’”, representação essa que “só ocorre se o objeto foi primeiramente feito inteiramente presente” (MAIMON, 2000, p.169). Para Maimon, é essa primeira “presentação” do objeto que será reproduzida parcialmente, por meio da imaginação, por toda *re-presentação*, que a ela se referirá como a cópia se refere ao original; essa primeira apresentação, porém, “não representa nada exceto a si mesma – e isso significa que ela, de fato, não *representa* nada” (MAIMON, 2000, p. 169, grifos nossos). Se acreditamos que a “presentação” original seria uma *representação* de algo outro que ela mesma, de um objeto que se encontraria fora da consciência, de uma *coisa em si*, em outras palavras, isso se deveria ao fato de que a imaginação, “acostumada como está a referir sua *reprodução* a *objetos* ou a suas percepções originárias (...) acaba referindo mesmo as *percepções* originárias a algo fora da consciência” (MAIMON, 2000, p.169). É assim que se produz a ilusão de que as “presentações” originárias do objeto seriam, elas mesmas, *representações* de algo externo à consciência, de uma suposta “coisa em si”. Contudo, essa “representação” original, que estaria mais para uma “presentação” primeira do objeto, diferentemente das outras representações, que são apenas representações parciais que se refeririam a uma representação original, não

¹⁴² Idem *ibid.*, p.166.

se refere a nada senão ela mesma, e não tem nenhum objeto externo a ela própria do qual ela seja uma “cópia parcial”; *ela mesma é o objeto que dá origem a nossas representações, e nada mais*. Daí porque essa “representação” não poderia ser derivada do princípio da consciência de Reinhold; afinal, esse princípio diz respeito, justamente, às representações que *são referidas a algo outro que elas mesmas* (a saber, ao sujeito e ao objeto), não podendo, portanto, dizer respeito à representação original que, por não se referir a nada senão a si própria, também não poderia ser o tipo de representação que se refere em parte ao sujeito, em parte ao objeto e é distinguida pelo sujeito de ambos. E daí também porque, em relação à segunda objeção de Schulze a Reinhold, com a qual Maimon concorda, as locuções usadas por Reinhold para elucidar o significado do princípio da consciência estejam carregadas de ilusões do senso comum. Pois todas aquelas locuções davam a entender que haveria um objeto externo ao sujeito que seria, de algum modo, juntamente com o próprio sujeito, *causa* da representação, quando, em verdade, para Maimon, só poderia ser uma ilusão da imaginação a crença de que haveria um objeto externo, uma *coisa em si* à qual as nossas representações se refeririam. Ilusão essa produzida pela imaginação conceber, erroneamente, que mesmo a percepção original do objeto, que não se refere a nada além dela mesma, se referiria, como uma representação, a um original que não ela mesma. Não há nenhum objeto externo e, portanto, nesse sentido, nenhuma *coisa em si* ao qual a percepção original se referiria. E, se ainda seria possível falar, em algum sentido, em coisa em si, para Maimon, o único sentido em que isso seria possível seria entendendo-a como um *conceito limite*, um princípio de *diferenciação* ou o *diferencial* dos objetos que, não podendo ser ele mesmo representado, é, contudo, condição de possibilidade da representação desses objetos, e da diferenciação entre a representação de diferentes representações. Esse *diferencial*, todavia, não é nada de externo ao sujeito, um objeto exterior que subsista por si próprio, mas sim o elemento *inconsciente* da nossa produção de representações¹⁴³. Por isso, ainda que o conceito de coisa em si não seja inteiramente desprovido de sentido, não faz sentido referir as representações a algo que seja externo ao sujeito, tal como as locuções de Reinhold insinuavam, pois não faz sentido referir a representação do sujeito a um objeto externo que seja independente dele.

Não apenas em relação à ambiguidade das locuções de Reinhold Maimon se colocaria em acordo com Schulze. Para ele, também é verdade que Reinhold se

¹⁴³ Cf. MAIMON, 2010, pp. 178-184.

equivocou ao tratar a faculdade da representação como *causa* de nossas representações, a outra objeção que Schulze levanta a Reinhold. De fato, para Maimon, Reinhold deveria “ter se absterido de afirmações metafísicas desse tipo” e simplesmente “desdobrado tudo o que está contido em ‘representação’, ou tem de ser posto anteriormente a ela como condição de sua possibilidade, sem se preocupar minimamente com a causa, o poder etc. que a fazem atual”¹⁴⁴ (MAIMON, 2000, p.175). Afinal, o sujeito, “sendo um conceito meramente formal para nós”, não poderia ser chamado de “poder da representação” ou de “faculdade da representação” já que, em ambos os casos, se pressuporia “um objeto real e uma relação real (a de causalidade)” (MAIMON, 2000, p.175). O sujeito, na medida em que é um conceito que, segundo a própria filosofia crítica, não pode ser *determinado*, não pode, portanto, ser *conhecido* como um objeto real, posto que isso implicaria, justamente, que seria necessário pensá-lo segundo alguma *determinação*. O sujeito não pode, portanto, ser pensado como a *causa* de nossas representações, já que isso implicaria dizer que ele é *determinado* por meio da relação de causalidade e, por conseguinte, um objeto *real*, e não simplesmente um conceito *formal* tal como ele é, de fato, para nós. Por isso, Maimon, assim como Schulze, afirma que Reinhold, ao tratar o sujeito ou a faculdade de representação como *causa* de nossas representações, teria ultrapassado os limites de nossa cognição, tal como determinados pela própria filosofia crítica – embora, talvez, o faça com uma compreensão mais refinada do projeto e da intenção críticos do que o próprio Schulze. De fato, podemos ver como a interpretação de Maimon do sujeito transcendental kantiano está muito mais próxima da defendida por alguns dos principais intérpretes contemporâneos de Kant do que a de Schulze, e não comete os mesmos erros do último, principalmente no que diz respeito à aplicação da categoria de causalidade ao sujeito e à distinção entre o que, na crítica, tem o estatuto de um conhecimento objetivo e o que tem um estatuto meramente formal. (Embora, como dissemos anteriormente, Schulze talvez coloque, por mais que formule sua crítica a Kant em termos equívocos, uma objeção mais fundamental ao projeto crítico do que Maimon, o que possivelmente seria o motivo do último, diferentemente de Schulze, ainda aderir ao projeto da filosofia crítica, se não à sua execução por Kant e Reinhold).

¹⁴⁴ O que indica que talvez Maimon tenha se aproximado, mais do que Schulze e Reinhold, de uma compreensão mais rigorosa e fiel do método, da proposta e das intenções originais da crítica kantiana.

Tendo feito seu comentário e suas objeções à filosofia reinholdiana, e, ainda que talvez um intérprete mais fiel de Kant do que Schulze, Maimon não deixará de fazer objeções à filosofia crítica em sua forma original, tal como proposta por Kant. Contudo, suas objeções serão de um gênero completamente distinto das objeções de Schulze e, com efeito, talvez estejam mais próximas do caráter do ceticismo humeano do que as de Schulze. Maimon, como vimos, parece compreender o projeto crítico mais acertadamente do que Schulze ao afirmar que um projeto desse tipo não se ocupa em pôr o sujeito como causa de nossas representações, mas sim em refletir sobre as condições de possibilidade das mesmas –nesse sentido, Maimon não teria o que objetar à filosofia crítica kantiana. Defensor do projeto crítico de delimitação dos limites do conhecimento humano, Maimon não verá nesse projeto a inconsistência que Schulze julgara encontrar nele. Contudo, defenderá que a filosofia crítica, tal como exposta por Kant, é apenas *uma das muitas críticas possíveis do nosso conhecimento, e não é nem mesmo a melhor possível*¹⁴⁵. E, se a crítica *kantiana* dos limites de nosso conhecimento falharia em ser a *melhor crítica possível*, para Maimon, isso se deveria, principalmente a seis razões:

- I. “A Crítica da Razão mostrou a transição da lógica para a filosofia transcendental, do pensamento formal para o real. Mas não mostrou como a lógica ela mesma obteve a dignidade de uma ciência sistemática baseada em princípios universalmente válidos” (MAIMON, 2000, p. 184).
- II. “Com respeito às questões acerca de nossas cognições sintéticas, a *Crítica da Razão* é incompleta” (MAIMON, 2000, p. 188).
- III. “A *Crítica da Razão* não forneceu qualquer critério para o pensamento real” (MAIMON, 2000, p.190).
- IV. A *Crítica da Razão Pura* responderia, com relação ao nosso emprego de conceitos e juízos *a priori* a objetos empíricos, apenas a questão do *quid juris*, quer dizer, de com que direito empregamos tais conceitos e tais julgamentos a esses objetos, mas não a questão *quid facti*, quer

¹⁴⁵ MAIMON, 2000, p.177.

dizer, se de fato empregamos esses conceitos e juízos com relação a objetos empíricos.¹⁴⁶

V. “A *Crítica da Razão* não discutiu o suficiente as representações necessárias com respeito aos objetos sensíveis, a saber, o tempo e o espaço” (MAIMON, 2000, p. 192).

VI. “A *Crítica da Razão* obteve toda sua doutrina das ideias [que não discutimos aqui] sub-repticiamente, pois ela as deriva da natureza da razão quando elas se originam, de fato, como é fácil mostrar, da natureza de nossa imaginação” (MAIMON, 2000, p.192).

Aqui, interessam-nos, sobretudo, as primeiras quatro objeções, as quais buscaremos articular agora.

Em sua primeira objeção, Maimon descreve como Kant teria pressuposto a lógica como uma ciência há muito tempo completa, que não pôde dar nenhum passo adiante desde de Aristóteles. A partir dessa pressuposição, Kant, buscaria investigar a possibilidade do pensamento real, quer dizer “de atribuir formas, que com referência a um objeto *em geral* são meramente possíveis, a *objetos dados fora do pensamento* de um *modo determinado*” (MAIMON, 2000, p.185). Pressupondo que a lógica *geral*, que diria respeito pura e simplesmente às formas do pensamento *em geral*, já teria alcançado o estatuto de uma ciência completa e assegurada, Kant se preocuparia então com a constituição de uma lógica *transcendental*, a qual se ocuparia não com as formas do pensamento abstraídas de toda referência ao objeto¹⁴⁷, mas sim com essas formas, na medida em que elas estariam na origem de nosso conhecimento concreto dos objetos e não poderiam ter origem neles mesmos¹⁴⁸. Para a constituição dessa lógica transcendental, contudo, Kant teria se apoiado nas formas da lógica geral, usando-a como guia na busca pelas *categorias* da lógica transcendental¹⁴⁹.

Entretanto, para Maimon, ao proceder dessa forma, Kant teria invertido a ordem de prioridade entre lógica geral e lógica transcendental. Isso porque as formas lógicas não teriam significado algum à parte das formas *transcendentais* das quais elas

¹⁴⁶ Idem *ibid.*, p.191.

¹⁴⁷ Kant 1999. P.93.

¹⁴⁸ Idem *ibid.*, p.94.

¹⁴⁹ MAIMON, 2000, p.186.

são derivadas. Com efeito, seria por meio dessas formas que elas adquiririam primeiramente sentido, já que as formas lógicas só teriam significado na medida em que fossem referidas à relação transcendental entre sujeito e predicado de um juízo acerca de um objeto. Assim, por exemplo, a afirmação e a negação lógica não teriam sentido algum se não fossem remetidas aos conceitos transcendentais correspondentes de realidade e negação, que dizem respeito à relação entre sujeito e predicado de um pensamento ou juízo acerca de um objeto. A “afirmação” teria o sentido de “uma relação entre sujeito e predicado que determina um *pensamento* objetivo *real* (...)”, isto é, de um pensamento no qual o objeto é pensado como algo de real, enquanto a negação teria o sentido de “um tipo de relação por meio da qual qualquer *pensamento* objetivo *real* é removido”, quer dizer, de um pensamento no qual o objeto não pode de modo algum ser pensado como real (MAIMON, 2000, p.185). Por isso, “não apenas a *Crítica da Razão* omitiu (...) a parte mais importante de uma crítica, a menos dispensável em um delineamento da extensão completa de nosso entendimento – a saber, o estudo da origem e da extensão de suas formas [inclusive das formas da lógica geral], e do seu significado verdadeiro; ela também importou para a lógica *enganos* que se infiltraram no *uso* dessas formas, como parte mesma de sua determinação” (MAIMON, 2000, p.188). Aceitando simplesmente a lógica geral tal como suas formas nos foram trazidas por Aristóteles, quer dizer, obtidas apenas a partir da abstração do seu uso prático, Kant haveria deixado uma lacuna fundamental em seu projeto crítico, em função da qual ele não poderia ser plenamente satisfeito. Para que suas exigências pudessem ser atendidas, mesmo as formas da lógica geral não deveriam ser aceitas *sem uma crítica prévia*. Muito pelo contrário, apenas por meio desta é que elas poderiam ser completamente determinadas e enumeradas e, desse modo, ter o seu sentido correto estabelecido¹⁵⁰. É a lógica formal, portanto, que deveria ter seu fundamento na lógica transcendental, e não o contrário, já que seria unicamente por meio de nosso pensamento *real* dos objetos, e da determinação crítica dos limites desse, que as formas da lógica formal poderiam ser determinadas em seu sentido e expostas em seu fundamento e condição de possibilidade.

Assim como Maimon afirma, por esses motivos, que Kant não cumpriu as exigências de uma *crítica* das nossas faculdades de conhecimento de maneira inteiramente satisfatória, Maimon, em sua segunda objeção, afirmará que a resposta de

¹⁵⁰ Cf. *idem* *ibid.* p.186.

Kant às questões sobre nossos conhecimentos sintéticos é incompleta. De fato, segundo ele, Kant procederia da seguinte maneira: primeiramente, ele colocaria distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos; depois, colocaria como um fato indubitável da consciência que todas as ciências teóricas (a matemática e a ciência da natureza) contém juízos sintéticos *a priori*; por fim, ele se perguntaria sobre como esses juízos sintéticos *a priori* seriam possíveis e responderia a essa pergunta de seu próprio modo¹⁵¹, mais especificamente afirmando que eles são possíveis por meio da construção, quer dizer “nós precisamos atribuir ao sujeito desses juízos (...) os predicados determinados por meio deles porque, à parte desses predicados, os sujeitos não poderiam ser apresentados como *objetos reais*” (MAIMON, 2000, p.188). Ou, em outras palavras, juízos sintéticos *a priori* seriam possíveis porque os objetos que são conhecidos por meio deles só são possíveis se forem construídos de acordo com esses juízos e com a determinação que eles atribuem a seus objetos.

Para Maimon, contudo, Kant, respondendo desse modo, teria oferecido uma resposta única para questões de significados bastante distintos. Não seria possível responder à pergunta sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* na matemática, à pergunta sobre sua possibilidade nas ciências naturais, e à pergunta sobre a sua possibilidade *em geral* da mesma forma. Mais do que isso: mesmo antes de se responder à questão sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* em geral, seria necessário responder à pergunta sobre “como juízos sintéticos são possíveis simplesmente *qua* juízos, sem referência aos objetos empíricos a serem subsumidos por eles, com respeito aos quais eles são *a priori*” (MAIMON, 2000, p.189). Não bastaria apenas saber que juízos sintéticos *a priori* de uma ciência, por se aplicarem aos seus objetos *puros*, também tem de se aplicar aos objetos empíricos subsumidos por eles. É preciso, antes, saber como juízos sintéticos, quer dizer, juízos que pensam a ligação entre sujeito e predicado como uma ligação *necessária*, sem que essa ligação seja *analítica*, seriam possíveis, independentemente dos objetos *empíricos* a que se aplicam ou das ciências a que pertencem. Uma vez respondida essa pergunta, contudo, é necessário, ainda, responder como os juízos sintéticos de cada *ciência específica* são possíveis, na medida em que se referem aos objetos determinados *dessa* ciência e, por isso, deve haver uma razão para que eles sejam juízos sintéticos específicos *dessa* ciência e não de outra. Sendo assim, as perguntas sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* na ciência

¹⁵¹ Idem *ibid.* p.188.

natural e na matemática não poderiam ser respondidas do mesmo modo. De fato, segundo Maimon, enquanto a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, no último caso, se deve a que os objetos da matemática só possam ser *construídos* de acordo com esses juízos sintéticos, no primeiro caso, a possibilidade desses juízos dependeria da *possibilidade da experiência*, quer dizer, os seus objetos não poderiam ser *objetos de uma experiência possível* senão por meio desses juízos¹⁵².

Sendo assim, o que torna possíveis juízos sintéticos *a priori* em uma ciência não é o mesmo que os torna possíveis em outra ciência, muito menos o mesmo que torna possíveis juízos sintéticos *a priori* em geral apenas *enquanto* juízos, independentemente de qualquer referência aos objetos empíricos que seriam por eles subsumidos. Mais do que isso: a resposta de que os juízos sintéticos *a priori* seriam possíveis por meio da *construção* seria uma resposta que só valeria para os juízos sintéticos *a priori* na matemática, e não para os juízos sintéticos da ciência natural ou mesmo para os juízos sintéticos *a priori* simplesmente enquanto juízos. Por isso, a resposta de Kant a respeito da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* seria necessariamente insatisfatória.

O que nos leva à terceira objeção de Maimon. Pois, se a *Crítica* kantiana só pode oferecer uma resposta insatisfatória acerca de nosso conhecimento sintético, isso se deveria ao fato de ela não ter fornecido nenhum critério para o pensamento real, quer dizer, para o pensamento no qual o sujeito e o predicado da proposição pela qual o objeto é pensado possuem uma relação *necessária*, não porque essa relação seja necessária para *todo objeto em geral*, mas sim porque ela é necessária para o *objeto determinado* que é pensado mediante ela. De fato, embora a *Crítica*, segundo Maimon, *definisse* o pensamento real dessa forma, ela não ofereceria, entretanto, um critério pelo qual se pudesse decidir se e em que condições o sujeito e o predicado de uma proposição pela qual se pensa um objeto satisfazem as exigências necessárias para que o pensamento expresso por essa proposição seja um pensamento real. Mais do que isso: por não fornecer um critério para o pensamento real, a *Crítica* também falhou em fornecer um critério pelo qual se pudesse estabelecer não apenas “se o múltiplo [da intuição] pode ser *em princípio* pensado em uma *unidade objetiva* ou outra [o que é estabelecido pela unidade sintética da apercepção], mas também *em que unidade* ele

¹⁵²Idem *ibid.*, p.190.

pode ser pensado” (MAIMON 2000, p.191). Lembremos: Maimon já afirmara, anteriormente, que as formas lógicas da afirmação e da negação só ganhariam significado a partir dos conceitos transcendentais correspondentes de “realidade” e “negação”; por isso, para que qualquer múltiplo pudesse ser pensado sob uma unidade objetiva segundo essas formas, elas teriam de ter seu sentido dado primeiramente em relação ao *pensamento real* de objetos, quer como a afirmação, quer como a negação desse pensamento. Assim, por exemplo, “Figura regular” e “três linhas” podem ser pensados juntos sob a forma lógica da afirmação (“é possível que uma figura regular tenha três linhas”) e “figura” e “duas linhas” podem ser pensados sob a forma da negação (“é impossível que uma figura tenha duas linhas”). Porém, não se pode pensar a ligação entre “figura” e “virtuosa” nem sob a forma da afirmação, nem sob a forma da negação, já que nesse caso não há sequer nenhuma relação entre sujeito e predicado pela qual o primeiro possa ser determinado por meio do último – sendo tal pensamento, portanto, meramente *arbitrário*¹⁵³.

Ocorre, contudo, que, como Maimon indicara antes, Kant teria pressuposto a lógica geral como sendo completa e autônoma em relação à transcendental e, mais do que isso, como estando no fundamento dessa última. Assim, não submetendo as formas dessa lógica geral à crítica, não pôde determinar ou oferecer o critério (do pensamento real) unicamente a partir do qual essas formas poderiam adquirir sentido e ser empregadas. Sendo assim, é necessário um critério para que se possa decidir em que casos sujeito e predicado podem ser conectados de maneira a levar a um pensamento *real* do objeto, para que, segundo esse critério, se possa determinar o significado das formas lógicas da lógica geral, cuja *unidade objetiva* que ela fornece aos pensamentos por meio de suas formas só pode adquirir sentido em relação àquele pensamento real.

Maimon julga ter encontrado esse critério em seu *princípio da determinidade*. Segundo esse critério, o pensamento real é aquele no qual o “múltiplo dado tem de ser internamente relacionado de tal forma que o sujeito possa ser um objeto da consciência em geral por si próprio, sem o predicado, mas o predicado não possa sê-lo sem o sujeito” (MAIMON, 2000, p. 198). Em outras palavras, um pensamento é um pensamento real sempre que o sujeito da proposição puder ser objeto da consciência independentemente do predicado (assim como “triângulo” pode ser objeto da

¹⁵³ Idem *ibid.*, p.191.

consciência independentemente do predicado “reto” ou “oblíquo”), mas o predicado não pode ser objeto da consciência senão em sua ligação com o sujeito (assim como “reto” ou “oblíquo” só pode ser objeto da consciência em sua ligação com “triângulo”).

Segundo esse critério, teríamos uma base para explicar, em relação aos exemplos dados anteriormente, o sentido das formas lógicas pelas quais eles são pensados. No primeiro caso, tratar-se-ia de uma unidade objetiva da “afirmação” lógica porque o sujeito da proposição, “figura regular”, pode ser objeto da consciência independentemente do predicado “três linhas”, mas o predicado não pode ser objeto da consciência independentemente do sujeito, já que qualquer figura que tenha três linhas será uma figura regular¹⁵⁴. Nesse caso, trata-se de uma “afirmação” lógica porque sujeito e predicado podem, efetivamente, ser pensados segundo uma combinação real de acordo com o princípio de determinidade. No segundo caso, já que pelo sujeito, “figura”, e pelo predicado, “duas linhas”, nenhum pensamento objetivamente real seria possível, posto que “duas linhas” não pode ser de modo algum objeto da consciência juntamente com “figura”, a unidade entre sujeito e predicado seria pensada sob a forma lógica da negação, na qual restaria apenas o pensamento subjetivo da ligação entre eles¹⁵⁵. Por fim, no último caso, tanto sujeito quanto predicado podem ser objetos da consciência independentemente um do outro, pois é perfeitamente possível pensar em um objeto que seja uma figura sem pensar que ele seja “virtuoso” ou “não-virtuoso”, bem como pensar em um objeto que seja “virtuoso” sem pensar que ele seja uma “figura” ou que “não seja uma figura”. Sendo assim, nesse caso, não se pode pensar a ligação entre sujeito e objeto nem sob a forma da afirmação, nem sob a forma da negação, e o pensamento de uma figura virtuosa, tanto quanto de uma figura não-virtuosa, é pura e simplesmente *arbitrário*.

É em função do princípio da determinidade, também, que podemos compreender a quarta objeção de Maimon a Kant, a saber, de que Kant haveria apenas respondido à pergunta sobre com que direito poderíamos aplicar juízos sintéticos *a priori* a objetos da experiência, mas não à pergunta sobre se *de fato* os aplicamos. O que está em questão nessa objeção, em outras palavras, é que nossos juízos sintéticos *a priori* se apliquem de fato à experiência e que tenhamos, por meio deles, qualquer conhecimento *a priori* e necessário dela. Com efeito, é sobretudo pela negação de que

¹⁵⁴ Cf. também MAIMON, 2010, p.49.

¹⁵⁵ Cf. também MAIMON, 2000, p.195.

tenhamos esse conhecimento acerca da experiência que Maimon define o seu ceticismo. Sendo assim, podemos, agora, compreender melhor nossa afirmação anterior de que o seu ceticismo se fundaria em sua proposta de delimitação do conhecimento humano, e no princípio a partir do qual Maimon traça essa delimitação, o princípio da determinidade. Pois apenas um pensamento de acordo com o princípio da determinidade seria um pensamento *real*, quer dizer, um pensamento que não é nem meramente *formal* (dizendo respeito, portanto, apenas à forma com que objetos *em geral* são pensados, independentemente do conteúdo do sujeito e do predicado), nem *arbitrário* (sem que haja qualquer relação necessária entre sujeito e predicado), mas sim um pensamento no qual haveria uma relação *determinada* entre sujeito e predicado não apenas formalmente, mas também segundo o seu conteúdo, pela qual ele pudesse ser conhecido¹⁵⁶.

Ocorre, todavia, que, segundo esse princípio, poderíamos estabelecer que nossos juízos sintéticos *a priori* podem ser legitimamente empregados, e de fato o são, para objetos da matemática, mas não que sejam, de fato, empregados na experiência. Isso porque, na matemática só podemos pensar os seus objetos em uma relação real se os pensarmos segundo esses juízos sintéticos *a priori*; por isso, temos efetivamente, conhecimentos de objetos *determinados* da matemática por meio desses juízos, visto que construímos esses objetos segundo as regras de nosso entendimento e desses juízos. Por outro lado, no que diz respeito à experiência, só podemos afirmar que temos o direito de aplicar nossos juízos sintéticos *a priori* aos objetos empíricos *em geral*, já que, caso contrário, eles não poderiam ser objetos de uma experiência possível. Não podemos, porém, afirmar que apliquemos, *de fato*, esses juízos a objetos empíricos *determinados*, já que esses juízos não são capazes de nos dar a conhecer objetos particulares da experiência *a priori*, dado que não podemos construir esses objetos *determinados* da experiência unicamente segundo esses juízos. O argumento central aqui, evidentemente, concentra-se na relação de causa e efeito: para Maimon, tudo que podemos afirmar por meio dessa relação é que os objetos empíricos *em geral* tem de estar submetidos a ela para que possam ser objetos de uma experiência possível; porém, por meio dessa relação, não podemos ter nenhum conhecimento *a priori* de quais objetos *determinados* se encontrariam nela. Apenas a condição de que os objetos empíricos em geral devem estar na relação de causa e efeito para serem objetos da

¹⁵⁶ Cf. também MAIMON, 2010, p. 202.

experiência não é o bastante para que eu possa determinar se, por exemplo, “fogo” e “calor” se encontram, *de fato*, nessa relação. E, se não é possível estabelecer que esses objetos determinados empíricos se encontrem nessa relação, isso se deve ao fato, precisamente, de eles não serem pensados segundo o princípio da determinidade, já que tanto fogo quanto calor podem ser objeto da consciência independentemente um do outro. Ora, mas não se pode determinar, de *nenhum* objeto específico da experiência, que ele esteja em uma relação de causa e efeito com qualquer outro objeto específico da experiência, o que nos autorizaria a concluir que os objetos da experiência *de um modo geral* teriam que estar nessa relação? Para Maimon, nada: se, por meio da relação de causa e efeito, não podemos conhecer nenhum objeto específico que seja determinado por ela e mostrar como esse objeto é determinado por essa relação, então, não temos como saber se os objetos da experiência têm, de fato, qualquer relação causal entre si. Por conseguinte, não há nada nesses objetos empíricos determinados que nos leve a concluir que eles só são possíveis segundo o juízo sintético *a priori* no qual eles são colocados em uma relação de causa e efeito. Por isso, na medida em que o pensamento sobre objetos empíricos da ciência natural não segue o princípio da determinidade, não podemos ter um conhecimento *a priori* acerca de se haveria, *de fato*, uma relação causal entre eles, e não se apenas, *de direito*, devemos exigir que eles se encontrem nessa relação para que a experiência seja possível – e é muito bem possível que os objetos da experiência, sobre os quais não podemos saber *a priori* se estão em uma relação de causa e efeito ou não, sejam, de fato, uma mera sucessão subjetiva de percepções.

Trata-se, como se pode ver, de uma objeção central à filosofia de Kant, pois, à sua maneira – e, arriscaríamos dizer, de modo mais fiel do que Schulze -, Maimon recupera as objeções de Hume com relação ao nosso uso da relação de causalidade. Isso porque Maimon, ao menos se seguirmos a interpretação de Beebe sobre a causalidade em Hume, revive a objeção de Hume fundamentada no fato de que ele “toma como dado que a necessidade causal, *se ela sequer existir*, tem que ser capaz de fundamentar a inferência *a priori* das causas para o efeito” (BEEBEE, 2006, p.79), quer dizer, se for necessário concebermos os objetos *em geral* de nossa percepção na relação de causalidade, então, deve ser igualmente possível inferir *a priori*, de causas particulares, efeitos particulares¹⁵⁷. Entretanto, não sendo isso possível, e não havendo um critério segundo o qual se possa mostrar a necessidade de pensar objetos *determinados* na

¹⁵⁷ A esse respeito, Cf. BEEBEE, 2006, §4.1.

relação de causalidade, o fato de que, todavia, os pensemos desse modo (como pensamos “fogo” e “calor”) deveria ser explicado não por uma posse de conhecimentos *a priori*, tal como sugeriria Kant, mas sim por uma ilusão de base psicológica, cuja origem se encontra na imaginação e nas leis psicológicas de associação, e não na razão e em um conhecimento do objeto fundamentado em leis¹⁵⁸.

Vale notar como essa objeção de Maimon a Kant é certa, e toca, de fato, em uma das principais dificuldades com as quais os intérpretes de sua filosofia se debatem até hoje e pela qual, muitas vezes, lhe lançam severas críticas. De fato, é notória a acusação de Lovejoy e Strawson a Kant de que ele teria cometido um dos *non sequitur* mais grosseiros da história da filosofia ao concluir que, porque a sucessão subjetiva de nossas percepções tem necessariamente por base uma sucessão objetiva, que essa sucessão objetiva seja, ela mesma, necessária¹⁵⁹. Ora, essa objeção a Kant, pelo que nos parece, tem um parentesco muito próximo com a objeção de Maimon: pois esta diz que, da suposição de que os objetos da experiência se encontrem, *em geral*, em uma relação de causalidade – quer dizer, da suposição que toda sucessão subjetiva de nossas percepções seja determinada por uma sucessão objetiva que é colocada por nós sob o princípio universal da causalidade – não se pode inferir, contudo, que objetos determinados da experiência se encontram nessa relação – quer dizer, não se pode inferir que a sucessão objetiva dos fenômenos, ou, em outras palavras, a relação de causa e efeito que atribuímos a eles, seja *necessária*. Em suma, poderíamos sintetizar a objeção da seguinte forma, seguindo a distinção de Friedman entre o princípio universal da causalidade e as leis causais particulares: não se segue, da aplicação do princípio universal da causalidade às nossas percepções, que possamos determinar necessariamente, através desse princípio, a quais leis causais particulares os eventos de nossa experiência estão *necessariamente* submetidos.

Ocorre, porém, que, para Maimon, e seguindo a posição de Hume, se não podemos inferir leis causais particulares do princípio universal da causalidade, não estamos sequer autorizados a julgar que a sucessão subjetiva de nossas percepções esteja, de um modo geral, sob o princípio universal da causalidade; pois, com que direito estabeleceríamos isso? Talvez não por outro motivo, embora alguns autores

¹⁵⁸ “Seu emprego não pode ser tomado como um fato indubitável da consciência, pois essa consciência pode se apoiar em uma ilusão a ser explicada com base em fundamentos psicológicos.” (Maimon 2000, p. 191).

¹⁵⁹ Cf. LONGUENESSE, 2005, p.164 e FRIEDMAN, 2009, pp. 208-209.

defendam Kant da acusação de *non sequitur* estabelecendo uma distinção estrita entre o princípio universal da causalidade e as leis causais particulares, afirmando que a Segunda Analogia diz respeito apenas ao primeiro, outros autores, como Friedman e Longuenesse se esforcem para mostrar como, em Kant, seria possível derivar, da necessidade do princípio universal da causalidade, a necessidade de leis causais particulares. Mesmo esses últimos autores, contudo, não deixam de reconhecer as dificuldades inerentes à filosofia kantiana nessa passagem. A interpretação de Friedman a esse respeito, apesar de instigante, leva a concluir, segundo o próprio, que Kant ainda se confrontaria com dificuldades para derivar do princípio universal da causalidade leis causais particulares igualmente necessárias. Friedman sugere, de modo bastante astuto e convincente, que a derivação das leis particulares por meio do princípio universal não é *direta*; não se trataria, evidentemente, de uma dedução das leis particulares a partir do princípio universal, mas sim de tratar as leis empíricas como *instanciações* da lei universal da causalidade, de tal modo que “embora leis particulares da natureza sejam obviamente descobertas empiricamente (‘por meio da experiência’), essa mesma descoberta acontece ‘em consequência daquelas leis originárias segundo as quais a própria experiência é primeiramente possível’” (FRIEDMAN, 2009, p.214). Em outras palavras: por mais que não possamos deduzir as leis causais particulares do princípio universal, ainda assim, podemos, uma vez obtida a experiência, determinar as leis causais particulares a que ela tem que estar submetida *para que se conforme com as leis universais às quais ela tem que necessariamente obedecer para ser primeiramente possível*. Daí porque leis causais particulares seriam apenas instâncias empíricas da lei universal da causalidade: porque elas seriam as leis às quais os objetos empíricos teriam que obedecer para serem conformes à lei universal da causalidade. Seguindo essa interpretação, Friedman passaria à descrição de como Kant faria a passagem das categorias da relação às três leis Newtonianas como instâncias dessas mesmas categorias, oferecendo um exemplo bastante convincente e ilustrativo de que Kant teria essa concepção das leis empíricas particulares como instâncias das leis universais às quais a experiência tem que obedecer¹⁶⁰.

Entretanto, isso não seria o bastante para superar as objeções de Maimon. Em primeiro lugar, em certo sentido, o cerne de objeção não seria respondido; pois, para afirmar que as leis empíricas são instâncias da lei universal da causalidade, mais uma

¹⁶⁰ FRIEDMAN, 2009, p.220.

vez, seria necessário se supor aquilo que necessita ser provado, quer dizer, que a lei universal da causalidade seja, de fato, necessária aos objetos da experiência, de modo que possamos mostrar como ela determina a cada um deles especificamente. O que, mesmo com o esquema da instanciiação, se prova um desafio para Kant – e o próprio Friedman reconhece a dificuldade de Kant em incorporar a química, enquanto apenas uma instanciiação mais particular do que a instanciiação física (newtoniana) das leis universais da experiência, a esse esquema interpretativo¹⁶¹.

Mas a interpretação de Longuenesse¹⁶², aquela que nós seguimos em nossa exposição da Segunda Analogia, talvez nos coloque em menor dificuldade. Isso pois, em vez de dizer que a lei universal da causalidade nos permite determinar necessariamente as leis causais particulares, Longuenesse defende que a prova da necessidade da lei causal universal se aplicar à experiência não depende da derivação de leis causais particulares, mas sim da mera relação dessa lei com a intuição pura do tempo. De fato, seria essa relação que tornaria necessário aceitarmos que os fenômenos obedecem a leis causais particulares - mas sem que, para tanto, tenhamos que saber a *quais*. Segundo a argumentação de Longuenesse, que, a nosso ver, é bastante fiel ao texto, Kant deriva a necessidade da lei causal universal se aplicar à experiência do fato de que essa experiência seria, ela mesma, apenas uma instanciiação empírica do tempo enquanto forma pura e *a priori* da intuição¹⁶³. Ora, como os instantes no tempo determinam *necessariamente* um ao outro, de modo que a passagem de um instante ao outro é *absolutamente necessária*, então, a passagem de uma instância empírica do tempo a outra, quer dizer, de um fenômeno a outro, tem que ser igualmente necessária, a fim de se conformar com a forma *a priori* do tempo que é condição de sua possibilidade. Sendo assim, mesmo que não possamos determinar de maneira necessária as leis particulares às quais os fenômenos seguem necessariamente, podemos provar não apenas que a lei universal da causalidade se aplica à experiência, como que toda experiência deve obedecer a uma lei causal particular, mesmo que não saibamos qual seja¹⁶⁴.

¹⁶¹ Idem *ibid.*, pp. 237-238.

¹⁶² Cf. LONGUENESSE, 2005, Cap.6.

¹⁶³ Idem *ibid.*, pp.171-172.

¹⁶⁴ Vale notar que, embora Longuenesse defenda que obtemos as leis causais particulares por meio da indução, não nos parece que a sua interpretação da causalidade em Kant seja incompatível com a de Friedman, ao menos na proposta do último de como viríamos a obter as leis empíricas particulares. De fato, parece-nos que a explicação de Longuenesse sobre a necessidade da lei causal universal se aplicar experiência, juntamente com a explicação de Friedman de como obteríamos leis causais particulares,

Contudo, ainda assim, haveria maneiras bastante pertinentes de sustentar a objeção de Maimon mesmo neste caso. De fato, a própria Longuenesse admite que a estética transcendental seria tomada por muitos dos intérpretes de Kant como a parte mais problemática do seu sistema – e, caso fosse possível argumentar que a tese do tempo como uma forma da intuição *a priori* não se sustenta, então, evidentemente, a argumentação kantiana para estabelecer a validade da lei causal universal na experiência não poderia ser sustentada¹⁶⁵. Mas, em certo sentido, é precisamente contra a concepção kantiana de tempo (e espaço) que Maimon se volta em sua quinta objeção a Kant, que não exploramos mais minuciosamente aqui. Com efeito, segundo essa objeção, não foi provado que espaço e tempo “sejam formas *originárias* (...) pois eles poderiam ser o *produto* de uma *função da faculdade de cognição*, mas serem *tomados* como originários por causa de uma *ilusão* da imaginação” (MAIMON, 2000, p.192). Ora, espaço e tempo não forem formas originárias de nossa cognição dos objetos, mesmo dos objetos *empíricos*, e se os objetos empíricos, tal como sugere Maimon, não forem em si mesmos tal como eles são *representados* no espaço e no tempo¹⁶⁶, então, não há de se concluir que o que se aplica ao espaço e ao tempo também se aplique necessariamente a esses objetos. Mas, se for assim, como a própria Longuenesse conclui, a argumentação de Kant em defesa de que a lei da causalidade se aplique necessariamente à nossa experiência cai por terra¹⁶⁷.

forneceria uma interpretação mais completa e satisfatória da causalidade em Kant do que ambos os autores são capazes de fornecer isoladamente. Interpretação essa que ainda teria a vantagem de ressaltar, sob dois aspectos distintos, uma forma de pensar que parece ser central à compreensão da forma de pensamento de Kant como um todo, qual seja, a forma da instanciação – quer dos fenômenos como instâncias do tempo, quer das leis causais particulares como instâncias da lei universal. De fato, parece-nos que pelo enfoque nessa dimensão do pensamento de Kant, poderíamos melhor avaliar tanto as potencialidades e méritos deste pensamento, quanto as dificuldades e objeções – inclusive objeções *céticas* – a que se expõe.

¹⁶⁵ LONGUENESSE, 2005, p.177.

¹⁶⁶ “E, de fato, ocorre que espaço e tempo [só] podem ser formas *a priori* ou *condições da percepção sensível de uma diferença entre objetos empíricos*. Eles se referem *originariamente*, portanto, meramente a objetos que são representados como *diferentes* em função de suas *características intrínsecas* – e não de nada que não admitisse diferenciação. Originalmente, por exemplo, um rio feito de partes semelhantes não é representado no espaço. Isso apenas acontece ao referirmos suas partes às partes dessemelhantes adjacentes dos objetos na beira [do rio]. Por meio de uma *ilusão da imaginação*, no entanto, nós somos levados a acreditar que o rio deve ser representado *ele mesmo* no espaço(...). Já que nos acostumamos desde cedo a tais referências, não é de se admirar que nos acreditemos incapazes de dispensar a representação do espaço. O mesmo também pode ser mostrado em relação ao tempo.” (MAIMON, 2000, p.192).

¹⁶⁷ Por esse motivo, apesar da surpreendente ausência de qualquer menção a Maimon nesse debate sobre a causalidade em Kant (talvez em função da obscuridade do seu texto, que dificulta até hoje a sua interpretação, como observa Buzaglo em BUZAGLO, 2002, p. 2), acreditamos que a consideração mais minuciosa da filosofia de Maimon, bem como de sua interpretação de Kant, poderia contribuir muito para a compreensão e a discussão em torno desse problema.

Tendo isso em mente, podemos compreender como e porque Maimon se julga justificado em dizer que não há nenhum conhecimento *a priori* dos objetos da experiência por meio da relação de causalidade. Motivo pelo qual os únicos conhecimentos *a priori*, quer dizer, *puramente racionais*, cuja posse podemos atestar, são aqueles que são meramente analíticos ou dizem respeito aos objetos da matemática. E, embora Maimon conceba o fundamento de tal delimitação de modo bastante distinto de Hume - a matemática não é, para ele, um conhecimento meramente analítico e formal, baseado no princípio de contradição -, sua delimitação coincide precisamente com a posição cética humeana original, em termos dos objetos aos quais o nosso conhecimento puramente racional estaria restringido.

As objeções de Maimon à filosofia kantiana, embora sejam mais específicas que as de Schulze, não deixam de representar uma séria ameaça à filosofia kantiana, e uma tréplica mais consistente e fiel de um ceticismo de cunho humeano. Também aqui, contudo, opera um argumento semelhante ao lançado por Schulze contra Kant, a saber: se a filosofia crítica deve ser consistente com os seus próprios princípios, ela não deve refutar o ceticismo, mas, pelo contrário, *levar* a ele (embora, naturalmente, as concepções de Schulze e de Maimon sobre a que ceticismo a filosofia crítica deve levar sejam bastante distintas). E, se, por um lado, Maimon não critica a pretensão de uma determinação dos limites do conhecimento humano como um projeto inconsistente, por outro, um dos principais objetivos visados por Kant ao realizar essa crítica, a saber, o de refutar o ceticismo humeano e possibilitar um conhecimento racional da experiência, é justamente aquilo que é negado por Maimon que a crítica tenha sido bem-sucedida em fazer. Sendo assim, a autodeterminação racional proposta por Kant é comprometida pelas objeções de Maimon em um ponto fundamental, qual seja o que diz respeito ao papel que essa autodeterminação deveria desempenhar em nossa experiência, de modo que esta seja estruturada necessariamente por uma razão que dá a si própria e aos objetos da experiência as leis pelas quais eles são determinados e conhecidos.

Mais do que isso: a última das objeções de Maimon a Kant em suas cartas a Filaletes seria a de que a doutrina das ideias, que Kant atribuiria à natureza da razão, teria seu fundamento, em verdade, na natureza da *imaginação* (o que, mais uma vez aponta para a continuidade do ceticismo de Hume e do de Maimon). O que significa, em

outras palavras, que “não é a razão, mas sim a imaginação que impulsiona à *totalidade no emprego do entendimento*” (MAIMON, 2000, p.193). E questionar se a concepção de Razão deve se vincular à de totalidade é, desnecessário dizer, atacar um dos pontos centrais não apenas do projeto da filosofia crítica kantiana, já que é atacar precisamente a concepção de sistema que é tão importante para que a autodeterminação da razão tanto no conhecimento quanto na prática possa ser sustentada sem ser comprometida por qualquer elemento que não possa ser abarcado por essa autodeterminação. Por isso, podermos dizer que não apenas a concepção de Razão de Kant, mas também aquela que alguns dos principais pós-kantianos posteriores julgarão necessário sustentar e defender, a fim de que seja possível sustentar, uma concepção de autofundamentação e autodeterminação racional, será colocada em questão por Maimon.

Vimos, nesse capítulo, como Schulze e Maimon, dois céticos modernos, questionam alguns dos pontos centrais do projeto crítico, cada um à sua própria maneira e segundo sua própria concepção do que seja a filosofia crítica e do que nela poderia ser objetado. De fato, poderíamos dizer, a esse respeito, que Schulze e Maimon fazem objeções céticas de cunhos distintos, porém complementares: as objeções de Schulze, de ordem mais geral, tocam em problemas de base do projeto crítico e de sua fundamentação; as de Maimon, mais precisas e pontuais, têm por alvo mais a execução do projeto do que sua concepção ou legitimidade. Ambos os casos, entretanto, apontam para uma direção em comum: a filosofia crítica, tal como proposta por Kant e Reinhold, teria falhado em oferecer um fundamento seguro do nosso conhecimento dos objetos e, mais especificamente, dos objetos *da experiência*, pelo qual se demonstrasse que estes são determinados pela razão e podem ser conhecidos pela razão por meio de suas próprias leis. A autodeterminação da razão, pela qual ela determinaria ao seu objeto e a si mesma no conhecimento deste, seria comprometida, ainda que por vias diferentes, pelas objeções de ambos esses céticos, os quais apontariam problemas de sustentação e consistência na forma como a filosofia crítica busca conceber e sustentar essa autodeterminação. O que teria como resultado igualmente que autodeterminação racional, não apenas no conhecimento, mas também na prática, também seria colocada em questão, na medida em que a última seria estabelecida a partir da demonstração da propriedade da primeira. Assim, por meio das objeções de Maimon e Schulze, a concepção de que a razão seja o princípio determinante em nosso conhecimento da

experiência e em nossas ações encontra uma séria problematização, pela qual seria sugerido ou que haveria outro princípio determinante de nossa experiência que não a nossa razão, de modo que a experiência não seria determinada por ela, ou que não se poderia estabelecer de modo definitivo que a razão se encontre no fundamento de nosso conhecimento e de nossas ações. Que a razão (ou o sujeito racional) determine a si mesmo e ao seu objeto do modo como a filosofia crítica queria é, portanto, um dos principais pontos colocados em questão por meio das objeções destes cétricos que, não por outro motivo, desempenharam um papel tão central nos desenvolvimentos posteriores do idealismo alemão.

Veremos, no próximo capítulo, como Fichte buscou responder às objeções desses dois cétricos, a fim de que a filosofia crítica kantiana – ou, ao menos, aquilo que Fichte julgava ser central ao seu projeto e “espírito” – pudesse ser defendida, mesmo diante deles, e se mostrasse capaz de resistir às suas objeções. Nesse sentido, tratar-se-á de mostrar como Fichte buscará reformular essa filosofia, levando em conta as objeções cétricas levantadas contra ela, a fim de que sua concepção de razão e de autodeterminação racional tenha um fundamento sólido e indubitável, pelo qual se poderá colocar essa autodeterminação como princípio absolutamente determinante de nosso conhecimento e de nossas ações.

CAPÍTULO 3

O Novo Fundamento da Filosofia Crítica

Fichte, Eu Absoluto e Ceticismo

Com a leitura dos novos céticos, em particular de Enesidemo e das excelentes obras de Maimon, o autor deste trabalho convenceu-se plenamente de algo que já antes lhe parecia altamente provável: que a filosofia, mesmo com os recentes esforços dos homens mais penetrantes, ainda não se elevou à categoria de ciência evidente.

- Fichte, O Conceito da Doutrina-da-Ciência

1. Fichte e o ceticismo: em resposta a Schulze e pelo caminho indicado por Maimon

No capítulo anterior, vimos como dois céticos modernos, Schulze e Maimon, levantam objeções à filosofia crítica, quer na sua exposição e formulação na *Filosofia dos Elementos*, de Reinhold, quer em sua forma original na *Crítica da Razão Pura*, de Kant. Apesar das diferenças entre as objeções desses céticos aos dois proponentes da filosofia crítica, bem como de suas diferentes concepções de ceticismo e da relação deste com a filosofia crítica, suas observações, contudo, levariam Fichte a uma mesma conclusão: a filosofia crítica, tal como exposta por Kant e Reinhold, ainda não teria alcançado o estatuto de uma ciência evidente. Quer por que os filósofos críticos teriam falhado em fornecer um primeiro princípio absolutamente certo e evidente para o sistema da filosofia, quer por que não estaria claro se a filosofia crítica seguiria consistentemente os seus próprios princípios, mantendo-se nos limites por ela mesma impostos, quer ainda pela falta de uma determinação mais aguçada e criteriosa dos limites de nosso conhecimento, haveria uma insuficiência da filosofia crítica em relação à sua pretensão de fornecer à filosofia uma fundamentação pela qual ela adquirisse, finalmente, o estatuto de uma ciência. Não por outro motivo, Fichte, dirá, com todas as palavras, em seu *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*:

Com a leitura dos novos céticos, em particular de Enesidemo e das excelentes obras de Maimon, o autor desse trabalho convenceu-se plenamente de algo que antes já lhe parecia altamente provável: que a filosofia, mesmo com os recentes esforços dos homens mais penetrantes, ainda não se elevou à categoria de uma ciência evidente (FICHTE 1, 1988, p.5).

Com efeito, mesmo que não concorde com todas as objeções de Schulze ou de Maimon à filosofia crítica, as objeções com as quais ele concorda e mesmo aquelas com que ele não concorda, na medida em que mostrariam que a filosofia crítica ainda não teria sido exposta com clareza em seus princípios, o convencem da necessidade de uma nova formulação da filosofia crítica, pela qual seu princípio mais elevado possa realmente ser apreendido e reconhecido em sua necessidade como fundamento primeiro da filosofia.

É interessante notar, contudo, que, nessa empreitada, Fichte não atribuirá funções inteiramente idênticas à sua confrontação com cada um dos céticos a que visa a

responder, Schulze e Maimon. Pois, segundo ele, se o primeiro, por meio de suas objeções à filosofia crítica, teria indicado as insuficiências que precisariam ser sanadas, o último teria indicado, por meio da sua própria concepção do projeto crítico, o caminho que precisa ser tomado para que a filosofia adquira finalmente o estatuto de uma ciência evidente¹⁶⁸.

Nesse capítulo, buscaremos examinar esses dois lados da resposta de Fichte ao ceticismo. Começaremos por sua *Resenha do Enesidemo*, na qual Fichte formula pela primeira vez suas respostas às objeções de Schulze e começa a indicar já os traços fundamentais de seu próprio sistema. Em seguida, discutiremos em que medida o ceticismo de Maimon teria apontado o caminho que, segundo Fichte, a filosofia crítica deveria seguir para alcançar, finalmente, o estatuto de uma ciência segura, e que ele desenvolve inicialmente em sua *Doutrina-da-ciência de 1794*.

2. Contra Schulze, a *Tathandlung*

As objeções céticas de Schulze causam um grande impacto em Fichte, e o convencem de que a filosofia crítica, tal como exposta por Kant e Reinhold, ainda que tenha obtido importantes resultados, não teria alcançado o estatuto efetivo de uma ciência^{169,170}. Sendo assim, como poderíamos, ao ver de Fichte, chegar ao verdadeiro primeiro princípio da filosofia? De acordo com Fichte em sua *Resenha do Enesidemo*, apesar das críticas de Schulze a Reinhold, esses dois autores concordam pelo menos em dois pontos: o primeiro, o de que a filosofia deve ser fundamentada em um primeiro princípio que seja incondicionado, pelo qual se possa determinar seguramente o âmbito de nosso conhecimento (o que e como podemos conhecer, se conhecemos coisas em si mesmas ou apenas fenômenos etc.). O segundo, o de que esse princípio não deve ser outro senão aquele que nos permitirá definir seguramente o conceito mais elevado e fundamental de todos: o conceito de representação¹⁷¹. Ora, embora Fichte esteja de acordo quanto ao primeiro ponto – a saber, o da necessidade de um primeiro princípio

¹⁶⁸ A respeito da influência de Maimon na concepção do projeto da doutrina-da-ciência de Fichte, cf. RADRIZZANI, 2014, § 2.3.

¹⁶⁹ Cf. FICHTE, 1988b, p.5.

¹⁷⁰ Para mais sobre o impacto do Enesidemo em Fichte e sobre a elaboração da Resenha de Enesidemo, cf. BREAZEALE, 1981, nota 3.

¹⁷¹ Cf. FICHTE, 2000, p.138.

que fundamente toda a filosofia – quanto ao segundo ponto, Fichte considera que Schulze e Reinhold estão equivocados em pensar que o conceito mais elevado da filosofia seja o conceito de representação. Com efeito, seria precisamente pelo fato de que a representação não é o conceito mais elevado da filosofia que o princípio da consciência não poderia ser o primeiro princípio – não porque, tal como Schulze gostaria, o princípio da consciência não abrangeria a todas as representações em suas características mais gerais, mas sim porque o primeiro princípio, na medida em que deve ser condição das representações, não pode ser, ele mesmo, uma representação, mas sim o *ato* pelo qual todas as representações são produzidas.

Com isso em mente, examinemos como Fichte aborda as três objeções de Schulze ao princípio da consciência, tal como as expomos nos capítulos anteriores: a de que ele não seria o princípio mais elevado, por estar subordinado ao princípio de não contradição; a de que os seus termos seriam ambíguos, o que seria inadmissível de um primeiro princípio; e a de que haveria representações que não poderiam ser derivadas desse princípio.

Em relação à primeira objeção, a resposta de Fichte a Schulze segue de perto, como a de Maimon, a resposta do próprio Reinhold: o princípio da consciência, embora dependa do princípio de contradição, não é *determinado* por este. Pois, se a reflexão sobre o princípio da consciência, segundo sua *forma*, está sujeita ao princípio de contradição, a sua *matéria*, por outro lado, não seria determinada por ele. E, muito antes do fato da consciência expresso pelo princípio da consciência poder ser determinado por um princípio formal como o de não contradição, seria o princípio de contradição que precisaria ter em seu fundamento um princípio real mais elevado que o princípio da consciência para que, por meio dele, o princípio de contradição pudesse determinar o princípio da consciência segundo a sua matéria. Por isso, “se a objeção de Enesidemo deve ter algum sentido, ele tem de estar atribuindo ao princípio da contradição (por mais que ele não se declare em lugar nenhum claramente a esse respeito) uma validade *real* em adição à sua validade *formal*, quer dizer, ele precisa pressupor ou conjecturar algum fato atual sobre a mente que funde o princípio originalmente” (FICHTE, 2000, p. 139). Em outras palavras – e de acordo com o que o próprio Maimon observava sobre a objeção de Schulze -, o princípio de contradição, na medida em que é um princípio meramente *formal*, não poderia ser um princípio *real* mais elevado do que o princípio da consciência e não poderia, por conseguinte, determiná-lo. Antes, muito pelo contrário, para que ele tivesse uma validade *real* que o permitisse *determinar* o

princípio da consciência segundo sua *matéria*, o princípio da contradição deveria estar fundado em algum princípio *real*, em algum *fato* mais elevado do que o *fato da consciência* expresso pelo princípio da consciência, e graças em função do qual o próprio princípio da contradição pudesse ter a validade de um princípio *real* a partir do qual o princípio da consciência poderia ser determinado.

São essas mesmas considerações, contudo, que servem de pretexto para que Fichte passe à segunda objeção de Schulze e esteja, em verdade, de acordo com ela. Isso porque a ambiguidade das locuções de Reinhold, a indeterminação e indeterminabilidade dos conceitos contidos no princípio da consciência indicariam, efetivamente, a necessidade de um princípio *real* mais elevado do que o princípio da consciência, unicamente pelo qual os conceitos contidos nesse último poderiam ser determinados em seu sentido. Contudo, e em discordância não apenas com Schulze, mas também com Reinhold, Fichte afirma que esse primeiro princípio é aquele pelo qual não o conceito de *representação*, mas sim conceitos de *identidade* e *oposição* deveriam ser esclarecidos como os conceitos mais elevados da filosofia. Com efeito, unicamente por meio desses conceitos os conceitos de distinguir e referir, contidos no princípio da consciência e fundamentais para a determinação do conceito de representação, poderiam ser, eles mesmos, determinados em seu sentido¹⁷².

Por fim, Fichte aborda a última objeção de Schulze ao princípio da consciência; sua abordagem dessa objeção, contudo, diferirá significativamente da abordagem de Maimon. Primeiramente, enquanto Maimon concordava de bom grado com Schulze sobre haver representações que não poderiam ser derivadas do princípio da consciência, Fichte se mostrará inicialmente reticente a esse respeito em sua resenha e, posteriormente, negará efetivamente essa asserção. Isso porque, para Fichte, Schulze não teria razão em afirmar que o princípio da consciência abstrai o seu conceito de representação da experiência de representações *específicas*, não valendo, portanto, para *toda* representação. Fichte está de acordo com Reinhold, no sentido de que o princípio da consciência seria aquele unicamente pelo qual o conceito de representação em sua totalidade poderia ser determinado, pois uma representação em que não houvesse referência e distinção da representação em relação ao sujeito e ao objeto, não seria, de fato, uma representação, já que não seria algo de que se possa ter *consciência* e que seja *para* a consciência. A intuição, tal como Schulze a concebia, isto é, como uma

¹⁷² Idem *ibid.*, p.139.

representação que não é referida a e distinguida do sujeito e do objeto, não poderia ser uma representação, dado que, em tal estado de indistinção, nenhuma consciência seria possível. O princípio da consciência não é, portanto, uma abstração, ao menos não uma abstração do conceito de representação a partir de *representações específicas*. Muito pelo contrário, em relação às nossas representações, ele é absolutamente necessário, e elas *como um todo* só podem ser determinadas em seu conceito a partir dele, não o contrário¹⁷³.

Por outro lado, se o princípio da consciência não seria obtido a partir da abstração do *conceito* de representações específicas, isso não significa que ele não seria baseado em *nenhuma espécie* de abstração. Fichte afirma, pelo contrário, que “se tudo que há para ser descoberto na mente é um representar, e todo representar é inegavelmente uma determinação *empírica* da mente, segue-se que o representar é ele mesmo dado à consciência, com todas as suas puras condições, apenas por meio da sua representação, e, portanto, apenas empiricamente; e que toda reflexão sobre a consciência tem representações empíricas como seu objeto” (FICHTE, 2000, p.140).

Explicuemos. Fichte afirma que todo representar é uma determinação empírica da mente, ao que tudo indica, pelo fato de que, enquanto as condições da representação são condições *a priori* e, portanto, não-empíricas, o ato mesmo de representar algo, ato dependente dessas condições, é, por sua vez, contingente, pois apenas as condições da representação são determinações *a priori* da mente, e não o ato mesmo de representar uma ou outra coisa, que depende apenas de circunstâncias contingentes. Em outras palavras, unicamente o que é *a priori* nas representações são as suas condições, e não que, para além de termos as condições dessas representações, as representemos de fato – por isso, que algo seja representado pela mente é uma determinação empírica dela, já que só suas condições são determinações necessárias dela. Ora, se for assim, e se não houver nenhum princípio mais elevado para a filosofia do que o princípio da consciência, que é ele mesmo obtido por reflexão, quer dizer, pela *representação da representação*, então, o princípio da consciência “é baseado na auto-observação empírica e, como tal, expressa, indubitavelmente, uma abstração” (FICHTE, 2000, p. 141), já que é obtido a partir da reflexão acerca de nossas representações *empíricas* mas abstrai, contudo, das determinações empíricas de nossas representações e as considera independentemente dessas, apenas segundo seu conceito mais geral. Nesse sentido, o

¹⁷³ Idem *ibid.*, p.140.

princípio da consciência não teria senão uma validade empírica, já que seria obtido por meio de uma reflexão acerca da representação, reflexão que, ela mesma, é um representar e, por isso, uma determinação empírica da mente, da qual se abstrairia as determinações empíricas das representações a fim de se obter o princípio da consciência. Sendo assim, pode-se dizer que, por um lado, o princípio da consciência é, sem dúvida, válido para *todas* representações, na medida em que ele não é obtido pela abstração a partir de um *tipo específico* de representação, mas antes, pelo contrário, é condição de *todos* os tipos de representação. Por outro, a validade desse princípio, contudo, seria meramente *empírica*, dado que se baseia na abstração daquilo que todas as nossas representações empíricas (e não apenas um tipo delas, como a intuição ou a ideia), teriam em comum.

Sem dúvida, Fichte observa, pode soar estranho atribuir ao princípio da consciência uma validade meramente empírica, dado que nem sequer seria possível pensar o contrário; como conceber uma representação sem já concebê-la de acordo com a distinção e a referência sem a qual a consciência e, portanto, a representação mesma não seria possível? Fichte afirma, contudo, em consonância com suas considerações anteriores, estar convencido de que o princípio da consciência seria um teorema de um princípio mais elevado, unicamente a partir do qual ele poderia, de fato, ser “demonstrado *a priori* (...) e independentemente de toda experiência” (FICHTE, 2000, p.141).

É a partir daqui que as reflexões de Fichte tomam uma direção fundamental para o desdobramento de sua própria formulação da filosofia crítica e para que se apresente a inovação que Fichte traz para o modo com que essa discussão é tratada. Isso porque, após fazer as observações anteriores sobre o princípio da consciência, Fichte afirma que, se ele foi considerado como o princípio de *toda* a filosofia, não obstante a necessidade de se fundar esse princípio em um princípio mais elevado, isso se deveria à pressuposição errônea de que se deva fundar a filosofia em um *fato*. Pressuposição que, Fichte indica, teria como base a necessidade de que o primeiro princípio da filosofia não seja um princípio meramente *formal*, mas sim um princípio *real*. Contudo – e essa é a grande virada que Fichte realiza no tratamento dessa questão –, que o princípio primeiro da filosofia tenha de ser um princípio real não significa que ele tenha de expressar “um estado-de-coisa [ou fato, *Tatsache*]”, posto que “ele pode expressar também um *estado-*

de-ação [ou ato, *Tathandlung*]]” (FICHTE, 2000, p.141)¹⁷⁴. E, com efeito, apenas na medida em que princípio da consciência pudesse ser derivado de um princípio mais elevado, que expressasse não um fato, um estado de coisa, mas sim um *ato*, um estado-de-ação da consciência, seria possível responder satisfatoriamente à objeção de Schulze sobre a universalidade desse princípio. Afinal, se o princípio da consciência não for derivado de um princípio mais elevado, ele só pode ser obtido por meio da reflexão que *abstrai* de experiências empíricas o princípio e, portanto, as tem como base. Nesse caso, contudo, não se pode *demonstrar a priori* a *necessidade* de que esse princípio se aplique a *todas* as nossas representações. Na medida em que ele tem como base as representações empíricas das quais ele é abstraído, não se pode *demonstrar* a sua necessidade para além dessas mesmas representações - mesmo que ele, *de fato*, se aplique a todas as nossas representações.

Sendo assim, e a partir de outras considerações sobre as objeções de Schulze a Reinhold, Fichte chega à conclusão de que “todas as objeções do Enesidemo são sem fundamento na medida em que elas são dirigidas contra a verdade do princípio da consciência *como tal*, mas são relevantes no que diz respeito a ele como o *primeiro* princípio de toda a filosofia e como um mero fato; por isso, as objeções fazem com que uma nova justificação seja necessária” (FICHTE, 2000, p.142). Nova justificação que, como já indicado, Fichte buscará fornecer propondo um primeiro princípio para filosofia que não expresse meramente um *fato* e, nesse sentido, algo que *já pressupõe uma consciência para a qual ele seja um fato, um estado-de-coisas*. Antes, esse princípio terá de expressar um *ato*, e, com efeito, o ato *original* unicamente pelo qual algo pode vir a ser um fato para a consciência, e sem o qual nenhum fato da consciência, nenhum estado-de-coisa seria possível.

Tendo discutido as objeções de Schulze em relação ao princípio da consciência, Fichte passa às suas objeções no que concerne à definição de Reinhold da faculdade de representação. Mais uma vez, Fichte se colocará ao lado de Reinhold, baseando-se, contudo, em suas próprias considerações sobre a necessidade de que o primeiro princípio expresse um *ato* e não um *fato*. E, em vez de objetar a Reinhold que ele tenha

¹⁷⁴ Comparar com a tradução em FICHTE, 2004, p.80. Ao traduzir *Tatsache* como estado-de-coisa e *Tathandlung* como estado-de-ação, estamos seguindo a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

visado encontrar um fundamento *objetivo* de nossas representações na faculdade de representação, que seria *causa* delas, Fichte critica Schulze por julgar que a faculdade da representação deveria ser pensada como o fundamento *objetivo* de nossas representações, a fim de que ela realmente pudesse nos fornecer um fundamento certo e seguro delas. Sem dúvidas, o cético tem razão, ao objetar sobre a possibilidade de se conhecer uma coisa em si, e tem razão ao criticar toda a pretensão de ir para além do *sujeito* e atingir o conhecimento efetivo de um *objeto* tal como ele seria *independentemente de nós*, mesmo que esse objeto fosse uma suposta faculdade de representação que pudesse ser colocada como a causa objetiva de nossas representações. A filosofia crítica deve, portanto, ser fiel ao seu espírito e abdicar absolutamente de falar da coisa em si, reconhecendo não lhe ser possível nenhum fundamento *objetivo*.

No entanto, não se pode entender que abdicar da coisa em si e, nesse sentido, de um fundamento *objetivo*, seja abdicar da possibilidade de um fundamento certo e seguro de nosso conhecimento. Se o cético tem razão de negar a possibilidade de conhecermos a coisa em si, equivoca-se ao pensar, *como os dogmáticos*, que apenas ela pode fundamentar o nosso conhecimento.¹⁷⁵ O erro de Schulze é, por fim, tomar a *objetividade*, entendida como o que algo é *independentemente de nós*, como o *critério* da verdade, quando, se devemos abandonar o conceito de coisa em si, é porque ele é *desprovido de sentido* – e desprovido de sentido, porque não se pode pensar que a faculdade da representação, aquilo que é condição de nossas representações e, portanto, de nosso conhecimento, seja algo *em si*. Não por outro motivo, Fichte se pergunta jocosamente se a faculdade de representação, que Schulze tanto insiste que deveria ser objetiva, é redonda ou quadrada. O que poderia ser, afinal, uma faculdade de representação enquanto *objeto em si*? Não seria absurdo perguntar-se o que é a faculdade de representar, fora daquilo que ela é para si mesma e por meio de sua própria atividade de representar? Para Fichte, é evidente que sim: não faz sentido perguntar-se sobre o em si da faculdade de representação, porque ela não é absolutamente nada em si; a faculdade de representação é sempre *para si*, “existe *para* a faculdade de representação e *por meio* da faculdade de representação. Esse é o círculo necessário ao qual todo entendimento finito (...) está confinado” (FICHTE, 2000, p.143). Na medida em que a faculdade de representação nada mais é senão a atividade de produção de representações que é condição de toda e qualquer representação, querer pensa-la como

¹⁷⁵ Cf. também FICHTE, 1988a, p.60.

algo *exterior* a essa mesma atividade seria simplesmente contraditório. Afinal, se a faculdade de representação é definida como a atividade de representar, segue-se que o que quer que seja fora dessa atividade não poderia ser a faculdade de representação. Sendo assim, as objeções de Schulze quanto à correspondência entre necessidade subjetiva e realidade objetiva não têm base quando estamos falando da faculdade de representação – para ela, necessidade subjetiva e necessidade real são *a mesma coisa*, uma vez que ela é subjetiva e, por isso mesmo, nosso acesso a ela não se dá por meio de uma representação, mas sim de nossa atividade de representar, que pressuporia uma *intuição intelectual* do Eu em seu *ato originário de pôr a si mesmo para si mesmo*, que estaria no fundamento de nosso ato de representar¹⁷⁶.

No entanto, mais que apontar a subjetividade da faculdade de representação enquanto sua realidade, Fichte leva sua crítica a Schulze ainda mais adiante, apontando que um dos principais resultados da filosofia crítica seria justamente o de mostrar que *não há sentido em falar de coisas em si*. Isso se deveria ao fato de que, para a faculdade de representação, *nada é em si mesmo*: tudo que por ela é representado, precisamente na medida em que é representado, não é em si, mas sim *para a faculdade de representação*. Schulze tem razão ao dizer que nada sabemos sobre coisas em si; mas, se tem razão, isso seria justamente porque todo objeto de nossa representação já é sempre produto de nossa atividade de representar, de tal modo que, mais do que não termos acesso ao que as coisas são em si mesmas, não faz sentido querer buscar nelas o fundamento de nossas representações. Qualquer coisa que quiséssemos pensar como algo em si que fundamentasse nossas representações já seria, enquanto algo *pensado* por nós, uma representação, e não uma coisa em si – e, enquanto representação, teria seu fundamento na faculdade de representação, e não em uma pretensa coisa em si que independesse dessa faculdade e, não obstante, devesse estar no fundamento de nossas representações. Com efeito, seria um dos ensinamentos fundamentais da filosofia crítica que estamos confinados ao círculo de nossas representações e devemos abdicar de querer fundamentar nosso conhecimento naquilo que as coisas são em si mesmas¹⁷⁷. Em outras palavras, devemos desistir da ilusão de que nosso conhecimento se regule pelos objetos, e não o contrário. Todo o objeto só é um objeto na medida em que é representado por nós enquanto tal - por isso, muito antes de devermos procurar um fundamento *objetivo* para as nossas representações, como se esse fosse o único tipo de

¹⁷⁶ FICHTE, 2000, p.142.

¹⁷⁷ Idem *ibid.*, p.143.

fundamento que pudesse ser legítimo, é apenas na nossa faculdade *subjetiva* de representação, que devemos encontrar o fundamento legítimo e verdadeiro de nossas representações. Sendo assim, esse fundamento não pode ser visto como um *fato da consciência* que, como tal, seria da ordem do *objeto*, das nossas representações e, portanto, do condicionado, da representação que tem como *condição* de sua possibilidade o *ato* de representar; o princípio da filosofia não deve ser um *estado-de-coisa* (*Tatsache*), mas sim um *estado-de-ação* (*Tathandlung*) do sujeito que põe *a si mesmo e ao seu objeto* por sua própria atividade. Não é o objetivo que é fundamento do subjetivo; antes, é o sujeito, o *eu absoluto* que põe *a si mesmo* em sua *ação*, que é condição de todo e qualquer objeto seja posto e de toda e qualquer consciência de um objeto, isto é, de toda representação ^{178,179}.

Para Fichte, como vimos, as objeções céticas de Schulze apontam para a necessidade de um princípio da filosofia mais elevado que o princípio da consciência e que, mais do que expressar um *fato*, expresse um *ato incondicionado* que seria condição de toda consciência e de todo objeto. Nesse sentido, o ceticismo de Schulze, enquanto aponta que a filosofia crítica não pode se fundar em um princípio *objetivo*, e muito menos em um princípio que tenha como base as coisas tal como elas são em si mesmas, deve, necessariamente, ser incorporado e reconhecido em sua verdade pela própria filosofia crítica. Contudo, é precisamente a esse ponto que o ceticismo de Schulze deveria ser delimitado, a fim de que suas exigências sejam legítimas. Se esse ceticismo, mais do que propor que não seja possível à filosofia crítica um fundamento objetivo, afirmar, ainda mais, que sem um fundamento objetivo, essa filosofia e, mais do que isso, a filosofia em geral não poderia ter um princípio certo e seguro, então esse ceticismo ultrapassa o limite em que suas objeções são legítimas e torna-se ele mesmo *dogmático*¹⁸⁰. Afinal, é precisamente o dogmático que supõe que nosso conhecimento tenha que se pautar pelas coisas tal como elas são *independentemente* de nós, pelo *objeto* e não pelo nosso *ato* de representá-lo, como se o objeto fosse o que é independentemente de nosso ato de representá-lo e pô-lo para nós mesmos. Nesse

¹⁷⁸ Cf. *idem* *ibid.* p.141

¹⁷⁹ “Temos de *procurar* o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano. Esse princípio, se deve ser absolutamente primeiro, não se deixa *provar* nem *determinar*. Ele deve exprimir aquele *estado-de-ação* (*Tathandlung*), que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível.” (FICHTE, 1988a, p. 43).

¹⁸⁰ Cf. RADRIZZANI, 2014, § 1.1.

sentido, o cético, tanto quanto o dogmático, pressupõe certa *passividade* de nosso conhecimento diante das coisas; as coisas não são o que são em função de como nós as conhecemos, mas em função delas mesmas, e o conhecimento não desempenha nenhum papel em constituí-las tal como elas são. Contudo, como Fichte pretenderia mostrar, essa pressuposição seria insustentável: não faz sentido falar de um conhecimento que se pautar sobre as coisas tal como elas são em si mesmas; e nem isso é necessário para que nós tenhamos um conhecimento necessário dos objetos de nossa representação. Afinal, esses objetos têm como condição de sua possibilidade o nosso ato de representá-los, e não existem fora desse ato – de tal maneira que se pode, com toda segurança, colocar esse ato no fundamento desses objetos e conhecê-los por meio do conhecimento de como eles são produzidos por ele.

Sendo assim, podemos estabelecer qual seja a delimitação do ceticismo (ao menos, do ceticismo do cunho do ceticismo de Schulze) feita por Fichte: o alcance das objeções céticas é toda e qualquer pretensão de querer estabelecer um fundamento *objetivo* como o fundamento *último* de nossas representações e de nosso conhecimento. Porém, essas objeções perderiam o sentido, a partir do momento em que se toma como fundamento da filosofia não um *estado-de-coisa*, mas sim um *estado-de-ação*. A crítica cética só diz respeito àquilo que não pode ser fundamento último de nossas representações e nosso conhecimento, àquilo que é da ordem do objeto, do mero *fato* ou *estado-de-coisas*, que não pode ser um fundamento incondicionado, porque tudo que é objeto é objeto *para alguém* e *depende* desse alguém para que possa ser objeto. Não por outro motivo, Fichte, assim como Kant, atribuirá ao ceticismo um papel meramente propedêutico, pelo qual se denunciaria o dogmatismo em sua insustentabilidade e se abriria, assim, o caminho para que a verdadeira filosofia pudesse ser alcançada¹⁸¹.

Por outro lado, no que diz respeito à *Tathandlung*, à ação do eu absoluto de pôr a si mesmo que, precisamente por ser a sua ação de *se pôr*, não tem por fundamento nada mais que não a si mesma, as críticas céticas não teriam qualquer poder. Afinal, nesse caso, estaríamos diante de um fundamento *incondicionado*, que não é meramente um *objeto para alguém*, mas, pelo contrário, é a *condição para que algo possa ser objeto para alguém*. Daí que Fichte, contrariando à pressuposição de Schulze, defenda que, quando se trata do fundamento de nosso conhecimento, não se pode distinguir a necessidade subjetiva da necessidade real, muito menos supor que a necessidade real só

¹⁸¹ Cf. *idem* *ibid.*, § 1.2.

possa provir de uma necessidade objetiva. Quando o que examinamos é o próprio pensamento ou o sujeito em sua atividade de pensar o objeto, não faz sentido perguntar como seria possível passar, da necessidade subjetiva de pensarmos a esse pensamento ou a esse sujeito de determinado modo, para que ele seja *realmente* desse modo, já que necessidade subjetiva e necessidade real seriam *o mesmo* nesse caso. O que é necessário *para o sujeito*, ou seja, o que é subjetivamente necessário, é, ao mesmo tempo, o que é *real* para ele, de modo que aquilo que ele pensa como sendo necessário *para ele* só pode ser, igualmente, o que é realmente necessário *para ele*.

É assim que Fichte visaria a responder à objeção de Schulze de como seria possível colocar algo como fundamento de outra coisa sem recorrer a nenhum critério objetivo independente do sujeito, pelo qual se possa estabelecer que algo é, de fato, fundamento de outra coisa: quando se trata daquilo que é *para o sujeito*, não é necessária nenhuma base objetiva independente para que o sujeito possa estabelecer o que algo realmente é *para ele*, pois o que ele pensa que algo seja *para ele* é, igualmente, o que esse algo é realmente *para ele*¹⁸². Assim, para estabelecer qual é o fundamento *real* do conhecimento, não é necessário nenhum fundamento objetivo independente do sujeito; muito pelo contrário, na medida em que o conhecimento é aquilo que é apenas enquanto algo que é *para o sujeito*, aquilo que ele é para o sujeito é aquilo que ele realmente é, e aquelas que são, para o sujeito, as condições de possibilidade desse conhecimento, são, igualmente, as suas condições reais. Mais do que isso: uma vez que todo objeto só é objeto *para o sujeito*, e, portanto, só é o que é *para o sujeito*, sequer faria sentido pensar que haveria um objeto que fosse o que é independentemente do sujeito e que pudesse estar no fundamento do conhecimento ou da representação que o sujeito tem dele. O objeto é o que é *para o sujeito*, e é, portanto, o que é conhecido e representado segundo as condições que o sujeito põe para o conhecimento e para a representação. Por isso, o fundamento último de nosso conhecimento jamais poderia ser um fundamento objetivo, e erramos se julgamos que, para encontrar o verdadeiro fundamento de nosso conhecimento, temos que buscar um fundamento objetivo; muito pelo contrário, o fundamento de nosso conhecimento só pode ser um fundamento verdadeiro e seguro se for um fundamento *subjetivo*, mas *real*, porque o que determina como as coisas são realmente *para o sujeito*, e, portanto, também o que o objeto é, já que o objeto nada mais é senão aquilo que é *para o sujeito*.

¹⁸² Cf. FICHTE, 2000, p.145.

Desse modo, Fichte julga ter resgatado a autoridade da Razão e a possibilidade de sua autofundamentação, fornecendo um fundamento seguro para a filosofia: o eu absoluto não apenas é a subjetividade que fundamenta toda a objetividade, como é fundamento de si próprio em sua atividade absoluta na qual produz a si mesmo e ao seu objeto, e na qual tudo que é, só é *para ele*. O problema da fundamentação, colocado por Schulze, ou de como uma fundamentação sem apoio em uma objetividade independente poderia ser justificada, é assim respondido; pois, se essa fundamentação sem referência a um critério objetivo independente do sujeito pode ser justificada, isso se deve ao fato de que não se busca estabelecer, por meio dela, nada além daquilo que as coisas são *para o sujeito*. E, se não se busca estabelecer nada além daquilo que as coisas são para o sujeito, isso se deve ao fato de que os próprios objetos são o que são apenas na medida em que são algo *para o sujeito*, de modo que não faria sentido buscar aquilo que os objetos são *independentemente* dele: é o Eu, em sua atividade de por a si mesmo e ao seu objeto *para si mesmo* que determina aquilo que os objetos são. Por isso, é o objetivo que tem o fundamento no subjetivo, no Eu absoluto, e não o contrário. Daí porque o subjetivo, enquanto subjetivo, não possa ser conhecido como um *fato*, mas sim como um *ato*; e daí porque a consciência que temos de nós mesmos, enquanto o sujeito responsável pela atividade de representar ou que realiza essa atividade, o “eu penso” kantiano que deve poder acompanhar todas as minhas representações, não é uma consciência objetiva, mas sim, como aponta Neuhouser, uma *consciência não representacional* [*non-representational self-awareness*], único modo de conceber a essa consciência que não a tornaria vulnerável às críticas de Schulze a Reinhold e a Kant¹⁸³.

É igualmente graças à sua concepção do Eu absoluto como fundamento da filosofia que Fichte pretende resgatar a liberdade racional e o primado da razão prática sobre a razão teórica defendido por Kant. Com efeito, para Fichte, Schulze, ao afirmar que é preciso primeiro conhecer o que podemos fazer para saber o que devemos fazer, partiria do mesmo pressuposto enganoso do qual ele parte em relação à razão teórica, quer dizer, de que o fundamento de nossa razão prática tenha como base e se refira ao mundo *objetivo*, às nossas condições de realizar ou não uma ação nesse mundo. Contudo, mais uma vez, o fundamento de nossa razão prática não é algo de *objetivo* nesse sentido, e nem expressa uma exigência que diz respeito ao mundo sensível e ao que pode ser realizado nele. “A lei moral é primeiramente direcionada não a uma força

¹⁸³ Cf. NEUHOUSER, 1990, p. 72.

física, como uma causa eficiente produzindo algo fora de si mesma, mas a um poder suprafísico de desejo ou esforço”. Essa lei, portanto, ou esse fundamento moral, “deve produzir (em primeiro lugar) não ações, mas apenas o esforço constante por uma ação, mesmo se tal esforço, impedido pela força da natureza, nunca fosse *efetivo* (no mundo sensível)” (FICHTE, 2000, p.151). Em outras palavras, essa exigência, na medida em que é uma exigência moral, se dirige unicamente à nossa atividade enquanto *atividade pura do Eu* que, muito antes de ser condicionada pelas condições de possibilidade de ação no mundo objetivo, é, como vimos, condição mesma desse mundo e do conhecimento que temos dele.

Sendo assim, podemos ver também porque “muito longe de ser verdade que a razão prática tem que reconhecer a primazia da razão teórica, toda sua existência está fundada no conflito do que em nós é autodeterminante com aquilo que é conhecido teoricamente, e ela mesma seria anulada se esse conflito fosse removido” (FICHTE, 2000, p.153). Muito antes da razão prática ter seu fundamento na razão teórica, ela, pelo contrário, tem em seu fundamento uma exigência de superar os limites da razão teórica e conciliar o eu empírico (que representa objetos como se opondo a ele) com o Eu absoluto (que põe absolutamente a si mesmo). Exigência que, por impor um esforço para superar os limites da razão teórica e daquilo que ela pode realizar, não poderia ter seu fundamento nessa mesma razão. Por isso, o esforço exigido pela razão prática não pode ter um fundamento teórico, mas, pelo contrário, tem de ter em seu fundamento uma exigência puramente moral. E essa exigência moral, muito antes de poder ser fundamentada pelo conhecimento teórico, é, pelo contrário, o que está no fundamento deste mesmo conhecimento, na medida em que ele só é posto pelo Eu como resultado de seu esforço para conciliar o Eu *empírico* com o Eu *absoluto*, quer dizer, de pôr, no não-eu, o próprio Eu. Assim, mais uma vez, a liberdade racional, enquanto uma atividade caracterizada pela autodeterminação racional, encontraria sustentação filosófica, independentemente de sua possibilidade de ser demonstrada na experiência e, de fato, como condição dessa. Desse modo, as pretensões da filosofia crítica de sustentar a autodeterminação racional como o que estaria no fundamento de nosso conhecimento e de nossas ações seriam protegidas das objeções céticas levantadas por Schulze, já que se mostraria como seria a atividade do Eu de *pôr a si mesmo* e, portanto, a sua autodeterminação racional, que tornaria primeiramente possível que os objetos de nosso conhecimento sejam dados e que forneceria o princípio de nossas ações no mundo. Ao propor que a autodeterminação racional seja tratada não como um *fato*, mas

sim como um *ato* que é condição de todo fato, Fichte pretende tê-la colocado acima das objeções de Schulze e mostrado como qualquer objeto da experiência, muito antes de poder ter outro princípio que o determina que não essa autodeterminação racional do Eu, só pode ser concebido como um *produto* dessa autodeterminação, sem a qual ele nem sequer seria pensável. O objeto, desse modo, só poderia ser pensado como algo que é posto *porque o eu põe a si mesmo* ou como resultado dele por a si mesmo. Ou ainda: o objeto só é posto porque é posto *para o Eu*, e só pode ser posto *para o Eu* porque o Eu primeiramente *põe a si mesmo para si mesmo*. Nesse sentido, a subordinação do objeto à autodeterminação racional, ou que o objeto seja determinado por essa autodeterminação, não poderia mais ser colocado em questão por qualquer objeção cética que ainda suponha, inconsequentemente, ser sustentável pensar em um objeto que seja independente dessa autodeterminação racional do sujeito.

3. Os princípios da doutrina-da-ciência e a inspiração maimoniana: o Eu absoluto como fundamento da filosofia

3.1 O primeiro princípio

As objeções de Schulze à filosofia crítica indicam, para Fichte, a necessidade de encontrar um princípio mais elevado para a filosofia, a partir do qual o seu sistema possa ser inteira e satisfatoriamente construído. Schulze, porém, não foi o único cético que Fichte levou em consideração na construção de seu sistema; de fato, ao elogiar o ceticismo crítico, afirmando seu valor para que a filosofia possa reconhecer os seus limites atuais e superá-los, Fichte menciona, ao lado de Schulze, o nome de Maimon. Maimon, porém, terá um sentido mais construtivo para o sistema de Fichte do que Schulze. Enquanto o último apenas teria lhe indicado o que seria necessário para a filosofia alcançar o estatuto de uma ciência evidente, Maimon, por sua vez teria indicado para Fichte o caminho que deveria ser tomado para que esse objetivo pudesse ser alcançado.

Que indicação teria Maimon fornecido a Fichte? Lembremos das objeções de Maimon ao sistema crítico. Se pudéssemos sintetizá-las brevemente, diríamos que elas se resumiriam, principalmente, ao fato de que a filosofia crítica, por fazer mais pressuposições do que seria permitido a uma *crítica* das faculdades de nosso

conhecimento, falhou em estabelecer um princípio, um critério do pensamento *real*, a partir do qual se pudesse mostrar efetivamente quais conhecimentos nós não apenas temos direito a ter, mas de fato temos. O estabelecimento de tal critério, contudo, exigiria que se abandonasse todo resquício da ilusão de uma coisa em si, entendida como um objeto externo à consciência; o único sentido em que a coisa em si poderia ser ainda entendida seria como um conceito-limite, um diferencial que, sendo condição de produção de nossas representações, não pode, ele mesmo, ser representado. O que não quer dizer, no entanto, que ela seja algo de *externo* ao sujeito, mas sim uma condição interna a ele, porém inconsciente, de produção de suas representações¹⁸⁴.

O estabelecimento de um critério rigoroso para o pensamento *real*, o critério da determinidade, como vimos, também tem, para Maimon, outra consequência. Na medida em que os objetos empíricos não podem ser relacionados segundo o princípio da determinidade, nenhum pensamento *real* e, portanto, nenhum conhecimento deles como objetos *da experiência* seria possível. Diferentemente dos objetos da matemática, dos quais podemos ter um pensamento real *porque podemos construí-los* segundo as leis do entendimento, os objetos empíricos não podem ser construídos simplesmente por meio dessas mesmas leis, de tal forma que o motivo de sua *presença* em nossa mente não pode ser explicado a partir de um fundamento racional, nem uma relação *necessária e racional* entre esses objetos pode ser estabelecida.

Sendo assim, poder-se-ia dizer que, no ceticismo crítico de Maimon, permanece uma certa *opacidade* do objeto em relação ao sujeito. Isso porque, por um lado, a coisa em si, mesmo que não seja externa ao sujeito, é uma condição inconsciente da sua produção consciente de representações. Por outro, esse caráter inconsciente da produção das representações dá margem a que certas representações, na medida em que não podemos construí-las simplesmente segundo as leis do entendimento, não possam ser conhecidas em nenhuma relação necessária *a priori*, já que não temos acesso consciente às leis segundo às quais o objeto é produzido. Daí o ceticismo de Maimon em relação à experiência: como não podemos determinar necessariamente, segundo o princípio da determinidade, um objeto *determinado* como causa de outro objeto determinado, o fato de os colocarmos em uma relação de causalidade não se deve a eles se encontrarem necessariamente nessa relação, mas pode ser explicado, simplesmente, como ilusão produzida pela nossa imaginação segundo leis psicológicas de associação. É esse

¹⁸⁴ A esse respeito, cf. também FICHTE, 1988a, nota 17.

resquíio de opacidade do objeto para o sujeito, que o impede de saber, dos objetos da experiência, as leis necessárias segundo as quais eles são produzidos em nossa consciência, que leva ao ceticismo crítico de Maimon. Esse ceticismo, porém, como vimos, se baseia em uma determinação crítica dos limites do conhecimento humano na qual a coisa em si deve, ela mesma, ser vista como algo interno ao sujeito e referente à sua atividade de produzir representações, e não como algo independente do sujeito ou da produção de representações.

Além disso, Maimon também apontava a inversão que Kant haveria feito na relação entre lógica geral e lógica transcendental. Aceitando dogmaticamente, quer dizer, sem crítica prévia, a lógica aristotélica, e colocando suas formas na base da lógica transcendental, Kant teria deixado escapar o fato fundamental de que, para a lógica ser bem fundamentada, é o caminho inverso que deve ser percorrido: apenas pela determinação rigorosa da lógica transcendental como condição de possibilidade de nosso conhecimento que se poderia dar sentido às formas da lógica formal, bem como à sua quantidade e organização. Daí porque era preciso fornecer um princípio transcendental *à própria lógica geral*, sem o qual a divisão, o sentido e o uso das formas desta lógica não poderiam ser legitimados. Em outras palavras: *é preciso mostrar que o fundamento transcendental de nosso conhecimento é também o fundamento da lógica geral, a fim de que se possa conferir validade a essa lógica e às suas formas*¹⁸⁵.

São esses aspectos do ceticismo crítico maimoniano, sobretudo, que darão a indicação a Fichte do caminho que deve ser percorrido. Pois, tratar-se-á, então, para ele, de mostrar como qualquer resquíio de independência da coisa em si ou do objeto em relação ao sujeito deve ser eliminado para que a filosofia crítica encontre finalmente um fundamento seguro, unicamente pelo qual ela poderia ser fundamentada *em seu todo*, inclusive no que diz respeito ao conhecimento dos objetos da experiência e às formas lógicas de nosso saber. Para atingir tal objetivo, tratar-se-á, para Fichte, como já se deixa entrever por sua *Resenha do Enesidemo*, de mostrar como no fundamento da filosofia e de todo o nosso conhecimento não se encontra um *fato*, um estado-de-coisas, um *algo* objetivo, mas sim um *ato* ou um *estado-de-ação*, uma atividade completamente incondicionada do sujeito a qual, antes de depender de qualquer objeto, é condição de possibilidade para que qualquer objeto possa ser posto e pensado.

¹⁸⁵ A esse respeito, cf. TORRES FILHO, 1975, pp.31-32.

Em sua *Doutrina-da-ciência de 1794* (mesmo ano, cabe lembrar, em que Fichte publica sua resenha do Enesidemo), Fichte emprega a reflexão que julga ser necessária para que se possa estabelecer esse primeiro princípio absoluto da filosofia, incondicionado segundo sua forma e seu conteúdo. E, de fato, o termo apropriado aqui é *reflexão*¹⁸⁶. Para Fichte, seria necessário, para encontrar esse estado-de-ação que deve ser o primeiro princípio da filosofia, exercer uma reflexão sobre qualquer proposição que cada um de nós aceite como absolutamente certa, a fim de que se possa, dessa proposição, abstrair o estado-de-ação que necessariamente deve ser admitido, uma vez que aquela proposição é admitida. Tratar-se há, portanto, de examinar um fato e abstrair dele tudo que ele tenha de empírico, a fim de que só reste, desse fato que todos nós aceitamos, aquilo que pura e simplesmente é condição para que qualquer proposição seja um fato para nós, quer dizer, aquilo que “não se pode deixar de pensar e do qual nada mais pode ser separado” (FICHTE, 1988a, p.44).

Poder-se-ia ter aqui a impressão de que, na sua busca por um primeiro princípio, Fichte contradiz as objeções que ele levanta contra Reinhold. Afinal, uma de suas críticas ao princípio da consciência não era que ele fosse simplesmente obtido por reflexão e tivesse, por isso, meramente validade empírica? Na verdade, não. Ao atentarmos mais minuciosamente à objeção de Fichte, vemos que ela se referia, mais exatamente, a que, pela reflexão, *não fosse estabelecido nada além ou superior à própria representação*. O princípio da consciência, como vimos, era, para Fichte, também meramente um *fato* da consciência, um *estado-de-coisa*, algo que, portanto, não deixa de ser pura e simplesmente uma representação, mesmo que uma representação que é condição de todas as outras e que é obtida a partir da abstração de todas as determinações empíricas que não pertencessem pura e simplesmente ao seu conceito. No entanto, segue-se disso que, a partir da reflexão que estabelece o princípio da consciência, não chegamos a pensar o seu *fundamento mais elevado* que, muito antes de poder ser uma *representação* ou um mero estado-de-coisa, deve ser o *ato* pelo qual primeiramente toda e qualquer representação, todo e qualquer *fato* – mesmo aquele expresso pelo princípio da consciência – torna-se possível. Por isso, a objeção de Fichte não se dirige ao uso da reflexão para que se busque o primeiro princípio da filosofia, mas sim a que a partir da reflexão, não se estabeleça o verdadeiramente incondicionado, o fundamento mais elevado de nosso conhecimento que, sendo o ato pelo qual

¹⁸⁶ “(...) Isso torna necessária uma *reflexão* sobre aquilo que se poderia a princípio tomar por ele e uma *abstração* de tudo o que não lhe pertence efetivamente.” (FICHTE, 1988a, § 1).

primeiramente toda representação se torna possível, não pode ser, ele mesmo, pensado como uma mera representação. E, por mais que a reflexão assim empreendida na exposição da doutrina-da-ciência, na medida em que não deixa de ser uma representação, não possa ser confundida com o próprio fundamento último que ela pensa, nem por isso este não poderia vir a ser conhecido por meio dela. E, igualmente, por mais que, para que se possa efetuar essa reflexão, seja necessário supor a validade das regras do pensamento, validade esta que só pode ser demonstrada pelo princípio que deve ser obtido pela própria reflexão, isso também não se constituiria em uma objeção – tratar-se ia, simplesmente, do círculo ao qual o nosso entendimento está confinado e ao qual ele deve se conformar.¹⁸⁷

Sendo assim, a fim de levar a cabo essa proposta de reflexão, Fichte pede-nos que consideremos, de acordo com a sua proposta, uma proposição aceita por todos: $A=A$. Por que essa pressuposição seria aceita por todos? De fato, para Fichte, não se poderia oferecer uma prova para essa proposição; tudo que se poderia dizer é que ela “é certa, *pura e simplesmente*, isto é, *sem nenhum outro fundamento*” (FICHTE, 1988a, p.44). E, ao afirmarmos que nenhuma prova pode ser conferida a essa proposição e, não obstante, ela tem de ser aceita, estamos afirmando, igualmente que podemos *pura e simplesmente por* algo, quer dizer, que podemos conferir a algo validade e *realidade* meramente por nossa *ação*.

O que, contudo, é posto por essa proposição, $A=A$? *Certamente*, não que exista um certo A. Afinal, A poderia ser qualquer coisa não especificada. Não; o que torna essa proposição universalmente aceita, aquilo que ela *põe* verdadeiramente, não é o A, mas a igualdade, o símbolo de “=” que expressaria o pôr de que se A é, então, A é. Se abstrairmos, porém, nessa proposição, do seu conteúdo determinado com A, tudo que resta é a lei da ligação necessária, a condição do “se”, e “então” expresso em “se A é, então, A é”. Essa lei, contudo, ou essa conexão “X” de uma coisa consigo mesma expressa na proposição “ $A=A$ ”, na medida em que expressa *pura e simplesmente* a condição para que qualquer coisa seja posta, é aquilo, portanto, que é posto *pura e simplesmente*, sem nenhum outro fundamento. Mas, toda proposição da forma “ $A=A$ ”,

¹⁸⁷ “As leis (as da lógica geral) segundo as quais é *pura e simplesmente* necessário pensar esse estado-de-ação como fundamento do saber humano, ou – o que é o mesmo – as regras segundo as quais esta reflexão é instituída, não foram ainda demonstradas como válidas mas são pressupostas tacitamente, como conhecidas e estipuladas. Só bem mais abaixo essas leis são derivadas do princípio cujo estabelecimento só é correto sob a condição da correção delas. Isso é um círculo; mas é um círculo inevitável. (...) Sendo ele pois inevitável, e livremente admitido, é permitido então, mesmo no estabelecimento do princípio supremo, recorrer a todas as leis da lógica geral” (idem *ibid.*, p.43).

quer dizer, tudo aquilo que segue a essa condição pura e simples do pôr de algo só é possível por meio do Eu; é o Eu, afinal, que julga que “ $A=A$ ” e que põe a sua igualdade. Sem o Eu para pôr que, se algo é, então algo é, nenhuma proposição desse gênero, não importa o seu conteúdo, seria possível. É o Eu portanto, que põe a conexão X necessária para que a proposição “ $A=A$ ” tenha validade; se essa última proposição deve ser válida, então, ela tem que ser válida *para o Eu*; ou, em outras palavras, “Se A está posto no *eu*, então A *está posto*” (FICHTE, 1988a, p.45). Sendo assim, a condição que X expressa, aquilo que tem de ser posto para todo o resto seja posto, não é nada mais do que o próprio pôr do eu, ou, em outras palavras, a proposição “ $eu=eu$ ”, já que, só sob a condição de que o eu esteja posto, quer dizer, de que ele tenha realidade, que todas as outras coisas, que são sempre postas *para o eu*, poderiam ser postas.

Nesse momento, contudo, Fichte afirma que essa proposição, o “ $eu=eu$ ”, ainda é tratado como um mero estado-de-coisas, pois ainda pensamos nessa proposição, a essa altura, como algo meramente *posto*. É preciso, portanto, levar a reflexão à diante: por quem que essa igualdade do eu consigo mesma é posta? Oras, por ninguém mais senão *o próprio eu – é o eu, portanto, que põe a si mesmo*, ou, em outras palavras, o eu é aquilo que se põe, e se põe porque é. Enquanto todas as outras coisas são postas meramente pelo eu e, portanto, não põem a si mesmas, o eu, na medida em que não é posto por nada outro que ele mesmo, é posto, pura e simplesmente, *pela sua própria atividade*, não dependendo de nada mais para ser posto, e, por isso, sendo o que é, *simplesmente*. E o que é expresso pela proposição “Eu sou” nada mais é do que a expressão dessa ação originária do que pela qual ele *põe a si mesmo para si mesmo* e é o que é *para si mesmo* – pois, lembremos, tudo que o eu põe é, pura e simplesmente, *a ele próprio*. Assim, Fichte chega à expressão da primeira proposição fundamental da filosofia, incondicionada em sua forma (pois a forma do *por*, expressa pela proposição, não seria fornecida por nenhuma proposição mais elevada) e em seu conteúdo (pois aquilo que é posto por ela – o eu - não depende de nenhum conteúdo superior, posto por alguma outra proposição mais elevada): “*O eu põe originariamente, pura e simplesmente, o seu próprio ser*” (FICHTE, 1988a, p.47).

Temos, desse modo, estabelecido o primeiro princípio da filosofia. Esse primeiro princípio seria, justamente, aquele que expressa o conceito de *identidade*, um dos conceitos fundamentais que, como vimos, Fichte julgava serem os mais elevados e os que tinham de ser determinado antes do conceito de representação. Vemos agora o porquê: é o *ato* pelo qual o eu põe a si mesmo originariamente que é condição do pôr de

todo o resto, de tudo aquilo que, não pondo a si mesmo, é posto pelo eu *para o eu*. Mas aquilo que, não sendo posto por si próprio, é posto pelo eu *para o eu* nada mais é senão a *representação*. Para que uma representação *seja posta*, ela tem de ser posta para o eu – e, para que ela seja posta para o eu, é necessário primeiramente que *o eu seja posto* e, na medida em que o eu é condição de todo por, é preciso que *o eu ponha a si mesmo por sua própria atividade*. Mas esse *por de si mesmo* ou *ser igual a si mesmo* nada mais expressa senão o conceito original de *identidade*, ao qual, portanto, o conceito de representação tem de estar subordinado.

3.2 O segundo princípio

Tendo estabelecido o primeiro princípio de sua doutrina-da-ciência, Fichte, contudo não julga ter exposto todos os princípios fundamentais em que se apoiam a sua filosofia. Para além do absolutamente primeiro princípio, incondicionado tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, haveria, ainda um segundo princípio que, embora condicionado em seu conteúdo ao conteúdo do primeiro, é incondicionado em sua *forma*. Sendo assim, tanto quanto o primeiro princípio, ele não pode nem ser demonstrado, nem deduzido¹⁸⁸. Por isso, devemos, novamente, operar pela reflexão a partir de um fato da consciência empírica, a partir do qual esse princípio possa ser abstraído e determinado e se possa continuar o estabelecimento dos fundamentos da doutrina-da-ciência.

Aqui, diferentemente de partir da proposição “ $A=A$ ”, Fichte parte da proposição “ $\neg A \neq A$ ”, ou, em outras palavras, “não- A não é igual a A ”. Essa proposição, tanto quanto “ $A=A$ ”, se mostra evidente a todos e não pode ser provada de nenhum modo. Por conseguinte, sua forma, a forma do mero *opor algo a alguma coisa*, não pode, igualmente, ser provada ou demonstrada de algum modo. Não pode, nem mesmo, ser deduzida do primeiro princípio, já que a forma do primeiro princípio é a de pura e simplesmente *por* alguma coisa, e não a de *opor algo a alguma coisa*. Por isso, não apenas a forma do segundo princípio, a forma do *opor*, não pode ser deduzida da forma do *por* (pois como, pelo puro e simples *por* de alguma coisa, poderíamos vir a *opor* a

¹⁸⁸ Motivo pelo qual parece-nos difícil concordar com Neuhouser, quando este afirma que a Doutrina-da-ciência seguiria a estrutura de uma “série contínua de argumentos transcendentais que vai de um aspecto particular da consciência para as condições do mesmo” (NEUHOUSER, 1990, p.47), já que essa estrutura não seria aplicável à relação dos três primeiros princípios fundamentais.

essa coisa algo?). De fato, sua forma é mesmo a forma *contrária* à do primeiro princípio. Segue-se que “há, portanto, sem nenhuma condição, pura e simplesmente, um *opor*” (FICHTE, 1988a, p.50).

Contudo, lembremos o que foi dito sobre o primeiro princípio: tudo que é posto, é posto no eu. Por isso, mesmo a atividade de *opor*, na medida em que *põe o oposto de algo posto*, quer dizer, põe uma oposição entre algo e sua negação, terá que por esse oposto de algo posto *no próprio eu*. Daí porque o segundo princípio, aquele que expressa esse ato puro de *opor* a algo alguma outra coisa, embora seja incondicionado quanto à sua forma, já que do *mero por* de alguma coisa não se pode deduzir *o opor de alguma coisa a esse algo*, é condicionado ao primeiro princípio em seu conteúdo, posto que o conteúdo desse primeiro princípio nada mais é do que o *Eu*, e tudo o que for posto pelo ato de *opor* tem de ser posto *no Eu*. O ato de *opor*, em sua forma, não pode ser deduzido do ato de simplesmente *por* algo, pelo qual o eu põe a si mesmo e a todas as outras coisas. Contudo, já que tudo que é posto, tem de ser posto *no Eu*, dado que é posto *pelo eu e para o eu*, então, mesmo o ato de *por o oposto de algo*, que não pode ser deduzido do ato de *pura e simplesmente por algo*, tem de, porém, *por o oposto no próprio eu*. Portanto, aquilo que o ato de *opor* põe, o seu conteúdo, pressupõe ao *Eu* como conteúdo, que nada mais é que o conteúdo estabelecido primeiramente e incondicionalmente pelo primeiro princípio. Por isso, o segundo princípio, embora não seja condicionado em sua forma, já que o ato de *opor* não é o mesmo e nem pode ser deduzido do ato do eu de *por* a si mesmo, é, não obstante, condicionado em sua matéria, já que ela só é possível na medida em que é posta no *Eu*.

O que, contudo, seria primordialmente posto por esse *opor*, e seria, portanto, condição de toda outra oposição? Ora, como vimos pelo primeiro princípio, inicialmente, nada mais é posto do que *o próprio eu*; por isso, em seu *ato de opor*, ato realizado pelo próprio eu, o eu não teria nada a que *opor* alguma coisa senão *ao próprio eu*¹⁸⁹. No que se pode ver também, de maneira mais determinada, em que sentido o conteúdo do segundo princípio é determinado pelo primeiro: é da *negação*¹⁹⁰ do conteúdo do primeiro princípio, o eu, que se produz o conteúdo do segundo princípio, o não-eu. Por isso o conteúdo do segundo princípio, na medida em que só pode ser obtido a partir da negação do conteúdo do primeiro, depende, nesse sentido, deste mesmo

¹⁸⁹ “Originariamente nada está posto, a não ser o eu; e só ele está posto pura e simplesmente. (...) Portanto, só é possível *opor* pura e simplesmente ao eu. Mas o oposto ao eu é = *não-eu*” (Idem *ibid.*, p.51)

¹⁹⁰ Idem *ibid.*, pp. 51-52.

conteúdo, e é condicionado por ele. Sendo assim, por meio desse ato de opor não é posto nada originariamente senão o *não-eu*, a negação do conteúdo do primeiro princípio o qual é aquilo unicamente a que se pode, inicialmente, opor alguma coisa. Segue-se, portanto, que, pelo segundo princípio, “*ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu*” (FICHTE, 1988a, p.51).

Assim, podemos ver como, por meio deste segundo princípio, outro conceito mais elevado do que o de representação e que Fichte julgava ter de ser definido antes desse, a saber, o de *contradição*, é determinado. De fato, a proposição da qual a reflexão partiu para encontrar esse princípio, “ $-A \text{ não} = A$ ”, nada mais expressa do que o próprio *princípio de (não)contradição*, aquele mesmo que havia sido objeto de tanta discussão previamente quanto ao seu estatuto e à sua relação com o princípio da consciência de Reinhold. Vemos, agora, como Fichte propõe resolver a disputa: lembremos que ele afirmava que, se Schulze desejava colocar o princípio de contradição não apenas como um princípio de validade formal, mas também de validade *real*, ele deveria encontrar um princípio *real* da consciência pelo qual o princípio da contradição pudesse adquirir uma validade não apenas formal, mas também real em relação ao princípio da consciência e, dessa forma, o determinasse. Oras, é precisamente isso que Fichte oferece em seu segundo princípio: pois é o ato original do eu de opor a si mesmo um não-eu *que torna a forma da oposição em geral possível, forma esta que é condição de possibilidade de toda representação*. E, de fato, o princípio de contradição de nada mais resulta senão da abstração do conteúdo do *opor originário*, a saber, o *não-eu*, que resulta na proposição “ $- A \text{ não} = A$ ”. Assim, vemos que o princípio de contradição, sendo um princípio que abstrai de todo conteúdo e, portanto, não tem validade real e não pode determinar o princípio da consciência, é ele mesmo, contudo, obtido a partir de um princípio de validade *real* mais elevado do que o próprio princípio da consciência, o princípio da oposição de um não-eu ao eu, que é indispensável para que o princípio da consciência possa ser determinado. Afinal, só por meio dos primeiros dois princípios da doutrina-da-ciência os conceitos de *identidade e contradição* (ou *oposição*) podem ser definidos, aqueles mesmos conceitos que, segundo Fichte em sua *Resenha do Enesidemo*, seriam mais elevados do que o conceito da representação e indispensáveis para que esse pudesse ser definido.

Por meio desse princípio, podemos ver também como Fichte estabelece a dependência de todo objeto em relação ao sujeito. Pois o objeto nada mais é do que aquilo que é posto como não sendo o sujeito; e, contudo, ele é posto *pelo próprio*

sujeito, no próprio sujeito (quer dizer, no Eu) e só pode ser posto em oposição ao eu *pelo próprio* eu. Sendo assim, não faria sentido pensar em um objeto, uma coisa em si que existisse independentemente da atividade do sujeito, pois é por essa mesma atividade que ele coloca o objeto como oposto a ele, o não-eu que, contudo, depende do eu (por isso o segundo princípio é condicionado em seu conteúdo ao primeiro princípio, cujo conteúdo é, justamente, o eu) e só pode ser posto no eu e para o próprio eu.

3.3 O terceiro princípio

Resta, ainda, mais um princípio sobre o qual Fichte assenta a sua doutrina-da-ciência. Como se poderia prever, se esse princípio figurará entre um dos princípios fundamentais da filosofia, isso se deve a que, enquanto o primeiro princípio é incondicionado em sua forma e em seu conteúdo e o segundo apenas em sua forma, o terceiro, por sua vez, embora seja condicionado em sua forma, é, contudo, incondicionado segundo o seu conteúdo. Fichte afirma, deste princípio, que ele é o mais próximo de poder ser demonstrado; pois, embora seu conteúdo não possa ser deduzido do conteúdo dos princípios anteriores, a sua forma, porém, é determinada por ambos os princípios anteriores, pelos quais a tarefa de sua ação é determinada.¹⁹¹

Expliquemos. Para Fichte, os dois princípios anteriores, considerados conjuntamente e apenas eles dois, se suprimiriam a si próprios, contradizendo-se. No caso do segundo princípio, isso se deveria ao fato de que, por ele, deveria ser posto *no eu*, um *não-eu*. Oras, mas o não-eu é aquilo justamente que só pode ser posto lá, onde o *eu* não estiver posto, já que ele é a negação do *eu*. Contudo, na medida em que, para o não-eu ser posto na consciência, o eu tem de estar posto nessa mesma consciência, já que tudo que é posto é posto no eu, *inclusive o não-eu*, é necessário concluir que, na *mesma* consciência idêntica, o não-eu só pode ser posto na medida em que o eu é posto. O que, contudo, leva a uma contradição: pois como pode, na *mesma* consciência, eu e não-eu serem igualmente *postos*, dado que um só pode ser posto na medida em que o outro não é? Por isso, chegamos ao seguinte paradoxo: por um lado o segundo princípio, como só pode por o não-eu na consciência na medida em que o eu for posto, se opõe a si mesmo e, portanto, suprime a si mesmo. Por outro lado, o princípio só

¹⁹¹ “O terceiro [princípio] é quase completamente suscetível de prova, pois não é, como o segundo, determinado segundo o conteúdo, mas, pelo contrário, segundo a forma, e não, como aquele, por uma proposição, mas por duas” (idem *ibid.*, p.52).

suprime a si mesmo na medida em que o oposto (não-eu) do posto (eu) é posto; mas, se isso ocorre, é porque o princípio tem validade, já que só por ele é possibilitado que o oposto seja posto em geral. Assim, o princípio tanto se suprime quanto não se suprime, tanto tem validade quanto não tem validade.

O mesmo valeria para o primeiro princípio. Isso porque, se o primeiro princípio possui validade, então, tudo que estiver posto no eu está efetivamente posto. Oras, como o segundo princípio está posto no eu, e, portanto, o seu conteúdo, o não-eu, também está posto, o primeiro princípio, tanto quanto o segundo, tanto se suprime quanto não se suprime, tanto é válido quanto não é válido. Ele se suprime, porque, para que ponha o eu, tem de por tudo que está no eu, inclusive o que é posto pelo segundo princípio e, portanto, tem de por, também, o não-eu. Não se suprime porque, para pôr o não-eu, é preciso que o eu seja posto, e o eu só pode ser posto se o primeiro princípio for válido. Por isso, tanto o primeiro princípio quanto o segundo princípio, se levamos apenas eles em conta, se opõem a si mesmos, contradizendo a si próprios e, na medida em que isso ocorre, *suprimindo a identidade da consciência*¹⁹². Afinal, não seria possível pôr, pura e simplesmente, em uma *mesma* consciência, tanto o eu quanto o não-eu, dado que um só pode ser posto na medida em que o outro não é posto. A identidade da consciência, o Eu absoluto, “o único fundamento absoluto de nosso saber” (FICHTE, 1988a, p.53), é suprimido pelos dois princípios. Isso porque, para que ambos os princípios sejam válidos, tanto o eu quanto o não-eu tem de ser postos na mesma consciência; entretanto, dado que isso seria impossível, já que um só pode ser posto onde o outro não é posto, a identidade da consciência não pode ser sustentada unicamente por meio desses dois princípios. Pois essa identidade da consciência nada mais é do que a identidade do Eu absoluto que põe a si mesmo e que é idêntico a si mesmo justamente na medida em que põe a si mesmo. Porém, de acordo com os dois princípios, esse eu só põe a si mesmo se põe o seu oposto, o não-eu; mas, se põe o seu oposto, o não-eu, não pode pôr a si mesmo, já que o não-eu só pode ser posto na medida em que o eu não é posto. Por isso, a identidade da consciência, supondo-se que esses dois princípios da filosofia estão corretos – e seguindo as regras da reflexão feita até aqui, eles o são – é suprimida.

É isso que leva à necessidade de um terceiro princípio, incondicionado segundo o seu conteúdo. Isso pois, por esse princípio, será estabelecida a *tarefa da ação* pela qual essa oposição da *identidade da consciência a si própria deve ser superada*. Essa

¹⁹² FICHTE, 1988a, p.53.

ação, cuja tarefa seria superar essa oposição da identidade da consciência a si mesma, ou do eu absoluto a si próprio, seria aquela pela qual se tornaria possível por, em uma mesma consciência, tanto o eu quanto o não-eu, sem que com isso a identidade dessa consciência fosse suprimida. É necessário, portanto, encontrar um X, *na própria consciência*, que, sendo produto de uma ação Y do espírito humano, poderia unificar eu e não-eu, realidade e negação, em uma mesma consciência, sem que com isso ela cancelasse a si própria.

Ora, mas só é possível que eu e não-eu, A e não-A não se anulem mutuamente, se, em vez de se anularem, eles se *limitarem* mutuamente: o eu será posto *apenas* na medida em que o não-eu não for posto, e o não-eu será posto *apenas* na medida em que o eu não for posto. Afinal, “*limitar* algo significa: suprimir sua realidade por negação, não *inteiramente*, mas apenas *em parte*” (FICHTE, 1988a, p.54). Apenas essa limitação tornaria possível que eu e não-eu pudessem ser postos em uma mesma consciência. Por meio dela, eu e não-eu seriam igualmente postos *dentro de um limite*, tendo em comum *o limite* dentro do qual eles são postos que, portanto, os *une*. Assim, nada mais do que esse limite seria o tal “X” na consciência que possibilita que eu e não-eu sejam postos nela sem que ela tenha a sua unidade suprimida.

A limitação do eu e do não-eu, contudo, só é possível supondo-se que tanto eu quanto não-eu sejam divisíveis. Afinal, é a condição indispensável, para que sua limitação recíproca seja possível, que ambos sejam e possam ser negados apenas *em parte*. Por isso, o conceito de limite, além de conter o conceito de realidade e negação, contém o conceito de *divisibilidade*, que nada mais é do que o X que deve ser produzido pela ação humana a fim de que eu e não-eu possam ser igualmente postos em uma mesma consciência, posto que é pela divisibilidade do eu e do não-eu que eles poderão ser limitados. Assim, a ação Y pela qual a unificação do eu e do não-eu será possível é a ação de *limitar*, pela qual tanto o eu quanto o não-eu são postos na consciência como *divisíveis*, quer dizer, como podendo ser negados apenas *parcialmente* e, desse modo, terem um *limite*¹⁹³.

Desse modo, vemos como é possível que os primeiros dois princípios sejam válidos, sem que, com isso, a identidade da consciência se suprima. Pois, sem dúvida, o eu põe a si mesmo e põe ao não-eu. No entanto, isso não faz com que sua identidade, enquanto Eu absoluto, seja suprimida, dado que o eu e o não-eu que são postos na

¹⁹³ Idem *ibid.*, p.54.

consciência só se negam *parcialmente* e, por se negarem apenas *parcialmente*, supõem um *solo comum* onde essa limitação recíproca ocorra. Por isso, e como a oposição expressa pelo segundo princípio só é possível no caso de que eu e não-eu não se anulem, mas sim se *limitem*, a ação expressa pelo terceiro princípio não pode ocorrer antes ou posteriormente a ação de opor expressa no segundo, mas sim “acontece imediatamente na ação de opor e com ela; ambas são um e o mesmo, e somente na reflexão são distinguidas” (FICHTE, 1988a, p.54). Em outras palavras: *só é possível opor ao eu, na consciência, um não-eu, se nessa oposição o não-eu não negar inteiramente o eu, mas sim apenas parcialmente, colocando um limite para sua realidade.*

Disso, porém, seguem-se consequências da maior importância. Se eu e não-eu são postos na consciência apenas na medida em que são divisíveis e, portanto, apenas na medida em que são limitados, então, tanto eu quanto não-eu são *algo* apenas na medida em que são opostos um ao outro. Do que se segue que o Eu absoluto, que nada mais é do que aquela identidade da consciência na qual o eu divisível e o não-eu divisível são unidos, não pode ser *algo*, já que, não sendo ele mesmo limitado ou oposto a nada, mas, pelo contrário, sendo a condição sob a qual unicamente qualquer limitação é possível, não pode ser identificado com o eu-divisível, já que, se o fosse, só haveria o eu-divisível e não haveria, portanto, nenhuma unidade na qual eu-divisível e não-eu divisível pudessem estar unidos.¹⁹⁴ Do mesmo modo, o não-eu, oposto ao Eu absoluto, não seria absolutamente nada, pois mesmo para que ele seja posto em oposição ao eu (divisível) ele tem de já ser posto no Eu absoluto, não sendo, por conseguinte, possível fora dele. Por isso, o não-eu só pode ser *algo* se não for oposto ao Eu absoluto, já que só no interior deste que pode ser oposto ao eu-divisível e, assim, ser algo.

Ora, mas se tanto eu quanto não-eu só são algo para a consciência na medida em que são opostos um ao outro, o eu-divisível, que é algo para a consciência, encontra-se em oposição não apenas ao não-eu, como também ao Eu absoluto, que não pode ser *algo* para a consciência tal como o eu-divisível pode. “Por conseguinte, o eu, na medida em que lhe é oposto um não-eu, está ele mesmo oposto ao eu absoluto” (FICHTE, 1988a, p.54). É essa oposição, contudo, que torna possível que todas as contraposições estabelecidas pelos princípios da doutrina da ciência sejam unificadas. Afinal, é

¹⁹⁴ “O eu deve ser igual a si mesmo e contudo estar oposto a si mesmo. Ele é igual a si quanto à consciência, a consciência é uma; mas nessa consciência está posto o eu absoluto, como indivisível; e por sua vez o eu, ao qual o não-eu é oposto, como divisível. Por conseguinte, o eu, na medida em que lhe é oposto um não-eu, está ele mesmo oposto ao eu absoluto” (Idem *ibid.*, p.54).

somente pelo fato de que o eu ao qual o não-eu é oposto não é o eu absoluto que a identidade da consciência, que deve estar no fundamento de todo o nosso saber, não é suprimida. Desse modo, a validade de todos os princípios é seguramente estabelecida em sua consistência: pois o eu efetivamente põe a si mesmo (de acordo com o primeiro princípio) e efetivamente opõe, ao eu, um não-eu (de acordo com o segundo princípio). Mas só opõe um não-eu ao eu na medida em que *limita* o eu-divisível por meio do não-eu divisível e vice-versa (de acordo com o terceiro princípio), o que faz possível com que tanto eu-divisível quanto não-eu divisível, ainda que opostos um a outro, possam se encontrar igualmente na identidade do eu absoluto, sem suprimi-la.

Desse modo, pelo desenvolvimento dos três primeiros princípios, chegamos ao resultado de que “*eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível*” (FICHTE, 1988a, p.55). Pelo estabelecido fica também estabelecida a tarefa infinita que cabe ao eu de limitar o eu-divisível e o não-eu divisível, de modo que ambos possam ser encontrados e unificados no Eu absoluto. Tarefa infinita porque, como vimos, todo eu que é posto na consciência que não seja a própria consciência enquanto Eu absoluto, é um eu oposto a um não-eu. Sendo assim, ainda que se encontre um limite a partir do qual um eu-divisível e um não-eu divisível sejam unificados, esse limite, na medida em que for um eu posto *na consciência*, será, novamente, um eu a que um não-eu será oposto, o que exigirá, mais uma vez, a tarefa de estabelecer um limite pelo qual ambos sejam unidos, e assim ao infinito¹⁹⁵. Daí o primado da razão prática na doutrina-da-ciência de Fichte: pois, lembremos, é só por meio dessa *atividade*, cuja tarefa é unificar o eu-divisível e o não-eu divisível, atividade *infinita* que nunca pode chegar ao seu termo, que o primeiro e o segundo princípio, em sua contraposição, podem ser sustentados sem aniquilarem a identidade da consciência. Portanto, no fundamento da possibilidade de nosso saber está uma *ação*, unicamente pela qual as contraposições e sínteses de opostos de que depende o nosso conhecimento são possíveis.

Além disso, se o conceito de identidade era definido pelo primeiro princípio, e o conceito de contradição pelo segundo, serão definidos pelo terceiro justamente aqueles mesmos conceitos de *referir* e *distinguir* que estavam no cerne do princípio da consciência de Reinhold e que o tornavam possível. Isso pois, abstraindo-se do conteúdo determinado do eu e do não-eu e levando em conta a mera forma da unificação dos opostos, temos o *princípio de razão*, segundo o qual “todo oposto é igual

¹⁹⁵ Cf. Idem ibid, p.58.

a seu oposto em um índice =X, e todo igual é oposto a seu igual em um índice =X” (FICHTE, 1988a, p.55). Igualar opostos em um mesmo índice, contudo, é precisamente o ato de *referir*, e opor iguais nesse mesmo índice, o ato de *distinguir*. É da forma do ato de unificação dos opostos por meio de sua limitação recíproca, portanto, que se obtém os conceitos de referir e distinguir e que se determina o seu sentido, sem o que o princípio da consciência e sua definição da representação não seriam possíveis.

Temos, assim, a base fundamental da doutrina-da-ciência inteiramente construída, já que, segundo a exposição já presente em *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*, não poderia haver nenhum princípio fundamental além desses três, dado que só é possível haver *um* princípio absolutamente incondicionado tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, um princípio incondicionado em sua forma, mas não em seu conteúdo, e um princípio incondicionado em seu conteúdo, mas não em sua forma¹⁹⁶. Em todos os outros casos, o primeiro princípio não seria um primeiro princípio absoluto porque haveria outro princípio completamente incondicionado a ele e ambos, portanto, teriam de ser referidos a um princípio superior. Por isso, só pode haver um primeiro princípio absolutamente incondicionado e os demais princípios, ainda que também fundamentais porque incondicionados *não absolutamente*, mas sim quer sob a sua forma, quer sob o seu conteúdo, tem de ser determinados, quer em sua forma, quer em seu conteúdo, direta ou indiretamente, pelo primeiro princípio¹⁹⁷.

Vemos, assim, como Fichte, inspirando-se no ceticismo maimoniano, pretende ter respondido tanto a este quanto ao ceticismo de Schulze. Colocando o *ato* do Eu absoluto de pôr a si mesmo como primeiro princípio da filosofia, Fichte teria seguido o caminho indicado por Maimon para se atingir um primeiro princípio *real* da filosofia pelo qual não apenas a lógica transcendental, mas também as formas da lógica geral pudessem ser deduzidas e determinadas sistematicamente. Esse caminho, como vimos, era o de eliminar a noção de um objeto externo ao eu e independente dele, uma *coisa em si* da qual o conhecimento do sujeito dependesse em *qualquer sentido*. Tudo que é conhecido pelo sujeito, inclusive o próprio objeto, *mesmo em sua oposição ao eu*, é posto *pelo próprio eu*. E é pela atividade do eu de pôr a si mesmo unicamente que a

¹⁹⁶ Idem *ibid.*, p.55.

¹⁹⁷ Cf. Fichte, 1988b, pp. 16-17.

toda e qualquer coisa pode ser conferida *realidade*. É assim, pelo que tudo indica, que Fichte busca responder ao ceticismo de Maimon com relação à aplicação de nossos juízos sintéticos *a priori* à experiência. Se Maimon afirmava que não podíamos atribuir *realidade* aos nossos pensamentos sobre os objetos empíricos, porque não sabíamos se o nosso pensamento, em vez de descrever o que esses objetos realmente eram, poderiam ser apenas uma *ilusão* produzida por nossa imaginação (ilusão de causalidade, de conexão necessária entre eles, etc.), Fichte afirmaria que, na medida em que apenas o Eu absoluto está no fundamento dos objetos empíricos, não seria possível separar o que pensamos deles da realidade dos mesmos. *A realidade desses objetos é o nosso pensamento deles; eles são o que nós pensamos, e são unicamente aquilo que parecem ser para nós*, de tal modo que não seria possível nenhuma ilusão acerca deles, na qual o modo como *temos* de pensá-los não correspondesse ao modo como eles *realmente são*. Radicalizando a dependência do objeto em relação ao Eu, que já haveria sido indicada pelo próprio Maimon, Fichte se julgaria capaz de responder, por fim, ao seu ceticismo: se o objeto só é produzido pela própria atividade do eu e *para o eu*, e só pode ser, portanto, aquilo que ele é *para o eu*, então, não cabe se perguntar se os objetos empíricos são tal como nós necessariamente temos que pensa-los. Se nós *necessariamente* temos que pensá-los de uma determinada forma, então, eles não podem ser diferentes dessa forma pela qual eles são pensados, já que é unicamente pelo pensamento, unicamente pela atividade do eu que eles adquirem realidade e são o que são¹⁹⁸.

Se essa resposta de Fichte responde efetivamente à especificidade da crítica de Maimon quanto ao nosso uso da relação de causalidade aos objetos empíricos, essa é uma outra questão – uma questão que, diga-se de passagem, provavelmente voltará a assombrar Fichte, à sua própria maneira, por meio dos desenvolvimentos dos idealistas posteriores como Schelling (e Hegel) e de suas objeções a Fichte quanto à possibilidade de seu sistema efetivamente fundar uma ciência da natureza. Em todo o caso, vemos, mais uma vez que relação Fichte estabelece entre o ceticismo e a filosofia. Para Fichte, o cético tem razão ao dizer que tanto a filosofia crítica especificamente (tal como defende Schulze), quanto a filosofia *em geral* (segundo a posição de Maimon) não podem ter como seu fundamento um fundamento *objetivo*, entendido como um fundamento que deve se referir a um objeto tal como ele é independentemente da

¹⁹⁸ Cf. Idem *ibid.*, p. 48.

consciência e fora dela. Nesse sentido, a crítica do ceticismo ao *dogmatismo*, compreendido como esse sistema filosófico que coloca em seu fundamento uma pretensa *coisa em si*¹⁹⁹, é completamente bem-vinda e mesmo indispensável ao *criticismo*.

Contudo, o ceticismo, tomado em si mesmo, não é um sistema filosófico, o qual pudesse se opor ao criticismo ou ao dogmatismo enquanto tal. De fato, ou ele se propõe à negação da possibilidade de um sistema – caso no qual ele se torna inconsistente, pois só pode negar sistematicamente, quer dizer, segundo princípios (caso contrário, sua negação não teria validade nenhuma) – ou ele se define como um *ceticismo crítico*, tal como o de Hume, de Schulze e de Maimon, o qual aponta a insuficiência dos fundamentos apresentados até o momento para a filosofia e a necessidade de se buscar um fundamento mais elevado²⁰⁰. Por essa mesma razão, no entanto, o ceticismo não pode ser a palavra final da filosofia. Ele é, pura e simplesmente, um meio para expor as insuficiências dos fundamentos apresentados para ela até então (como Schulze o faz) e indicar o caminho que deve ser percorrido para suprir essas insuficiências (como Maimon o faz). Não por outro motivo, Fichte pode afirmar que, por meio do ceticismo crítico, “a ciência ganha sempre, se não em conteúdo, seguramente na forma – e conhece mal os interesses da ciência quem recusa ao cético perspicaz a consideração que lhe é devida” (FICHTE, 1988a, p. 60, nota 34). No entanto, precisamente porque esse ceticismo não pode ser a palavra final, é necessário que haja um fundamento efetivamente certo e seguro da filosofia, o qual se colocaria além das suas objeções. Fundamento que, para Fichte, seria fornecido pelo Eu absoluto que está no fundamento do criticismo. Por isso, as objeções do cético, na medida em que apontam a impossibilidade de fundamentar a filosofia na coisa em si ou em um fundamento meramente *objetivo*, são importantes e mesmo indissociáveis do criticismo. Porém, é aí que se encontra o limite da validade de suas objeções e o motivo pelo qual o ceticismo é apenas uma propedêutica à verdadeira filosofia; pois suas objeções, voltadas contra o fundamento crítico da filosofia, um fundamento que, muito antes de ser uma coisa em si, é o Eu absoluto em sua pura atividade de pôr a si mesmo, não teriam qualquer força ou legitimidade.

Assim, vemos como Fichte, ao mesmo tempo em que reconhece a legitimidade das objeções céticas, busca estabelecer-lhes um limite e apontar como o seu próprio

¹⁹⁹ Cf. Idem *ibid.*, p.60.

²⁰⁰ Idem *ibid.*, p.60, nota 34.

fundamento para a filosofia, muito antes de poder ser submetido a essas críticas, é, pelo contrário, o fundamento de sua legitimidade, sem o qual elas não poderiam ser, com direito, lançadas lá onde elas efetivamente se aplicam. É porque o Eu absoluto é o fundamento da filosofia e, mais do que isso, o fundamento de todo objeto, que não existe e não é nada fora do Eu, que o cético pode objetar, a toda filosofia dogmática, que essa pretenda encontrar um fundamento absoluto para o seu sistema em uma pretensa coisa em si. A doutrina-da-ciência, por conseguinte, expõe tanto a razão da legitimidade das objeções céticas, quanto o fundamento verdadeiro da filosofia o qual não poderia ser submetido a elas.

Desse modo, também restaura a concepção da autodeterminação e autofundamentação racional (por meio do eu que põe a si mesmo e ao seu objeto e que é, portanto, causa de sua própria existência e daquilo que ele é), e do primado da razão prática sobre a teórica. Pois é, por um lado, a atividade do eu de pôr a si mesmo e determinar a si mesmo e, por outro, a sua atividade de unificação dos opostos em si mesmo que, muito antes de poder ser conhecida, é condição da produção de todo o conhecimento e exige, portanto, um primado da atividade do eu sobre aquilo que é conhecido, da ação sobre a prática. Não por outro motivo, Fichte, julgando ter estabelecido o fundamento sólido e autêntico da filosofia crítica, julga, também, ter construído o primeiro sistema da liberdade²⁰¹, único sistema no qual a autodeterminação racional poderia ser adequadamente concebida e fundamentada. Isso porque é apenas pelo pôr a si mesmo do Eu absoluto, concebido como *atividade originária e incondicionada do Eu*, que se pode provar que os objetos dependem da autodeterminação racional para poderem ser determinados e conhecidos, e só pela necessidade do Eu de suprimir, em sua autodeterminação, a sua oposição ao não-eu, que se pode demonstrar como é a autodeterminação racional que se encontra no fundamento de nossas ações. A autodeterminação racional deve, portanto, ser concebida como aquilo que determina a tudo, sem ser ela mesma determinada por nada externo a si própria, a fim de ser sustentável – e, para que assim possa ser concebida, deve ser concebida como a atividade originária e incondicionada do Eu absoluto que põe a si mesmo e, dessa forma, determina tanto o seu objeto teoricamente, quanto a supressão desse objeto como princípio da ação moral. Só assim essa autodeterminação seria definitivamente colocada para além das garras do ceticismo, uma vez que este nada

²⁰¹ Cf. BREAZEALE, 1981, nota 44.

mais faz senão mostrar a insustentabilidade da autodeterminação racional, se se atribui a ela um fundamento objetivo ou se se concebe que os seus objetos possam ser, de alguma maneira, independentes dela, ou seja, externos a ela.

CAPÍTULO 4

Contra as filosofias da reflexão

Schelling, Hegel e a Especulação

*Isso de querer
ser exatamente aquilo
que a gente é
ainda vai
nos levar além.*

- Paulo Leminski, Incenso Fosse Música

1. A resposta de Schelling ao ceticismo e a filosofia da identidade

No capítulo anterior, vimos como Fichte se propôs a responder às objeções céticas de Maimon e Schulze colocando o Eu absoluto como o fundamento mais elevado da filosofia. Desse modo, Fichte esperava fornecer o modo adequado pelo qual a autodeterminação racional teria que ser concebida para ser sustentável, quer dizer, como aquilo que determina a tudo, sem ser determinado por nada externo a ela, e sem que nada do que ela determina possa ser concebido independentemente dela e como externo a ela.

A proposta de sistema filosófico de Fichte, e sua reformulação da filosofia crítica, como sabemos, teve grande impacto em sua época, e influenciou toda uma geração de filósofos e pensadores. Entre eles, está uma das outras figuras maiores do idealismo alemão, Schelling.

O que é possivelmente menos conhecido, ou, pelo menos, menos notado, é que a influência inicial de Fichte sobre Schelling também se encontraria no tratamento que o primeiro dá ao ceticismo, concebendo seu sistema como a única forma de responder às suas objeções²⁰². De fato, Schelling, em seu primeiro texto publicado, *Sobre a possibilidade da filosofia em geral*²⁰³ (texto, vale notar, do mesmo ano da *Resenha de Enesidemo*, 1794, e no qual ela é mencionada), debruça-se sobre o problema da ausência de um princípio primeiro da filosofia crítica, por meio do qual, nos termos de Schelling, a forma da filosofia *em geral* pudesse ser determinada e a relação dessa forma com as formas subordinadas da filosofia pudesse ser estabelecida. Schelling menciona explicitamente as críticas de Enesidemo a Kant e a Reinhold, e afirma-se convencido de que as suas objeções que se dirigem à ausência desse primeiro princípio seriam as mais importantes e as que, até o presente momento, teriam sido as menos respondidas.²⁰⁴ Também como Fichte, Schelling considera que a Filosofia Elementar de Reinhold não teria sido capaz de oferecer uma resposta satisfatória a essas objeções, embora tal filosofia não devesse por isso ser descartada como falsa, mas sim pura e

²⁰² Com efeito, para além do que trataremos aqui, a relação de Schelling com o ceticismo – e particularmente com Schulze – se estenderia por outros momentos de sua filosofia e do debate dos autores dessa época, momentos que não trataremos mais minuciosamente aqui. Um comentário interessante sobre eles, entretanto, e particularmente sobre o debate de Schulze com Schelling e o Hegel de juventude, pode ser visto em VIEWEG, 2007, § II.2.

²⁰³ SCHELLING, 1985d.

²⁰⁴ Idem *ibid.*, p.13.

simplesmente conduzida a uma filosofia fundada em princípios mais profundos, que estariam para além das objeções céticas.²⁰⁵ Mais do que isso: não apenas Schulze (sob seu pseudônimo de Enesidemo) seria mencionado nesse texto. Assim como Fichte, Schelling também leva em consideração o trabalho de Maimon, e se diz convencido, com base nesta, de que já se haveria começado o trabalho para resolver o problema do fundamento e da possibilidade da filosofia em geral de maneira mais profunda do que havia sido feito até o presente momento²⁰⁶.

Até esse ponto, o diagnóstico de Schelling e o seu tratamento dos céticos críticos não parece se distanciar muito do de Fichte e, pelo contrário, parece indicar uma clara influência deste no papel que atribui a cada cético e às suas objeções: Schulze (ou Enesidemo) como aquele que mostrou com a maior clareza as faltas a que a filosofia crítica ainda estava submetida, Maimon como aquele que começava a indicar o caminho pelo qual se poderia, enfim estabelecer um fundamento último e seguro para a filosofia. É interessante, contudo, se perguntar como, a partir dessa disposição semelhante das objeções céticas, Schelling, ainda que profundamente influenciado por Fichte e por sua resposta a essas objeções, não deixará de mostrar e propor, em seu texto, uma abordagem própria dessas objeções, com uma interpretação do problema não completamente idêntica à de Fichte, o que talvez já nos permita começar a vislumbrar o germe das diferenças que se desenvolverão posteriormente entre a filosofia de Fichte e de Schelling, diferenças estas que serão fundamentais para nossa discussão posterior. Vejamos, então, como Schelling aborda o problema do primeiro princípio da filosofia.

Schelling enfatiza, na abertura de seu texto, a sua crença em que um dos maiores obstáculos à solução do problema da possibilidade da filosofia em geral seria que, no tratamento desse problema, se teria separado a questão sobre a *forma* da filosofia da questão sobre seu *conteúdo*, de tal maneira que a resposta a esse problema teria sido sempre e necessariamente incompleta. Isso se deixaria mostrar, por exemplo, pelo fato de que pela Filosofia Elementar, de Reinhold, só se visaria responder à pergunta sobre como o conteúdo da filosofia – a representação – seria possível, sem se perguntar sobre como a sua forma o seria²⁰⁷. (Uma afirmação que, mais uma vez, nos remete para a discussão entre Schulze e Reinhold sobre a relação do princípio de contradição com o princípio da consciência).

²⁰⁵ Idem ibid., p.14.

²⁰⁶ Idem ibid., p.15.

²⁰⁷ Idem ibid., p.14.

É preciso, portanto, não separar a questão sobre a possibilidade do conteúdo da filosofia da questão sobre a possibilidade da forma, a fim de que a filosofia possa adquirir o estatuto de uma ciência e, mais do que isso, da ciência de todas as ciências, que contém o fundamento de todas as outras e sem a qual nem o conteúdo, nem a forma das outras seria possível²⁰⁸. Para que isso seja feito, contudo, é necessário buscar um primeiro princípio em que a ligação entre forma e conteúdo não seja arbitrária. Afinal, se a ligação quer do conteúdo com a forma, quer da forma com o conteúdo, fosse meramente arbitrária, de tal maneira que ou o conteúdo não dependesse da forma, ou a forma não dependesse do conteúdo, então, o princípio que expressasse essa ligação arbitrária não seria um princípio absolutamente necessário, tampouco primeiro. De onde se compreende que, para chegar ao primeiro princípio de toda a filosofia, deve-se buscar um princípio no qual não só a forma determine necessariamente o conteúdo, ou só o conteúdo determine necessariamente a forma, mas sim no qual forma e conteúdo se determinem necessária e reciprocamente, e só sejam possíveis na ligação um com o outro²⁰⁹.

Todas essas considerações de Schelling seguem de muito próximo a exposição de Fichte em seus *Sobre o conceito da doutrina da ciência* e *A doutrina-da-ciência de 1794*. Tanto que, na continuidade de seu texto, Schelling chegará à conclusão de que tal primeiro princípio, no qual forma e conteúdo se determinariam reciprocamente, só poderia ser o Eu, na medida em que apenas ele possui a marca da incondicionalidade que é a de ser não porque é posto por alguma outra coisa, mas sim porque põe a si mesmo²¹⁰. A partir daí, Schelling virá a determinar os demais princípios fundamentais da doutrina-da-ciência, mais uma vez de maneira muito próxima a Fichte, e chegará, por fim, a uma breve exposição (e porém, maior do que a de Fichte em sua *Doutrina-da-ciência*) de como, a partir desses princípios, se poderia deduzir o princípio da consciência e a *representação* à qual ele definia. Fará também uma breve exposição de como a partir desses princípios a tábua das categorias kantianas poderia ser determinada de maneira sistemática²¹¹, e, por fim, retomará a objeção de Schulze a Reinhold, defendendo mais uma vez que o Eu como princípio primeiro satisfaria as exigências

²⁰⁸ Idem *ibid.*, pp. 15-16.

²⁰⁹ Idem *ibid.*, p.16.

²¹⁰ Idem *ibid.*, p.22.

²¹¹ Idem *ibid.*, pp.30-36.

céticas quanto a um primeiro princípio da filosofia do qual o conceito de representação pudesse ser efetivamente deduzido²¹².

O que nos interessa aqui, contudo, é, principalmente, uma afirmação que Schelling faz, logo no início de sua exposição sobre a necessidade de que, no primeiro princípio, forma e conteúdo se determinem reciprocamente. Após discorrer sobre o fato de que a possibilidade de se determinar a forma *necessariamente* pelo conteúdo, ou o conteúdo *necessariamente* pela forma, indicaria haver um fundamento para a ligação absoluta e necessária entre uma forma determinada e um conteúdo determinado (já que uma forma só pode determinar necessariamente seu conteúdo, ou o conteúdo só pode determinar necessariamente a sua forma, se a ligação entre eles não for arbitrária), Schelling afirma que

esse tanto esclarece que, se ou o conteúdo da filosofia produz necessariamente sua forma, ou sua forma produz necessariamente o seu conteúdo, então, na ideia só poderia haver uma filosofia, mas toda outra filosofia se originaria de uma aparição-de-ciência [*Scheinwissenschaft*] distinta a qual pertence, contudo, a essa *mesma* única filosofia, o que só poderia ocorrer, de acordo com o pressuposto, por meio do mero arbítrio (que foi conduzido livremente no próprio espírito humano por aquele fundamento escondido, mas não foi por ele determinado). (SCHELLING, 1985d, p.16).

Porque esse trecho nos interessa especialmente? Nele, Schelling afirma que, se a forma da filosofia determina *necessariamente* o seu conteúdo, ou seu conteúdo determina *necessariamente* a sua forma, isso se deveria ao fato de que, segundo a ideia, só haveria *uma* filosofia – o que se acorda com a sua exposição de que no primeiro princípio da filosofia, absolutamente incondicionado, forma e conteúdo se determinariam reciprocamente e não seriam possíveis um sem o outro. Contudo, mais do que dizer isso, Schelling ainda afirma que toda *outra* filosofia que se pudesse conceber só poderia ser – uma vez que, na ideia, só haveria *uma* filosofia - uma aparição científica (ou, poderíamos dizer, sistemática) *distinta* dessa *mesma* e *única* filosofia, uma aparição que só seria possível pelo enfoque *arbitrário* quer na forma, quer na matéria da filosofia.

Aqui, talvez, tenhamos uma primeira indicação dos motivos que levarão ao desenvolvimento de uma certa diferenciação entre os sistemas de Fichte e Schelling, que levará à discussão que intentaremos examinar nesse capítulo. Isso pois, com efeito,

²¹² Idem *ibid.*, p.36.

ao propor, em suas obras posteriores, tanto um *Sistema da filosofia transcendental*²¹³ quanto uma *Filosofia da Natureza*²¹⁴, e, na exposição dos mesmos, sugerir que se possa partir, na filosofia, de dois pontos de partida distintos, quer do objetivo, quer do subjetivo²¹⁵, Schelling levaria ao questionamento sobre se e em que medida o seu sistema ainda seria, fundamentalmente, o mesmo de Fichte. O que leva, Schelling a afirmar, em seu *Esboço de meu Sistema Filosófico*²¹⁶, no qual ele se propõe a fazer uma primeira exposição do seu *sistema filosófico enquanto tal e em sua totalidade* (e do qual a filosofia da natureza e a filosofia transcendental seriam apenas duas *partes* ou duas *apresentações* distintas²¹⁷), que esse esboço também serviria, entre outras coisas, para que seus leitores pudessem decidir, segundo essa exposição, se e em que medida seu sistema se igualava ao de Fichte ou não²¹⁸.

Dois pontos sobre essa exposição de Schelling são fundamentais para a nossa discussão: em primeiro lugar, os princípios que Schelling coloca no fundamento de seu sistema; em segundo lugar, como esses primeiros princípios se relacionariam à crítica que o autor faz ao “ponto de vista da reflexão”.

Em relação ao primeiro ponto, é importante notar que Schelling – seguindo, de acordo com o próprio, uma forma de exposição inspirada no sistema de Espinosa²¹⁹ - coloca não mais o Eu como primeiro princípio da filosofia, como ocorria no *Sobre a possibilidade*, mas sim a *Razão*²²⁰, enquanto por ela for pensada o ponto de completa indiferença entre sujeito e objeto²²¹, ponto *uno* e fora do qual *nada* existiria²²². A Razão é absoluta, porque ela é o absolutamente incondicionado; sendo o absolutamente incondicionado segue-se (a moldes espinosanos) que nada pode existir fora dela e que não pode haver outro fora dela, posto que isso implicaria que ela fosse condicionada. A Razão é, portanto, *una*. A lei do ser da razão, a lei de sua existência, é expressa pela lei “A=A”. Lei esta que, enquanto tal, põe não o ser de “A” quer como *sujeito*, quer como *predicado* (ou como *objeto*), mas sim, pura e simplesmente, a *identidade absoluta* ela mesma²²³, indiferente a qualquer especificação. Ora, sendo a Razão *una*, e sendo que o

²¹³ SCHELLING, 1985b.

²¹⁴ SCHELLING, 1985c.

²¹⁵ Cf. SCHELLING, 1985b, p. 400.

²¹⁶ SCHELLING, 1985a.

²¹⁷ Idem *ibid.*, pp.39-40.

²¹⁸ Idem *ibid.*, p.42.

²¹⁹ Idem *ibid.*, p.45.

²²⁰ Idem *ibid.*, p.58, nota 1.

²²¹ Idem *ibid.*, §1.

²²² Idem *ibid.*, §2.

²²³ Idem *ibid.*, p.49, nota 1.

ser da Razão e da identidade absoluta é posto pela mesma lei, “A=A”, segue-se que a Razão é uma com a identidade absoluta, quer dizer, Razão e identidade absoluta são o mesmo²²⁴. A identidade absoluta, portanto, é, ela mesma, esse ponto de indiferença entre sujeito e objeto – ponto de indiferença a partir do qual, segundo o peso atribuído a cada um dos termos da relação sujeito-objeto, se desdobrariam as identidades dos seres *finitos*, concebidos como diferentes atribuições *arbitrárias* de peso aos polos subjetivo e objetivo. O *Absoluto mesmo*, contudo, sendo ele próprio “simplesmente infinito”²²⁵, não tenderia a nenhum dos polos, quer o objetivo, quer o subjetivo, e seria, pura e simplesmente, essa identidade absoluta, a Razão ela mesma que, enquanto absoluto e infinito, só pode ser o ponto de indiferenciação entre sujeito e objeto, dado que toda diferenciação implica um *condicionamento* daquilo que é diferenciado, e, portanto, só pode ter como produto algo *finito* e não *incondicional*.

Aqui, podemos começar a vislumbrar o que passará a ser considerada uma das principais diferenças entre o sistema de Fichte e o de Schelling. Enquanto no primeiro, o *Eu*, o *sujeito* ou o *subjetivo* seria pensado como o fundamento absoluto *ele mesmo*, como a própria *identidade absoluta*, no sistema de Schelling, o sujeito seria apenas um dos polos da relação sujeito-objeto, que não poderia ser identificado com a identidade absoluta ela mesma. Pelo contrário, qualquer ser, na medida em que, nesse ser, o polo do sujeito predomina sobre o polo do objeto, já seria um ser *finito*, dependente, condicionado pela sua diferenciação em relação ao objeto e, portanto, a não ser confundido com aquela identidade absoluta, incondicionada justamente porque nela não há nenhuma diferenciação entre sujeito e objeto.

Isso nos leva ao segundo ponto que nos interessa discutir no *Esboço de meu sistema*. Pois Schelling afirma, na apresentação deste, que, para que seu sistema seja apreendido, é preciso abandonar o ponto de vista da *reflexão*, dado que a reflexão se ocuparia apenas com *oposições*, das quais, contudo, é necessário abstrair para que se possa chegar ao ponto de vista da *produção*, o ponto de vista unicamente a partir do qual o Absoluto ou o fundamento absoluto da filosofia poderia ser apreendido enquanto tal²²⁶. Mais do que isso – Schelling sugere que, se houver de fato alguma diferença entre

²²⁴ Idem *ibid.*, §9.

²²⁵ Idem *ibid.*, §10

²²⁶ Idem *ibid.*, pp. 41- 42 e p.46. Em particular: “para pensa-la [a razão] como absoluta, e para atingir, portanto, o ponto de vista que eu exijo, é preciso se abstrair do pensante [*Denkenden*]. Àquele que faz essa abstração, a razão cessa de ser algo subjetivo, como ele é representada pela maioria, e não pode mais nem mesmo ser pensada como algo objetivo, pois algo objetivo ou pensado só é possível em oposição a um pensante, do qual se abstraiu aqui inteiramente; ela se torna então, através daquela abstração, o

o seu sistema e o de Fichte, essa se deveria ao fato de que Fichte, em seu sistema, teria se mantido no ponto de vista da reflexão, tratando apenas do Eu como absoluto e não abordando o absoluto em sua identidade absoluta, da qual o Eu como absoluto ou o objetivo como absoluto seriam apenas duas manifestações distintas²²⁷. Haveria aqui, portanto, a sugestão de que o sistema de Fichte, na medida em que colocaria o Eu absoluto, ou o sujeito absoluto, enquanto a identidade absoluta *ela mesma*, ainda não alcançaria, de fato, o fundamento absoluto da filosofia, a identidade absoluta *enquanto tal*. Isso porque o sujeito, o Eu, enquanto *Eu*, ainda seria apenas um dos polos da relação sujeito-objeto e, portanto, ainda seria condicionado pela sua diferenciação em relação ao objeto. Seu ser só seria posto pela atribuição de um peso maior, na proposição “A=A”, ao polo subjetivo do que ao polo objetivo.

A identidade absoluta, porém, na medida em que não é produto de uma atribuição de pesos distintos ao sujeito e ao predicado da proposição “A=A”, mas sim é pura e simplesmente posta com essa proposição, não pode ser, por isso mesmo, confundida com um ser que é posto unicamente por uma determinada atribuição de pesos. Por esse motivo, o Eu absoluto, sendo posto unicamente por meio de uma atribuição de peso maior ao polo subjetivo do que ao polo objetivo da proposição, não pode ser, ele mesmo, confundido com a identidade absoluta *em si mesma*. Antes, ele é apenas uma de suas manifestações e, seu ser, na medida em que depende de uma certa atribuição de pesos, é *condicionado*, diferentemente do ser da identidade absoluta que, indiferente e indiferenciado em relação aos pesos do sujeito e do objeto, é absolutamente *incondicionada* – e só assim pode o ser, pois, como afirma Coello,

(...) o absoluto não é um tema a mais ou uma região do ser, porque, nesse caso, tampouco seria o absoluto. O absoluto é o que não guarda relação com nada, o que está ‘des-ligado’ (absoluto, propriamente significa isso, ‘desligado’) e, nesse sentido, o que não é nem objeto nem sujeito, porque ambos são sempre *relata* ou membros de uma oposição: o objeto se define em relação ao sujeito e, vice-versa, este a partir daquele. (COELLO, 2005, p.23)

Fichte, portanto, ao se manter no ponto de vista da reflexão, pensando o absoluto *segundo a oposição* sujeito-objeto e atribuindo predominância ao sujeito, não

verdadeiro em si, o qual cai no ponto de indiferença do subjetivo e do objetivo” (SCHELLING, 1985a, p.46).

²²⁷ Idem *ibid.*, § 23.

tomaria o ponto de vista necessário para que o fundamento realmente absoluto da filosofia, a identidade absoluta *para além de oposições e indiferente a elas*, pudesse ser apreendida *em si mesmo e enquanto tal*. Afinal, ao conceber o absoluto em *oposição* ao objeto, de modo que o absoluto seja definido por sua *relação* de oposição ao objeto, Fichte só poderia conceber o absoluto como algo *relativo* e, portanto, não absoluto.

Sendo assim, para que a autodeterminação racional possa ser adequadamente compreendida e para que a exigência de que nada seja externo a ela possa ser atendida, não se pode compreendê-la como o Eu absoluto; pois o Eu absoluto apenas é um dos lados da identidade absoluta, enquanto o sujeito oposto ao objeto; nesse sentido, o objeto, enquanto algo de objetivo, quer dizer, enquanto um não-eu que não foi assimilado pelo Eu em sua atividade de por a si mesmo, permanece algo externo ao Eu. Daí porque o Eu não satisfaria a exigência posta à autodeterminação racional de que nada seja externo a ela: o objetivo, enquanto objetivo, permanece algo externo ao Eu que não pode ser incorporado por ele; ou, colocado de outra forma, o objetivo só pode ser incorporado pelo eu na medida em que deixa de ser objetivo - por isso o objetivo *enquanto tal* permanece algo externo ao Eu absoluto, motivo pelo qual este não pode ser o fundamento absoluto ao qual nada fosse externo. Por isso, se devemos conceber adequadamente o fundamento absoluto, não devemos vê-lo como um dos lados da relação sujeito-objeto, mas sim como a *Razão*, entendida como a identidade *essencial* de ambos, na qual um não é oposto ao outro e a qual contém a ambos, sem que qualquer um deles seja algo externo a ela. Não por outro motivo a Razão não pode ser confundida com a reflexão, ou, em outras palavras, com o entendimento, que só é capaz de conceber os seus objetos segundo a oposição e, portanto, segundo o regime de exterioridade; por isso, tal como afirma Coello, “para o idealismo, ‘razão’ já significa algo diferente do entendimento e do intelectual. A razão é o sistema, do que *nada fica fora*” (COELLO, 2005, p.24, grifos nossos).

São essas considerações que nos levam agora, finalmente, a tratar de Hegel pela primeira vez. Pois será Hegel que explorará mais minuciosamente as distinções entre Schelling e Fichte em seu *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, a fim de discutir que ponto de vista, que método e, não menos importante, *que relação com a reflexão* é necessária para que a filosofia verdadeiramente se assente sobre um fundamento certo e absoluto e saiba desenvolver-se corretamente a partir dele. De fato, haveria motivos para crer que foi Hegel quem primeiramente enfatizou a distinção entre

o ponto de vista da reflexão e o ponto de vista da razão ou da *especulação*²²⁸, valendo-se dela para tratar da diferença entre Schelling e Fichte e indicar, segundo sua compreensão, o que seria verdadeiramente necessário e o que deveria ser exigido da filosofia e de seu método para que ela pudesse verdadeiramente estar assentada em um fundamento absolutamente seguro e ter o estatuto de uma ciência. Vejamos, então, como Hegel trata esse tema em seu *Diferenças entre os sistemas filosóficos*, o que nos preparará para, na próxima parte de nosso trabalho, compreendermos o novo sentido que Hegel atribui para o ceticismo e sua relação com a filosofia.

2. Hegel e a diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling

Ainda que Fichte afirmasse o estatuto do eu absoluto como fundamento absolutamente incondicionado da ciência da ciência, base de todo o conhecimento e toda a ciência que podemos efetivamente ter, havia um ponto fundamental que precisava ser afirmado. Pelos três princípios da *Doutrina da Ciência de 1794*, temos, como vimos, que “eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível”²²⁹. Devido a essa oposição fundamental no interior do eu, ocorre que o eu precisa realizar um esforço infinito para suprimir o não-eu divisível, a fim de que o eu divisível corresponda ao eu absoluto. Ora, mas o eu divisível é, precisamente, o eu da *consciência*, das *representações*, o eu que *representa*. O eu busca suprimir a oposição entre o eu-divisível e o não-eu e, portanto, a oposição do eu-divisível ao eu absoluto, esforçando-se para representar o limite no qual eu divisível e não-eu divisível estão unidos. Representar, porém, já é *pôr* a diferença entre aquele que representa e aquilo que é representado, *opor* o sujeito ao objeto; é, portanto, o ato *oposto* ao do eu absoluto, no qual *quem é posto é idêntico a quem põe*. Assim, por mais que o eu se esforce sempre para cessar as *mediações* que impedem a correspondência do eu-divisível com o eu absoluto, esse esforço *é infinito*, e não se pode jamais superar essa oposição. Esta seria a condição de toda inteligência *finita*: a de realizar um esforço infinito de representações *finitas* para alcançar o infinito, o qual, precisamente por ser infinito, não pode corresponder a qualquer atividade que não o seja – e, portanto, a nenhuma representação. **A consciência (teórica), enquanto aquilo que emerge unicamente na**

²²⁸ Cf. DÜSING, 1969.

²²⁹ FICHTE, 1988a, p.55

representação, está necessariamente presa à sua finitude; tudo o que está ao seu alcance é (do ponto de vista teórico), unicamente, representar. ^{230,231} A *Tathandlung*, que, em sua incondicionalidade, não pode se tornar objeto para a consciência, encontra-se, portanto, sempre para além de toda representação e de toda objetividade, em uma oposição insuperável a esta. Ou, para seguirmos as palavras de Morujão,

Como Hegel dirá (e este é o cerne de sua crítica ao sistema de Fichte): neste ‘idealismo do dever’, que transforma o absoluto em produto da reflexão, e o racional em algo que é posto pelo entendimento, o Eu nunca é igual a Eu, mas deve, somente, sê-lo. A sua identidade final consigo mesmo necessitaria, para ser posta, da forma do tempo, resultaria de um progresso ao infinito, que mais não seria do que um progresso empírico indefinido, cujo termo, apenas postulado, se anularia de fato como termo efetivo. É assim que, no sistema de Fichte, de acordo com a interpretação hegeliana, o sujeito e o objeto estão condenados a permanecer eternamente opostos e a cisão entre ambos não poderá nunca ser suprimida.” (MORUJÃO, 2003, p.19).

É com essas considerações em mente que devemos abordar, inicialmente, a discussão de Hegel sobre as filosofias de Fichte e Schelling em seu *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Nessa obra, Hegel busca esclarecer quais seriam os pontos fundamentais de diferença entre a filosofia de Fichte e a filosofia de Schelling, já que, como vimos, nesse período, se e em que medida havia alguma diferença importante entre a filosofia desses dois autores era algo disputado. Para Hegel, porém, a filosofia de Schelling teria uma vantagem fundamental em relação à de Fichte, que, segundo ele, teria falhado em conceber adequadamente o primeiro princípio da filosofia de modo que ele pudesse ser, de fato, absoluto e absolutamente seguro, e não algo meramente condicionado e relativo que, enquanto tal, não daria conta de servir de fundamento para a filosofia e, por meio dessa, para o conhecimento científico. As análises de Hegel a esse respeito se provarão de grande valor para a compreensão do novo lugar que Hegel virá a atribuir para o ceticismo em relação à filosofia, já que elas revelarão alguns dos motivos principais pelos quais já o Hegel de juventude acreditava que o tratamento dado até então às objeções céticas não teria sido apropriado e que,

²³⁰ Cf. Idem ibid. pp. 58-59

²³¹ Não por outro motivo, “Fichte nos lembra incessantemente do fato de que toda asserção contida em sua própria teoria (...) é apenas a objetificação esclerótica, reificada, de um processo de construção denominado ‘estado de ação’ (*Tathandlung*)” (GABRIEL e ZIZEK, 2012, p.50).

mais do que isso, que o ceticismo demonstraria a nulidade das verdades propostas pelas “filosofias da reflexão” até então.

Da discussão empreendida por Hegel nos interessa, sobretudo, o momento que diz respeito ao método da filosofia e sua relação com a *reflexão*. Vimos, anteriormente, como todas as versões anteriores da filosofia crítica, que pretendiam, de alguma forma, fornecer para a filosofia um fundamento seguro, se apoiavam, para tal, no método da *reflexão*. Kant já defendia, embora não tenhamos explorado mais minuciosamente esse ponto, que os limites do conhecimento humano poderiam ser conhecidos a partir da reflexão que a própria razão exerceria sobre eles²³²; Reinhold defendia que princípio da consciência poderia ser obtido por meio da reflexão; Fichte, por sua vez, que o primeiro princípio e os demais princípios fundamentais de sua filosofia poderiam ser obtidos igualmente por meio de uma reflexão, se bem que uma reflexão que buscava estabelecer um ato, e não uma representação. Em todos os casos, e ainda mais claramente no caso de Reinhold e Fichte, essa reflexão seria concebida, em sua relação com o fundamento do qual ela era reflexão, de um modo semelhante: a reflexão (entendida, no caso de Fichte, como a exposição do fundamento e não como a atividade reflexiva originária que é o próprio fundamento²³³) não pode ser confundida com o próprio *fundamento* ou, ainda, com aquilo de que é reflexão, nem a validade do fundamento obtido pela reflexão depende dessa mesma reflexão. Reinhold, assim como Fichte, insistia que não era pela reflexão que o fundamento ou o primeiro princípio adquiria primeiramente validade, mas, muito pelo contrário, seria o fato de o fundamento valer incondicionalmente que tornaria, primeiramente, essa reflexão possível²³⁴. Por isso, poderíamos dizer que há uma *separação* ou *distinção* entre a reflexão e o fundamento filosófico do qual ela é reflexão e pela qual se chega a ter consciência desse fundamento. Separação pela qual a reflexão, não obstante ser o método filosófico necessário para se chegar ao fundamento, tem de ser distinguida deste, e pela qual o fundamento, muito antes de ser aquilo cuja validade depende da reflexão, é aquilo de que a reflexão depende para ser válida. A reflexão, portanto, não pode depositar a validade do fundamento em si mesma, mas sim deve reconhecer que o fundamento é válido em si mesmo e independentemente dela. E

²³² A esse respeito, cf. TORRES FILHO, 1975, pp. 34-35.

²³³ Idem ibid., pp.36-41.

²³⁴ A esse respeito, cf., por exemplo, a seguinte observação de Fichte acerca da reflexão: “... e isso ocorre por reflexão, que é uma ação arbitrária de nosso espírito. (...) É portanto, pressuposto que os mesmos já estão presentes e não são feitos e fabricados por nossa reflexão (disso a reflexão não é, de modo nenhum, capaz), isto é, é pressuposta uma ação antitética, originariamente necessária, do eu.” (FICHTE, 1988a, p.63).

o fundamento, não obstante ser objeto da reflexão, nunca pode ser apreendido, tal como é *originariamente*, quer dizer, *em si mesmo*, pela reflexão; muito pelo contrário, a reflexão, para que seja possível, pressupõe que o fundamento de que ela é reflexão exista independentemente dela e seja a condição unicamente sob a qual ela é possível.

Sendo assim, talvez tenhamos uma indicação de por que Hegel cunharia um termo tal como “filosofias da reflexão”, a fim de empregar uma crítica a toda a filosofia que, precisamente por ter como seu modo de operação a reflexão *unilateral*, só poderia conceber a si mesma, enquanto reflexão que não poderia ser confundida com o próprio fundamento sobre o qual ela reflete, como uma filosofia condicionada, finita, que, em sua operação, concebe ao próprio fundamento como algo de finito, porque oposto a ela, externo e independente da reflexão que constitui a essa filosofia.

Não por outro motivo, Hegel concebe a reflexão, quando esta opera isoladamente, como o modo de operar e pensar característico ao entendimento, à faculdade que opera por conceitos, pela *delimitação e determinação*, pela *oposição* de seus objetos. (Concepção que, ao que tudo indica, não deixa de ser profundamente influenciada pela própria *Doutrina-da-ciência*. Afinal, lembremos que, segundo a Doutrina-da-ciência, a oposição só seria possível por meio da determinação, quer dizer, da *limitação recíproca* dos termos opostos entre si, do eu e do não-eu).

Para Hegel, a reflexão isolada, que produz e permanece nas oposições, é o modo de pensar característico do entendimento, que opera pela separação, divisão, oposição e categorização de seus objetos; de fato, em sua atividade, a reflexão pode ser definida como o “pôr de opostos”²³⁵. Para o Hegel de juventude, esse pôr de opostos nada mais é do que aquilo que ocorre pelo uso de conceitos para se pensar o objeto do conhecimento; pois conceitos nada mais seriam do que modos de caracterizar objetos segundo sua oposição a outros objetos, definindo-os a partir do fato de que *não são outras coisas*, ou seja, excluem outras coisas de si próprios. Conceitos, para Hegel, operam pela oposição: dizer que um objeto é A significa dizer que ele não é “não-A”, como dizer que um objeto é claro é dizer que ele não é um objeto escuro. Para poder pensar um objeto segundo conceitos, na medida em que conceitos definem e *determinam* um objeto, é necessário que esses conceitos excluam, de forma absoluta, tudo que não pertence a eles. *Determinar é limitar* (como já havia sido estabelecido, de maneira bastante clara, pelo terceiro princípio da doutrina-da-ciência de Fichte²³⁶), e o

²³⁵ HEGEL, 2003, p.41.

²³⁶ FICHTE, 1988a, p.62.

papel de conceitos é *determinar* os seus objetos. Nessa medida, a reflexão, enquanto a faculdade que opera por meio de conceitos, é a faculdade que produz a *separação* e divisão entre os seus objetos para que possa pensá-los segundo sua norma, que é a da determinação.

Ocorre, porém, que os objetos pensados pela reflexão só podem, em função do próprio modo por meio do qual são produzidos, ser objetos *condicionados*, relativos. Isso porque tais objetos só podem ser constituídos, em sua determinação própria, a partir de sua relação de exclusão com aquilo que eles não são. Mas, que eles existam apenas nessa relação de oposição só pode significar, precisamente, que aquilo que eles são, enquanto objetos determinados, pensados sob o molde do conceito, é *relativo*, condicionado. Afinal, eles só são objetos determinados enquanto se encontram em uma *relação* de oposição com aquilo que está excluído de sua própria determinação, dependendo dessa relação e só sendo o que são na medida em que se encontram nela, e não independentemente de qualquer outra coisa. Portanto, tudo que a reflexão, agindo isoladamente, pode produzir por meio de seu pensamento a partir de conceitos, são objetos relativos, condicionados; a reflexão é incapaz de, unicamente pelo seu modo de operar, pensar aquilo que é da ordem do incondicionado, do absoluto, aquilo unicamente, em outras palavras, que pode ser o único fundamento verdadeiro da filosofia. É por isso que Hegel define a reflexão como a “faculdade do finito”²³⁷.

Daí decorre uma das maiores mudanças no tratamento de Hegel ao problema da fundamentação da filosofia em relação aos seus antecessores. Isso porque, para Hegel, o projeto filosófico proposto por Reinhold, seguido por Fichte e por muito tempo comumente assumido como necessário, de começar a filosofia por meio de uma “proposição de fundo absoluta”, de um primeiro princípio absoluto, só poderia levar ao fracasso. Isso porque “tal exigência tem já em si a sua nulidade; pois algo posto pela reflexão, uma proposição, é por si algo de limitado e condicionado e necessita de outra coisa para a sua fundamentação, e assim até ao infinito” (HEGEL, 2003, p.49). Precisamente porque uma proposição nada mais é do que um produto da reflexão, toda proposição simplesmente determina um objeto segundo um conceito e, nessa medida, só pode produzir um resultado limitado, condicionado, relativo. E, na medida em que esse produto da reflexão é relativo, ele necessita de outro fundamento para se legitimar; porém, se esse fundamento superior for, igualmente, uma proposição, também ela será

²³⁷ HEGEL, 2003, p.43.

relativa e, assim, necessitará de outro fundamento superior, e assim até o infinito. Toda filosofia que conceba seu fundamento como tendo que ser uma proposição de fundo absoluta cairá em uma regressão ao infinito que a impossibilitará de conceber o verdadeiro fundamento absoluto de que ela deve partir. Assim, a filosofia que se mantém presa à reflexão isolada e que, desse modo, subverte o fundamento filosófico, reduzindo-o a um produto da reflexão, condicionando-o e transformando-o em algo de finito, é incapaz de verdadeiramente alcançar o princípio absoluto da filosofia, o princípio da identidade absoluta entre sujeito e objeto, e de cumprir o objetivo próprio à filosofia: superar as cisões entre sujeito e objeto, a fim de dar espaço à cognição de sua unidade originária incondicionada. Toda filosofia que se queira uma filosofia autêntica, portanto, deve partir dessa identidade absoluta do sujeito e objeto, da ideia e do ser, não deixar que ela seja subvertida pelo modo de operar próprio à reflexão.

É importante notar, no entanto, que isso não significa uma rejeição completa da reflexão como método filosófico. Muito pelo contrário, Hegel a conceberá como o instrumento do filosofar²³⁸, através do qual a o absoluto deve ser construído para a consciência e a filosofia desenvolvida como um todo sistemático pelo qual o absoluto é apreendido em sua relação consigo mesmo, em sua autocognição²³⁹. Contudo, para que isso seja possível, diferentemente do que ocorreria nas filosofias da reflexão, nas quais a reflexão e sua produção de oposições seriam tomadas como válidas em si mesmas, em uma filosofia autenticamente especulativa, pela qual fosse possível apreender o absoluto, a reflexão deveria *aniquilar a si mesma*²⁴⁰. O que significa que, para que uma reflexão filosófica seja efetivamente capaz de construir o absoluto para a consciência, ela deve voltar-se contra as suas próprias oposições e mostrar que essas oposições não são nada no absoluto. A reflexão filosófica deve, portanto, ao tomar a si mesma como objeto, reconhecer que, para que não seja concebida como absolutamente oposta ao absoluto, e, por conseguinte, como insustentável, é necessário, para conceber sua relação e a relação de seus produtos com o absoluto, abdicar de operar pela oposição. Isso porque não apenas a reflexão, como os seus produtos, só podem subsistir na medida em que existem no absoluto; mas, para existirem no absoluto, não podem ser absolutamente opostos a ele, e sua relação com ele, portanto, não pode ser concebida

²³⁸ Idem *ibid.*, p.41.

²³⁹ Em oposição à arte e à religião nas quais “o absoluto chegaria ao conhecimento (intuição) de si mesmo em um outro (obra de arte ou relação da comunidade com Deus), mas não se torna consciente que neste conhecimento o absoluto se relaciona tão-somente consigo mesmo. Esta ascensão à consciência da relação de si a si do absoluto requer a filosofia ou a especulação” (BECKENKAMP, 2009, p.201).

²⁴⁰ HEGEL, 2003, p.41.

através da relação de oposição. As oposições produzidas pela reflexão devem, por conseguinte, ser concebidas como oposições *relativas*, *quantitativas*, e não oposições absolutas, *qualitativas*, posto que, no último caso, não seria possível que os opostos tivessem um fundamento comum, uma identidade originária no absoluto – e se *ambos os opostos* não pudessem subsistir no mesmo absoluto, então, haveria algo externo ao absoluto – o que contudo, faria justamente com que ele não fosse absoluto, mas sim algo de finito, condicionado. Por isso, para que a reflexão possa subsistir no absoluto, ela deve, *em sua relação com o absoluto*, negar a si mesma, bem como a tudo que por ela for produzido através da oposição. Nada pode ser oposto ao absoluto e nenhuma oposição feita entre qualquer coisa, inclusive a reflexão, e o absoluto, poderia ter qualquer validade absoluta. A reflexão filosófica, portanto, só pode ser usada como instrumento do filosofar e da apreensão filosófica na medida em que, através dela mesma, se reconhece a nulidade de suas oposições *em relação ao absoluto*, o que só é possível se a reflexão não atuar isoladamente, tomando suas oposições como absolutamente válidas, pelo que se torna mero entendimento, mas sim se remeter sempre à sua relação com o absoluto e, através dessa relação, aniquilar-se, tornando-se, assim, razão. Assim, para Hegel, a filosofia só pode atingir efetivamente a apreensão do absoluto e obter um fundamento certo e seguro se se colocar o seu fundamento, *enquanto absoluto, para além das oposições e determinações da reflexão* que só são possíveis através dele (posto que nada pode existir fora desse absoluto e que o indeterminado, o incondicionado e ilimitado, é condição de todo determinado, condicionado e limitado). Sendo assim, a filosofia deve-se valer da reflexão meramente como seu instrumento, pelo qual se mostraria como as oposições produzidas pela reflexão são oposições meramente relativas, que só podem ter qualquer validade na medida em que são relacionadas ao absoluto, fora do qual não podem subsistir em sua determinação (posto que nada pode existir fora do absoluto e, portanto, o ser finito daquilo que é marcado pela oposição não pode existir senão no absoluto), e em relação ao qual, contudo, não podem ser algo de oposto ou determinado, já que nada pode ser oposto ao absoluto. A reflexão, para que leve à apreensão do absoluto, portanto, deve *aniquilar a si mesma na apreensão desse absoluto*, quer dizer, deve abdicar modo de apreensão dos objetos *como algo de determinado, oposto a algo*, pelo qual *ela mesma é caracterizada*²⁴¹. O absoluto, o fundamento da filosofia, para que seja apreendido, deve

²⁴¹ “No saber especulativo da razão, portanto, a reflexão é um momento necessário para que a consciência não fique aferrada aos produtos da própria reflexão que se apresentam à intuição empírica [quer dizer,

ser apreendido em sua *indeterminação* própria, em seu *não ser oposto a nada*, o que só é possível se a reflexão, ao buscar apreender o absoluto, abdicar de pensa-lo como algo de determinado, *opondo-o* a alguma outra coisa e, portanto, abdicar *de si mesma* enquanto modo de conhecimento que opera pela *oposição* e, por conseguinte, *aniquilar* a si mesma.

Tendo em mente essas considerações gerais sobre a filosofia, seu método e seu objetivo, podemos começar a examinar as críticas de Hegel à filosofia fichteana. Para Hegel, a filosofia de Fichte é um produto autêntico da especulação filosófica, na medida em que ela parte, precisamente, da identidade entre sujeito e objeto, expressada pela fórmula $Eu=Eu$. Contudo, por Fichte aderir ao projeto reinholdiano de encontrar a proposição de fundo absoluta da filosofia, Fichte concebe essa identidade entre sujeito e objeto como uma proposição e, desse modo, concebe-a segundo a reflexão, subvertendo essa identidade a algo de condicionado, finito. Isso seria visível pelo fato de seu sistema filosófico ter de se apoiar, por fim, em três primeiras proposições de fundo, que expressam, a primeira, a identidade do Eu consigo próprio, expressa por Hegel como $Eu=Eu$; a segunda, a oposição do Eu ao não-Eu, expressa por Hegel como $Eu = Eu + Não-eu$; e a terceira, tal como Hegel a formula: O Eu opõe, no Eu, ao Eu divisível, um não-Eu divisível²⁴².

Para Hegel, o fato de que o sistema de Fichte tenha de se articular em três proposições de fundo mostra como nenhuma delas, em verdade, atente ao pré-requisito de ser um princípio absoluto da filosofia, na medida em que todas elas, enquanto proposições, se condicionam mutuamente. Com efeito, para Fichte, a primeira proposição seria incondicionada segundo a forma e o conteúdo, a segunda condicionada segundo o conteúdo, e a terceira condicionada segundo a forma. Mas, para Hegel, a primeira proposição de fundo, $Eu=Eu$, na medida em que afirma a identidade do sujeito, concebida *em oposição* ao objeto, quer dizer, a identidade do sujeito enquanto essa exclui absolutamente a objetividade, só pode pôr uma identidade relativa, que só se constitui na medida em que é oposta ao objeto, ao “não-Eu”. Daí a necessidade de uma segunda proposição, a qual oponha o não-eu ao Eu, já que não é possível derivar da

sensível e, portanto, marcada pela oposição] como absolutamente separado; para que a identidade do subjetivo e do objetivo se torne consciente é preciso unir a reflexão e a intuição na constituição do saber da razão, elevando a intuição à potência da intuição transcendental e mediando o saber pelo objetivo e refletido apresentado na intuição empírica. O saber especulativo que produz a consciência da identidade do subjetivo e do objetivo, da reflexão e da intuição, do conceito e do ser, é ainda chamado de intuição (transcendental), por colocar como idênticos a idealidade e a realidade” (BECKENKAMP 2009, p.200).

²⁴² HEGEL, 2003, p.65.

primeira proposição, que é a identidade desse Eu puro oposto à objetividade, o não-eu a que ele se opõe, na medida em que ambos são postos como absolutamente separados. Isso levaria, por sua vez, à necessidade da terceira proposição, pela qual se afirmaria a possibilidade de união entre os dois termos absolutamente opostos, o Eu e o Não-eu. Por conseguinte, independentemente das tentadas distinções de Fichte em relação à condicionalidade e incondicionalidade das três proposições segundo a sua forma e conteúdo, a verdade é que todas elas, inclusive a primeira, são condicionadas, na medida em que só são capazes de colocar a identidade relativa do sujeito e do objeto, quer dizer, sua identidade na medida em que se opõem e se excluem mutuamente.

Ainda em função dessa separação absoluta entre o Eu e o não-Eu operada pelas proposições de fundo da filosofia fichteana, seguiria-se que qualquer síntese do Eu com o não-Eu, tal como proposta pela terceira proposição (na medida em que seria o Eu que oporia o Eu e o não-Eu divisíveis) só pode ser incompleta. Como sujeito e objeto são opostos como absolutamente distintos, toda união entre eles só pode ser uma união parcial, incompleta, posto que, *segundo seu conceito*, eles não podem jamais ser unidos – o que quer dizer que, embora possam ser unidos relativamente em certas condições, eles não podem ser identificados segundo aquilo que *define* o que eles são. Na medida em que sujeito e objeto são definidos pelo *conceito* que a reflexão tem deles, nenhuma identidade absoluta entre ambos é possível e, portanto, nenhuma filosofia que os conceba como absolutamente separados segundo seu conceito pode expressar efetivamente a identidade absoluta, único fundamento legítimo da filosofia. Por isso, a filosofia de Fichte, embora parta do princípio da identidade absoluta, e nisso seja um produto legítimo da *especulação*, ao formular esse princípio e concebê-lo segundo a reflexão, quer dizer, sob a forma de proposições de fundo, subverte essa identidade absoluta do sujeito e do objeto a uma identidade subjetiva, que Hegel chama do *sujeito-objeto subjetivo*, uma vez que a identidade do sujeito com o objeto, $\text{Eu}=\text{Eu}$, seria concebida como a identidade de um Eu puro consigo mesmo, um Eu que, segundo seu conceito, é completamente oposto à objetividade *em si mesma*.

3. O dever fichteano

Para Hegel, essas considerações mostrariam como o “Eu teórico” fichteano, isto é, o eu concebido segundo o seu conceito, seria incapaz de satisfazer a exigência da

identidade absoluta que deve ser o princípio de toda a filosofia. Contudo, para Hegel, é igualmente verdade que o “Eu prático”, aquele que deve atuar, segundo o estabelecido pela terceira proposição, de maneira a realizar a síntese entre o sujeito e o objeto, é incapaz de atingir a essa identidade absoluta. Isso porque, como vimos, o fato de sujeito e objeto serem concebidos absolutamente segundo o seu conceito e, portanto, como *absolutamente distintos em si mesmos*, faz com que qualquer ato do Eu em vistas de sua unificação com o objeto só possa ser um ato parcial, incompleto, que só atinge uma síntese relativa, e não absoluta, do Eu com o Não-eu. Por isso a filosofia de Fichte coloca a exigência de uma identidade absoluta do Eu com o Não-eu, do sujeito e do objeto, como um *dever*, quer dizer, como algo que o *Eu* deve se esforçar para concretizar, em um esforço *infinito*. Esforço *infinito* porque, como sujeito e objeto são absolutamente distintos em si mesmos, segundo o seu conceito, nenhuma superação relativa, nenhuma síntese pontual do sujeito com o objeto, do Eu divisível com o não-Eu divisível, poderia anular essa separação última segundo o conceito. Por isso, o esforço de síntese do Eu e do não-Eu, por mais que possa levar a sínteses cada vez mais abrangentes e expansivas, nunca pode efetivamente concretizar a identidade absoluta entre o Eu e o não-Eu, que permanece, portanto, como uma mera ideia que não chega a se concretizar pelo dever de sua realização. Assim, o “Eu = Eu é, com isso, abandonado pela especulação e reverte a favor da reflexão” (HEGEL, 2003, p.73), sendo concebido segundo os moldes da reflexão, pelos quais nunca poderá vir a superar sua oposição com o não-eu.

Se a identidade absoluta não pode nunca ser realizada a partir desse esforço infinito, isso se deve também, precisamente, pelo fato da síntese operada por esse esforço não ser uma síntese na qual tanto o sujeito quanto o objeto são suprimidos enquanto coisas distintas, mas sim na qual o sujeito *domina* o objeto²⁴³. O ideal que essa síntese busca realizar não é o de tornar sujeito e objeto completamente idênticos, de tal forma que a separação e oposição entre sujeito e objeto deixe de se sustentar e seus conceitos não tenham mais validade para se pensar essa mesma identidade. Antes, o que se busca é subsumir o objeto ao sujeito puro, transformar o objeto naquela identidade do Eu puro, quer dizer, completamente oposto ao objeto. Em outras palavras, essa síntese visa à *aniquilação* ou ao *suprimir* do objeto em sua objetividade²⁴⁴, a sua dominação

²⁴³ Idem ibid., p. 92.

²⁴⁴ Idem ibid., p.73.

pelo sujeito em sua subjetividade, de tal maneira que tudo que exista seja, no fim das contas, o Eu puro em seu puro por a si mesmo.

Contudo lembremos: se esse eu é puro, isso se deve ao fato dele ser completamente oposto ao não-eu, de ser *determinado* segundo essa relação de oposição. Por isso, uma síntese entre sujeito e objeto concebida de tal modo não se configuraria como a identidade absoluta entre sujeito e objeto, posto que ela *pressupõe* a oposição absoluta entre o sujeito puro e o a objetividade em si mesma e só pode se configurar como identidade na medida em que *aniquila* um desses polos. Mais do que isso: é precisamente por que a identidade que se visa é a identidade do Eu puro, que precisaria aniquilar completamente o não-eu para poder se realizar enquanto identidade absoluta, que essa síntese nunca chega ao seu termo e nunca realiza a sua ideia. Sua identidade consigo mesmo enquanto Eu puro jamais pode ser absoluta, precisamente porque ela é uma identidade relativa que subsiste apenas na medida em que ele se opõe ao não-eu, enquanto o não-eu permanece algo distinto dele próprio. Assim, toda a tentativa de transformar a identidade relativa do eu Puro em uma identidade absoluta por meio da subsunção do não-Eu ao Eu será fadada ao fracasso, pois necessita que o Eu puro aniquile justamente aquilo que possibilita sua identidade enquanto tal, sua oposição ao não-Eu. Para que o Eu puro pudesse atingir a identidade absoluta, muito antes de tentar consumir sua identidade enquanto Eu puro, seria necessário que ele a abandonasse, posto que essa identidade do Eu enquanto Eu puro é, por definição, relativa, existente apenas no interior de sua relação de oposição a um não-eu. Assim, no sistema de Fichte, “o sujeito=objeto não sai mais da diferença e da reflexão, permanece um sujeito=objeto subjetivo, (...) que não consegue intuir-se a si mesmo no seu aparecimento [quer dizer, no objeto, no não-eu a que se opõe]” (HEGEL, 2003, p.74).

4. A liberdade e a necessidade

Concebendo o princípio da identidade absoluta segundo a reflexão, Fichte, para Hegel, impossibilitaria, ainda, conceber a liberdade de forma adequada, assim como a ligação entre a filosofia e as ciências naturais, o estudo da natureza. Afinal, uma oposição absoluta seria colocada entre o agir livre do Eu puro, a liberdade enquanto pôr a si mesmo, e o ser determinado por outro da objetividade e do conhecimento, a necessidade enquanto o opor-se a outro e, nesse sentido, ser delimitado por outro ou,

ainda, “limitar-se” por meio dessa oposição. A liberdade prática, enquanto ela mesma é oposta à necessidade teórica, permanece uma liberdade meramente relativa, condicionada; uma liberdade puramente negativa que, por se opor ao limitar-se, permanece restrita e não pode ser liberdade absoluta. Por isso, para Hegel, a filosofia de Fichte não daria conta de expressar verdadeiramente a liberdade absoluta que deve ser o cerne de toda filosofia, na qual não há oposição entre liberdade e necessidade,²⁴⁵ o único fundamento seguro porque o único fundamento incondicionado, não limitado por nenhuma outra coisa e, por isso mesmo, livre²⁴⁶.

5. A filosofia e as ciências

Igualmente, a filosofia de Fichte falharia em fornecer um fundamento adequado para a explicação da natureza e dos fenômenos objetivos. Afinal, se o fundamento dessa filosofia é o Eu puro, abstrato, que se opõe ao não-eu, quer dizer, ao objeto, à objetividade e, portanto, à natureza, como algo completamente distinto e separado desta, como seria possível, a partir desse Eu puro, fundamentar adequadamente uma filosofia da natureza, derivando dele as características necessárias dela? A filosofia de Fichte, enquanto uma filosofia do Eu puro, é chamada por Hegel de Filosofia Transcendental. A filosofia transcendental não é senão aquela filosofia que toma o Eu, ou a subjetividade, como Absoluto, quer dizer, como a identidade entre sujeito e objeto. Daí a designação de Hegel à filosofia de Fichte como a filosofia do sujeito-objeto subjetivo. Contudo, Fichte, ao tomar o Eu puro como a identidade absoluta e como o cerne de toda a filosofia, concebe, por isso, a filosofia transcendental como *toda* a filosofia, na medida em que toma o Eu puro como o próprio Absoluto (diferente Schelling, que, como vimos, concebia uma filosofia transcendental e uma filosofia da natureza como duas manifestações distintas de um *mesmo* sistema do absoluto, que não seria esgotado, portanto, por qualquer uma dessas filosofias tomada isoladamente). Por isso, enquanto transforma a filosofia em meramente filosofia transcendental, enquanto toma o Eu puro, oposto absolutamente ao não-eu, como o próprio Absoluto, Fichte não pode, por sua própria filosofia, dar conta da outra dimensão que a filosofia deve, sob a forma de *filosofia da natureza*, explicar a

²⁴⁵ Idem *ibid.*, p.90.

²⁴⁶ Idem *ibid.*, p.80.

objetividade. Se se toma o Absoluto unicamente como Eu puro, que se opõe completamente à objetividade em seu conceito e, portanto, não pode ser explicado como algo *interno* a ele que possa, dessa forma, ser derivada plena e exaustivamente dele, a filosofia não tem como oferecer uma explicação satisfatória e uma derivação efetiva da natureza a partir de seu próprio princípio. Ao subordinar o princípio da identidade absoluta à reflexão, Fichte, portanto, não apenas impossibilita uma expressão filosófica autêntica da liberdade, como barra a possibilidade de pensar como essa liberdade poderia se manifestar na própria natureza e permitir que a compreendamos, já que a liberdade é pensada como a liberdade puramente negativa de um Eu puro que se opõe a toda objetividade, a toda necessidade, a toda natureza²⁴⁷. Nisso, podemos ver também como as objeções de Maimon a Kant voltam a assombrar a filosofia de Fichte: embora Hegel admita que Fichte foi mais bem sucedido do que Kant em vencer a oposição entre natureza e razão, por Fichte não deixar que os fenômenos particulares sejam concebidos, tal como são em Kant, como indeterminados pelo entendimento humano discursivo²⁴⁸, ainda assim, tanto quanto Maimon afirmava que a filosofia transcendental de Kant não possibilitava verdadeiramente um conhecimento racional da experiência, Hegel afirma que a filosofia transcendental de Fichte é incapaz de mostrar como a Natureza poderia ser conhecida através da Razão, quando a última é compreendida pura e simplesmente como um sujeito transcendental do conhecimento.

6. A comparação com Schelling

Tendo em vista as críticas feitas a Fichte, Hegel parte para a comparação do princípio da filosofia de Fichte com o princípio da filosofia de Schelling. Se, por um lado, Fichte teria convertido o princípio da identidade absoluta, base de toda a filosofia, em uma proposição da reflexão, concebendo-o como a pura subjetividade oposta à pura objetividade, Schelling, por sua vez, teria se mantido fiel ao princípio da identidade absoluta ao não concebê-lo nem como pura subjetividade, nem como pura objetividade, mas sim como o centro de indiferença absoluta a partir do qual se desenvolvem tanto a objetividade quanto a subjetividade. Esse centro, na medida em que não pode ser pensado como os objetos da reflexão, segundo a oposição a alguma outra coisa, não

²⁴⁷ Idem *ibid.*, pp. 80-81.

²⁴⁸ Idem *ibid.*, p.83.

pode ser apreendido por meio dos conceitos, próprios à reflexão, mas antes deve ser *intuído* naquilo que Hegel chama da *intuição transcendental* ou *intuição intelectual*. Apenas por meio da intuição se pode ter essa apreensão imediata da identidade absoluta entre sujeito e objeto, visto que, por meio de conceitos, só se poderia apreender o sujeito ou o objeto enquanto opostos um ao outro, e não em sua identidade absoluta. Assim, por compreender e colocar na base de sua filosofia o autêntico princípio da identidade absoluta, sem subvertê-lo em um produto finito da reflexão sob a forma de uma proposição de fundo, Schelling não cairia na armadilha na qual Fichte teria caído. Por isso, sua filosofia seria capaz de expressar adequadamente a identidade absoluta entre sujeito e objeto como algo que deve ser apreendido pela intuição, e não como algo que pode ser expresso nos termos conceituais da reflexão²⁴⁹.

Tendo como princípio de sua filosofia a autêntica identidade absoluta, o centro de indiferença absoluta não subvertido a algo de finito e marcado pela oposição, tal como o Eu puro de Fichte ou a objetividade pura dos dogmáticos, a filosofia de Schelling não teria que lidar com o problema do esforço infinito para se alcançar a identidade absoluta, tal como ocorria em Fichte. Como o Absoluto de Schelling não é o Eu Puro, completamente oposto ao não-eu, que deve se esforçar infinitamente para suprimir o não-eu, mas sim o centro de indiferença, a autointuição absoluta da Razão em que se apreende que o Eu e o não-eu, o sujeito e o objeto, muito antes de serem absolutamente opostos e separados, se encontram ambos igualmente no Absoluto e se originam dele, sendo por isso, em sua origem e essencialmente, idênticos ao Absoluto. Por isso, a filosofia de Schelling não precisa postular um dever segundo o qual se deve realizar o Absoluto, que permanece, contudo, meramente uma ideia, sem nunca poder se concretizar. Muito pelo contrário, na medida em que o Absoluto é expresso adequadamente em seu sistema, ele não é condicionado por nada que lhe seja oposto e se põe como um fundamento autenticamente incondicionado. Sendo assim, o sistema filosófico deve apenas desenvolvê-lo em suas consequências e remeter novamente a ele, mostrando como todas as cisões operadas pela reflexão por conceitos, em última instância, se suprimem no próprio absoluto. As cisões, desse modo, são apreendidas em sua verdade, quer isto é, como cisões meramente relativas que se produzem como manifestações do Absoluto e, precisamente por isso, não são cisões absolutas entre seus termos, mas, antes, remetem à unidade comum deles no Absoluto²⁵⁰.

²⁴⁹ Idem *ibid.*, p.93.

²⁵⁰ Idem *ibid.*, pp.94-95.

É por isso que, no sistema de Schelling, a liberdade absoluta pode ser adequadamente expressa; pois, nesse sistema, liberdade e necessidade, sujeito e objeto, espírito e natureza não são termos absolutamente opostos. A liberdade também contém em si a necessidade, e a necessidade também contém em si a liberdade; o sujeito contém em si o objeto – é o sujeito-objeto subjetivo, tal como o Eu puro de Fichte – , mas o objeto também contém em si o sujeito – o sujeito-objeto objetivo, o qual a filosofia de Schelling, diferentemente da de Fichte, também expressa adequadamente. A atividade livre de pôr a si mesmo do Absoluto não se opõe absolutamente à atividade de se limitar, de se opor a algo; tanto pôr e opor são atividades pelas quais o absoluto se realiza enquanto absoluto, pois para que sua atividade seja verdadeiramente livre e incondicionada, ela não pode ser absolutamente oposta ao próprio ato de produzir oposições, de limitar-se. É por isso que seria falso pensar que, no absoluto, sujeito e objeto simplesmente são aniquilados e deixam de existir; pelo contrário, eles continuam a subsistir em sua identidade enquanto sujeito e objeto e enquanto distintos um do outro. Contudo, simultaneamente, reconhece-se que essa é apenas uma distinção relativa, que só é possível porque, em última instância, ou em termos absoluto, ambos são idênticos²⁵¹.

Dessa forma, também, segundo Hegel, é possível à filosofia legitimamente se sustentar também enquanto *filosofia da natureza*. Isso porque, no sistema de Schelling, não se trata de derivar a filosofia da natureza da filosofia transcendental, ou puro não-eu do Eu-puro, mas sim reconhecer filosofia da natureza e filosofia transcendental como a exposição do Absoluto segundo suas duas manifestações distintas, enquanto sujeito-objeto subjetivo e enquanto sujeito-objeto objetivo. Enquanto a filosofia transcendental toma o sujeito como Absoluto, a filosofia natural toma o objeto enquanto Absoluto. E, nesse sentido, embora ambas possam ser tratadas separadamente, enquanto manifestações distintas do mesmo absoluto, elas não são, nem por isso, opostas uma à outra, como se se tratassem de perspectivas conflitantes que se limitam e se condicionam mutuamente. Muito pelo contrário, precisamente porque se tratam de duas manifestações distintas de um *mesmo* Absoluto, nenhuma delas condiciona ou delimita uma à outra, nenhuma delas se coloca como determinando à outra ou subordinando a outra a si, mas ambas são unidas no Absoluto enquanto a identidade a partir da qual elas se desenvolvem em suas diferentes manifestações. Por isso, na filosofia de Schelling, é

²⁵¹ Idem *ibid.*, p. 104.

possível uma derivação e explicação da natureza segundo o princípio de sua filosofia, uma vez que esse princípio não é um sujeito absolutamente oposto ao objeto, mas sim a identidade absoluta entre sujeito e objeto, que, enquanto tal, é condição de possibilidade da natureza, da objetividade, como uma de suas formas de manifestação²⁵².

7. A relação do ceticismo com a filosofia

Tais considerações são fundamentais para pensar a crítica que Hegel fará não apenas em relação aos céticos (sobretudo os de seu tempo), mas também a Fichte e Kant²⁵³. Para Hegel, estes filósofos possuem em comum com Schulze um ponto fundamental, pelo qual eles mesmos teriam sido impossibilitados de compreender em que consiste o verdadeiro ceticismo, e qual seria o seu papel de fato na filosofia. Trata-se, precisamente de **adotarem, em relação à consciência, o ponto de vista da reflexão, da representação, do entendimento – que nada mais é que o ponto de vista da finitude**. Kant, Schulze, Fichte estão de acordo sobre uma coisa: que o limite da consciência é a representação. Em Kant, só podemos conhecer as nossas representações dos objetos, já que a coisa em si não aparece *para nós*, precisamente por ser em si; para Schulze, o único conhecimento que nos está assegurado é o conhecimento *subjetivo* de nossas representações enquanto *atos da consciência*; Fichte, por sua vez, ainda que afirme a intuição intelectual do eu absoluto, nega que esta possa ser objeto da consciência, na medida em que só representações podem sê-lo. Em todos os casos, o que temos é uma *cisão*, na qual a consciência está sempre apartada do incondicionado e nunca pode aceder ao conhecimento dele. Para esta consciência *cindida*, tudo que pode ser conhecido é aquilo que é *representável*; este é o seu domínio, o seu *limite* – e, no interior desse limite, o *entendimento*, enquanto o conhecimento que se dá por meio de representações, tem todo direito e legitimidade. Nesse sentido, enquanto advogados do entendimento como o limite da consciência, Hume e Kant, Fichte e Schulze encontram-se em solo comum.

Contudo, é precisamente por isso que Hegel não pode admitir que o ceticismo moderno, tal como o de Schulze ou de Hume, seja admitido como o legítimo ceticismo.

²⁵² Idem *ibid.*, pp. 98-99.

²⁵³ Apesar de Hegel adotar, em sua própria filosofia e como modo de superação do ceticismo, duas estratégias fundamentais de Fichte, a saber, a dialética e a circularidade do sistema: Cf. FORSTER, 1989, p. 131.

Afinal, esse ceticismo que se mantém dentro dos limites do entendimento nada mais seria do que uma espécie de *dogmatismo*, o qual, para refutar as afirmações dogmáticas de outras filosofias, admite ele mesmo como verdadeiras *outras* afirmações ou crenças igualmente dogmáticas, quer dizer, *unilaterais*, porque passíveis, enquanto produtos da reflexão, de serem opostas a crenças contrárias. No caso de Hume, seu ceticismo *realista* admitia que existem causas reais dos objetos, ao mesmo tempo em que admitia que tudo a que temos acesso são as nossas percepções dos objetos, o que o levaria a concluir que, mesmo que tenhamos que aceitar que existem causas reais dos objetos, estas não podem ser conhecidas por nós. Schulze, por sua vez, mesmo que negasse que tenhamos um conhecimento do que as coisas são em si mesmas, tratava como fatos incontestes de nossa consciência as representações, supondo, tanto quanto Hume supunha, a existência de coisas externas às quais não temos acesso ou, pelo menos, ainda não determinamos se e como poderíamos ter acesso a elas²⁵⁴. Em ambos os casos, haveria uma crença *injustificada* na oposição entre as nossas percepções (ou representações) e aquilo que as coisas são em si, uma crença na qual se admite que *real*, o *em si*, ao mesmo tempo em que é *o* real, é, contudo, *oposto* ao que é *para a consciência*. Ora, mas o real ou o em si, se concebido em oposição ao que é para a consciência, só pode ser concebido como algo *relativo*; e a sua aceitação como algo que é absoluto, só pode, portanto, ser *dogmática*, unilateral. Daí porque esses céticos, mesmo ao colocarem em questão e criticarem as posições dogmáticas de outros filósofos (como Hume critica a metafísica dos que creem que se possa conhecer as relações causais reais dos objetos, ou Schulze critica Kant pela suposição injustificada de um sujeito como fundamento de nossas representações), são eles mesmos dogmáticos, aceitando que algo marcado pela oposição valha como a realidade ou o absoluto, não obstante esse real ou absoluto ser oposto àquilo que é real *para nós*, quer dizer, nossas percepções ou representações. Ao instaurar uma oposição absoluta entre o em si e o que é para a consciência, ao aceitar uma realidade que, por ser oposta à consciência, não pode ser conhecida por ela e não pode ser para ela²⁵⁵, os céticos modernos, tanto quanto aqueles a quem criticam, se mostram serem apenas mais expoentes das filosofias da *reflexão*, as quais, por operarem pela mera oposição, sem

²⁵⁴ Cf. também a esse respeito FORSTER, 1989, p.11.

²⁵⁵ A esse respeito, cf. também o que o Hegel de maturidade diz sobre o assunto do ceticismo moderno em HEGEL, 2003, pp. 269-270.

remeter os termos opostos à sua unidade originária por meio da razão, só podem conceber o absoluto como algo relativo e, portanto, só podem ser *dogmáticas*.

É por isso que Hegel considera ser necessário retornar aos céticos *antigos*²⁵⁶, cuja objeção não era simplesmente em relação ao uso inadequado das categorias do entendimento para além de seus limites; antes, era **a objeção ao próprio entendimento, à reflexão que fixa determinações e estabelece oposições insuperáveis entre algo e seu outro**. Frente a todo discurso que *fixa* certa determinação, o ceticismo antigo, pela exposição da determinação *oposta*, expõe a falsidade desse discurso, que julgava ser capaz de alguma verdade por meio dessa determinação, quando, precisamente por ser uma forma de conhecimento que opera por oposições, revela-se *condicionada* e, portanto, *falsa*²⁵⁷.

Com efeito, é por tomarem por adversários não os céticos antigos, mas sim os modernos, que Kant e Fichte pensaram que a objeção cética colocasse em questão apenas certas aplicações do entendimento, **e não o entendimento mesmo**. (E mesmo que Kant, como afirma Forster, tenha concebido as suas antinomias na *Crítica da Razão Pura* segundo a estrutura dialética do ceticismo pirrônico, julgava, entretanto, que sua resposta ao ceticismo humeano era a chave para responder ao ceticismo pirrônico – no que, evidentemente, atribuía um papel mais central e decisivo para as objeções do primeiro do que para as do último²⁵⁸). No entanto, o verdadeiro alcance do ceticismo seria precisamente este: é o entendimento mesmo, e, portanto, **o discurso da consciência finita**, marcada pelas oposições com que pensa a si mesma e ao seu objeto, que é colocado em xeque pelo ceticismo.

Sendo assim, o ceticismo que se colocar na perspectiva da consciência finita se contradirá e anulará sua própria validade, pois, como vimos, o ceticismo que se mantém dentro dos limites da reflexão acaba por ser, ele mesmo, dogmático²⁵⁹. É preciso, portanto, que o ceticismo não fale a partir da perspectiva do condicionado, da *reflexão*,

²⁵⁶ Seria interessante notar a proximidade dessa discussão com o desenvolvimento da filosofia de Porchat, a qual, em um primeiro momento, embora, admitidamente, não se considerasse cética e se colocasse em oposição a ela, aproximava-se da posição do cético moderno descrita por Hegel (cf. por exemplo PORCHAT, 2007 Caps. 4 e 5) – afinal, é importante lembrar, Porchat opunha-se ao ceticismo pirrônico, não o moderno. Igualmente interessante, porém, é que, e, em um segundo momento de sua filosofia, Porchat tenha reconhecido a necessidade de voltar aos céticos antigos, vendo neles a postura verdadeiramente coerente e consequente a que seu posicionamento filosófico deveria levar, adotando, inclusive em relação ao problema da realidade e do mundo externo, uma postura que, de acordo com a própria interpretação de Hegel do ceticismo antigo, poderia ser interpretada como estritamente pirrônica (Cf. Idem *ibid.*, Cap.6).

²⁵⁷ Cf. HEGEL, 2000, p.332.

²⁵⁸ Cf. nota 52.

²⁵⁹ Cf. Idem *ibid.*, p.336.

mas sim do *incondicionado*, da *Razão*. E isto quer dizer que **o verdadeiro ceticismo é indissociável da verdadeira filosofia**, na medida em que esta só pode ser assim chamada se abandona o discurso da finitude, característico do senso comum, a fim de alcançar a perspectiva do incondicionado, o *Absoluto*, do qual o verdadeiro ceticismo seria o lado *negativo* (enquanto o positivo seria a própria *Razão*)²⁶⁰. É, preciso, portanto, ir além do discurso que absolutiza o princípio de contradição e o de identidade, princípios produtores da oposição; é preciso, em outras palavras, abandonar a *lógica da reflexão, que nada mais é que a lógica da finitude*. Só assim se poderá atingir a perspectiva daquilo que necessariamente porta as determinações opostas, e só assim o fundamento da filosofia não será condicionado por nada que lhe seja externo e que o limite²⁶¹.

No que podemos ver como Hegel, recorrendo a Schelling, pretende que a autodeterminação racional deva ser concebida, a fim de que ela satisfaça a exigência que o próprio Fichte havia colocado a ela. Se a autodeterminação racional só pode ser adequadamente concebida se é concebida como não tendo nada externo a ela que a determine e nada que ela determine que seja externo a ela, então, *é preciso que nada possa ser oposto a essa autodeterminação*. Motivo pelo qual a definição de Fichte da autodeterminação racional como o pôr a si mesmo do Eu absoluto era insatisfatória, uma vez que o Eu absoluto era irremediavelmente e inconciliavelmente oposto ao não-eu *enquanto* não-eu. Não por outro motivo seria necessário um esforço *infinito* do eu para a *aniquilação* do não-eu; a oposição do não-eu, *enquanto* não-eu, ao eu, seria absolutamente insuperável. Por isso, *algo permanecia externo à autodeterminação racional do Eu*; uma *objetividade* que, *enquanto* objetividade, só poderia ser concebida como *oposta* a esse Eu, de tal forma que a objetividade, *qua* objetividade, não poderia ser interiorizada pela sua autodeterminação. Assim, algo permanecia externo a essa autodeterminação e, ao mesmo tempo, por opor-se a ela enquanto um elemento externo, *determinava-a de fora* – o que rompe precisamente com a exigência que não haja nada externo à autodeterminação racional que a determine, tanto quanto com a exigência de que nada possa subsistir externamente a essa autodeterminação (pois só o esforço infinito do Eu poderia suprimir o não-eu, de tal modo que esse sempre, em alguma medida, permanece externo ao não-eu...).

²⁶⁰ Cf. idem ibid, p.323.

²⁶¹ Cf. idem ibid., p.336.

Vemos, assim, a nova exigência que Hegel, conjuntamente com Schelling, traz para que a autodeterminação racional possa ser sustentada e resistir aos ataques céticos: *a superação das oposições*. O que exigirá, por si só, o repensar de toda a estrutura e princípios lógicos de que os filósofos discutidos por Hegel teriam se valido até então, dado que estes operaram com lógicas que só poderiam produzir e conceber aos seus objetos segundo as *leis da reflexão*, ou seja, segundo sua *oposição* àquilo que estaria fora de sua determinação (lei esta expressa pelo princípio de contradição, - A não = A) e segundo a sua identidade *abstrata* (a lei da identidade A=A). Não por outro motivo, Hegel afirmará que “o assim chamado ‘princípio da contradição’ portanto, está tão longe de ter sequer uma verdade formal para a Razão que, pelo contrário, toda proposição da Razão tem que, em relação aos seus conceitos, conter uma violação dele” (HEGEL, 2000, p.336). Para conceber a autodeterminação racional de maneira apropriada, por conseguinte, seria necessário abandonar o discurso do entendimento, que se pauta exatamente por essas leis – e é esse abandono que é possibilitado nada mais nada menos do que pelo autêntico cético, que demonstra a impossibilidade de se atingir qualquer verdade absoluta através deste discurso e, por conseguinte, de se conceber a autodeterminação racional adequadamente por meio dele.

Por isso, ser verdadeiramente cético não seria duvidar sobre um ou outro aspecto do discurso do entendimento, como se o erro residisse em uma má aplicação deste; ser cético seria, antes, expor a **insuficiência do próprio entendimento a sua incapacidade de sustentar a si mesmo**. Se o alcance do ceticismo é de tal forma abrangente, no entanto, isto se deve a ele partir da perspectiva do incondicionado, do Absoluto, pela qual tudo o que é condicionado aparece como tal, sem que se possa pretender ser algo mais do que efetivamente é. A verdadeira filosofia não pode deixar de ser cética; e o verdadeiro ceticismo não pode deixar de ser filosófico.

8. O ceticismo como denúncia do entendimento

Em Kant, Fichte e Hegel, podemos constatar a presença de um procedimento em comum, em relação ao ceticismo: *sua incorporação e delimitação dentro de sua própria filosofia*, como se, para responder ao ceticismo, fosse necessário realizar a sua conservação, *dentro de certos limites*.

Entretanto, esta delimitação do ceticismo é compreendida e realizada diferentemente por cada um desses filósofos, de acordo com o seu próprio pensamento sobre o que seria a filosofia e como ela delimitaria o *lugar* do ceticismo. Assim, vemos que Kant e Fichte, tomando como o ceticismo que deve ser respondido o moderno, julgam que o alcance da objeção cética seja apenas o uso equivocado do entendimento e a pretensão de ultrapassar os seus limites; o *entendimento ele mesmo*, contudo, nunca pode ser colocado em questão pelo ceticismo. Daí porque papel do ceticismo seria, tanto em Kant quanto em Fichte, meramente propedêutico, possibilitando, ao criticar o uso dogmático do entendimento, que a filosofia coloque-se em posição de chegar ao uso apropriado do entendimento e alcançar assim o estatuto de uma ciência certa e segura baseada em fundamentos sólidos e absolutamente seguros.

Hegel, porém, ao tomar como o ceticismo autêntico e cujas exigências devem ser satisfeitas o ceticismo antigo, propõe uma mudança radical na fundamentação da filosofia e na forma como a autodeterminação racional é concebida. Graças ao recurso aos céticos antigos, não é mais possível pensar que o entendimento não possa ser, *ele mesmo*, criticado pelo ceticismo, cabendo críticas apenas ao seu uso equivocado. **O ceticismo põe em xeque, precisamente, a legitimidade do entendimento, da reflexão enquanto método filosófico (ao menos, na medida em que essa se aparta da razão), e a sua possibilidade de realizar aquilo a que se propõe.** Não por outro motivo, Hegel, embora também atribua, em certo sentido, um papel propedêutico ao ceticismo, irá mais adiante e o considerará o lado negativo da cognição do Absoluto, da autodeterminação racional que só pode ser concebida, uma vez que as formas limitadas de conhecimento da reflexão tiverem sido denunciadas em sua limitação pelo ceticismo autêntico e puderem ser, desse modo, *superadas*. Neste sentido, Hegel aponta para a necessidade de compreender que o entendimento não pode escapar à crítica cética, sendo indispensável, portanto, repensar as bases e os princípios tomados como fundamento para a filosofia, mesmo e principalmente as bases *lógicas* que tinham sido tomadas até então como as mais incontroversas (aceitas mesmo pelos céticos como Schulze e Maimon) e absolutamente seguras.

São estas considerações que devemos ter no horizonte, quando analisarmos mais minuciosamente, a seguir, a crítica de Hegel, em seu artigo de 1802, ao ceticismo moderno de Schulze. Nessa crítica, podemos começar a vislumbrar como Hegel busca levar a autodeterminação racional, concebida como o fundamento da filosofia, a um nível ainda não atingido mesmo em Fichte, na medida em que neste a autodeterminação

racional, pensada como o pôr a si mesmo do Eu absoluto, seria oposta à objetividade fundada, ao não-eu, transformando o fundamento, que deveria ser absoluto, em algo meramente relativo, que se encontra em uma oposição insuperável com o não-eu.

PARTE II

Hegel e a Relação do Ceticismo com a Filosofia

Para lá da Reflexão (e de Volta Outra Vez)

O ceticismo que vem à cena em sua forma explícita no Parmênides pode, entretanto, ser encontrado implícito em todo sistema filosófico genuíno; pois ele é o lado livre de toda filosofia.

- Hegel, Sobre a relação do ceticismo com a filosofia

1. Introdução

Na primeira parte de nossa dissertação, vimos como os filósofos do idealismo alemão, de Kant a Hegel, confrontaram-se com o ceticismo e buscaram responder às suas objeções, de forma a incorporar o ceticismo às suas filosofias e possibilitar que a concepção de autodeterminação racional que se encontrava no cerne de seus sistemas pudesse ser sustentada. Vimos também que, se tanto Kant quanto Fichte, ao responder aos céticos, supunham ser possível permanecer no interior de um discurso estruturado pelo entendimento e pela reflexão, a grande inovação proposta por Hegel consistiria em defender justamente que, para se responder à altura ao autêntico ceticismo, seria precisamente a perspectiva da reflexão e do entendimento que teriam de ser superados.

Sendo assim, começaremos essa parte de nossa dissertação com uma discussão mais minuciosa de como o Hegel de juventude julgava ser necessário integrar e responder ao ceticismo a fim de que a filosofia pudesse apreender efetivamente o seu fundamento absoluto e conceber de maneira apropriada a autodeterminação racional que estaria em sua base. Para tanto, nos concentraremos na análise e comentário do artigo de juventude de Hegel, *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*, recorrendo a outros textos do filósofo do mesmo período quando necessário.

A seguir, veremos como o Hegel de maturidade, na *Fenomenologia do Espírito*, propõe um retorno à reflexão, unicamente pelo qual, segundo pensa (e em oposição à sua posição de juventude), seria possível não apenas conceber, como *provar* a legitimidade do fundamento da filosofia e da autodeterminação racional que ela propõe. Por fim, veremos como o Hegel de maturidade concebe e organiza os diferentes tipos de negação de seu sistema de maturidade para dar conta dos cinco tropos de Agripa, os quais levantariam sérias objeções às pretensões de uma filosofia de fundamentar de modo absolutamente seguro suas proposições e princípios, alcançando, assim, uma verdade absoluta e incontestável através de sua autodeterminação racional.

CAPÍTULO 5

Para lá da reflexão

A crítica de Hegel ao ceticismo moderno de Schulze

Sem a determinação da verdadeira relação do ceticismo com a filosofia e sem a compreensão de que o próprio ceticismo está na mais íntima união com a verdadeira filosofia e de que há, portanto, uma filosofia que não é nem ceticismo nem dogmatismo, mas ambos ao mesmo tempo, todas as histórias e relatos e novas versões do ceticismo não poderão levar a nada.

- Hegel, Sobre a relação do ceticismo com a filosofia

1. O ceticismo moderno de Schulze

1.1 As causas incondicionadas: o ceticismo moderno e seu lado negativo

Em seu artigo *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*, publicado em 1802 na *Kritisches Journal der Philosophie*, revista que Hegel editava juntamente com Schelling, Hegel faz uma resenha do livro *Crítica da Filosofia Teórica*, de Schulze. Como vimos anteriormente, Schulze é uma das figuras mais preeminentes daquilo que é chamado por Hegel de ceticismo moderno, profundamente influenciado por Hume e sua crítica do uso metafísico da categoria da causalidade. Na época da publicação deste artigo, a primeira publicação de Schulze, *Ensidemo*, já tinha causado grande impacto na filosofia alemã, sendo, como mencionamos anteriormente, um dos trabalhos que mais influenciaram Fichte à elaboração de seu próprio sistema filosófico.

No livro discutido por Hegel em seu artigo, porém, a posição de Schulze já não seria exatamente a mesma. Se, antes, a possibilidade de se encontrar um fundamento incondicional para a filosofia não era descartada, agora ela é completamente eliminada, e sua busca é considerada um esforço fadado ao fracasso. Assim, sua *Crítica da Filosofia Teórica* viria apontar, precisamente, a impossibilidade de qualquer filosofia especulativa conhecer o seu objeto, a saber, as causas incondicionadas de todas as coisas, unicamente pelas quais se poderia encontrar um fundamento absolutamente incondicionado da filosofia. Impossibilidade que seria visível devido aos constantes esforços de homens de grande talento que, no entanto, não levaram ao cessar das discórdias e disputas entre os filósofos acerca dessas mesmas causas incondicionadas as quais buscam conhecer. Para Schulze, essa disputa incessante e insuperável dever-se-ia a um *pecado original* da filosofia, pecado este que seria exposto em sua *Crítica da Filosofia Teórica*, que estabeleceria, assim, a impossibilidade de a filosofia especulativa alcançar o conhecimento efetivo daquilo que visava conhecer.

O que seria esse pecado original da filosofia? Hegel nos conduz pelo raciocínio de Schulze, após a definição deste de que a filosofia teórica é “a ciência das mais elevadas e incondicionadas causas de todas as coisas condicionadas das quais temos certeza da sua atualidade.”²⁶². Esta é uma formulação fundamental, na medida

²⁶² SCHULZE, 1801, vol. I, pp. 26-27. Citado por Hegel em HEGEL, 2000, p.317.

em que carrega consigo as diretrizes fundamentais deste ceticismo moderno promovido por Schulze. Com efeito, para ele, essas causas incondicionadas são *coisas* que existem *fora* de nossa consciência e em *oposição estrita* a ela ²⁶³; o que se deve, como veremos com mais clareza mais à frente, a Schulze compreender tanto o conceito de causa quanto o de efeito em um sentido *limitado, segundo os moldes da reflexão* ²⁶⁴. Quer dizer: *aquilo que é causa não pode ser efeito, e aquilo que é efeito não pode ser causa*. Assim, nossa consciência, com tudo aquilo que a constitui e como a constitui, enquanto é um *efeito* dessas causas, não pode ser, simultaneamente, essas mesmas causas. Por esse motivo elas jamais podem ser consideradas algo a que a consciência possa ter acesso, já que isso seria torná-las *conscientes* e, portanto, transformar a causa em efeito.

Todas as representações que temos das coisas, dessa forma, apresentam-se como um véu por trás do qual se escondem as coisas em si. Ou, na imagem de Hegel ²⁶⁵, como se o em si fosse o pico de uma montanha coberto pela neve de nossas representações. A filosofia especulativa, por meio unicamente de seus conceitos, buscaria construir uma *ponte* para que se pudesse chegar à coisa em si, para se chegar àquilo que existe *fora* da consciência. Porém, Schulze não vê como essa empreitada poderia levar a algo senão o fracasso, pois os conceitos *pertencem* à consciência e se *referem* a nossas representações *conscientes*; são *efeitos* das causas incondicionadas e, portanto, não podemos inferir de maneira *necessária*, a partir deles, quais seriam suas causas.

1.2. Os fatos da consciência: o lado positivo do ceticismo moderno

Vemos, então, que Hegel, ao retomar o percurso de Schulze em sua *Crítica*, expõe-nos o que seria o lado *negativo* do ceticismo moderno de Schulze, o lado que se

²⁶³ “Mas as causas mais elevadas e incondicionadas das coisas, ou melhor, o próprio racional, são compreendidas pelo sr. Schulze mais uma vez como *coisas*, coisas que estão for a e acima de nossa consciência, algo existente que é estritamente oposto à consciência. (...) A *existência* deve supostamente poder ser descoberta pelo auxílio de princípios abstratos e conceitos; o que as coisas podem ser, tomadas em sua *efetividade* verdadeira mas oculta a nós deve ser *descoberto*; as ferramentas que a filosofia emprega para esse descobrimento das coisas são *conceitos*, princípios abstratos, implicações conceituais; e a ponte para essas *coisas ocultas* é feita de nada senão conceitos.” (HEGEL, 2000, p.317).

²⁶⁴ “(...) Pois, da constituição de um efeito, é impossível inferir com certeza a constituição da sua causa ou o fundamento objetivo que supostamente o produziu, ou a natureza desse fundamento. Causas até mesmo requerem que elas sejam pensadas como diferentes de seus efeitos; portanto, muito pode estar presente nelas (se houver de fato quaisquer causas) que pertence a elas como propriedades, mas que não ocorre de modo algum nos efeitos e nunca seria manifestado através deles. Isso também se aplica a efeitos.” (SCHULZE, 2000, p.110)

²⁶⁵ HEGEL, 2000, p. 318

volta para a negação de toda a pretensão da filosofia especulativa de ter alcançado as causas incondicionadas, as coisas em si, que condicionam todas as coisas em nossa consciência. Esse ceticismo teria, porém, também o seu lado positivo, o qual será igualmente exposto por Hegel em seu artigo.

Lembremos da formulação que Schulze oferece acerca da filosofia teórica: ela seria “a ciência das mais elevadas e incondicionadas causas de todas as coisas condicionadas das quais temos certeza da sua atualidade.”²⁶⁶. Ora, se essa formulação serve de base para uma negação absoluta das pretensões da filosofia teórica de conhecer as causas incondicionadas, ela, por outro lado, serve igualmente como afirmação da certeza da *atualidade das coisas condicionadas*. Mas quais seriam as coisas condicionadas a que teríamos acesso, senão aquelas que se dão na nossa consciência? Por isso, tudo aquilo que se dá dentro da consciência é um *fato da consciência* (*Tatsache des Bewußtseins*), do qual não podemos negar a existência: por estar na consciência, ele é algo que se dá e existe necessariamente nela. Por isso, possui

“certeza inquestionável; já que está presente na consciência, é tão pouco possível duvidar da sua certeza quanto da consciência ela mesma; e querer duvidar da consciência é absolutamente impossível, porque qualquer dúvida deste tipo destruiria a si mesma desde que não pode ocorrer à parte da consciência, e portanto não seria nada; o que é dado na e com consciência, nós chamamos um *fato atual da consciência*; segue-se que os fatos da consciência são o que é inegavelmente efetivo, aquilo ao qual todas especulações filosóficas precisam ser relacionadas, e também o que será explicado ou feito compreensível por meio destas especulações.”²⁶⁷.

Para o ceticismo de Schulze, abdicar da certeza da existência das causas incondicionadas e do saber acerca delas não significa, de forma alguma, abdicar da certeza da existência daquilo que se dá na consciência, e do saber sobre isto que existe *nela*. Seu ceticismo não se apoia em uma negação absoluta da capacidade cognitiva da consciência, mas sim na restrição desta capacidade àquilo que é consciente – que significa, ao mesmo tempo, uma completa irrestrrição do conhecimento *dentro* da consciência. O que é fundamental a esse ceticismo é enxergar a consciência não simplesmente como o *limite absoluto*, mas também como o *domínio intocável* da filosofia – e das ciências. Aqui, como antes, Schulze, em seu ceticismo, não deixa de se

²⁶⁶ Cf. nota 263.

²⁶⁷ SCHULZE, 1801, vol. I, p. 51. Citado por Hegel em HEGEL, 2000, p.318. Cabe observar a indicação de Harris, em suas notas ao artigo, que a citação não é exata.

apoiar no conceito de “fato da consciência”, de algo que seria incontestável pra consciência e que, na consciência, seria necessariamente de um determinado modo.

Claramente, o alcance da dúvida cética possui um limite bem determinado e inflexível nesse ceticismo. Podemos dizer, de fato, que ele só é cético com relação aos “julgamentos *peculiares* à filosofia, ou seja, aqueles os quais definem os fundamentos absolutos ou ao menos suprassensíveis de algo que está presente de uma maneira condicionada de acordo com o testemunho da consciência, ou seja, os fundamentos presentes fora da esfera da consciência.”²⁶⁸. Quanto àquilo que a experiência ensina, quanto ao que nos é ofertado pelos nossos sentidos externos, e todo o conhecimento que temos referentes unicamente à nossa experiência, eles não poderiam ser atingidos pela dúvida cética. O que é consciente existe *enquanto consciente* e é perfeitamente acessível para nossa consciência, de forma que não podemos duvidar da sua existência, nem negar nossa capacidade de conhecê-lo efetivamente. Como antes, em seu *Enesidemo*, Schulze afirma que há fatos indubitáveis da consciência, que dizem respeito às nossas representações *enquanto tais*; diferentemente de antes, no entanto, em vez de conceber ainda a possibilidade de que se possa vir a estabelecer a relação de nossas representações com as coisas a que elas se refeririam, Schulze nega essa possibilidade, e afirma que a filosofia deve ater-se a descrever pura e simplesmente os fatos da consciência, as nossas representações, sem se preocupar com que conexão esses fatos supostamente teriam com as coisas tais como elas são em si mesmas. Descrição na qual, por se ater pura e simplesmente àquilo que se encontra no interior da consciência, as representações, o cético não teria por que duvidar da possibilidade do conhecimento delas, enquanto algo que é para consciência e de que não se pode duvidar, tanto quanto não se pode duvidar da própria consciência.

É em decorrência dessa concepção da consciência enquanto o domínio da filosofia que Schulze acredita que o ceticismo moderno supere o ceticismo antigo, na medida em que a dúvida cética receberia sua delimitação adequada, não mais visando àquilo que estaria além de seu alcance. O cético moderno reconhece a elevação das ciências, como a física e a astronomia, para além do alcance da dúvida cética, como conhecimentos efetivos e consolidados acerca dos fatos da consciência. Não duvidando do que não seria razoável duvidar – daquilo que existe na nossa consciência e do qual,

²⁶⁸ Idem *ibid.*, vol. I, p.585. Citado por Hegel em HEGEL, 2000, p. 320.

portanto, não poderíamos ter dúvida – o ceticismo moderno seria a versão final e bem acabada do ceticismo.

No entanto, como veremos, Hegel não pode aceitar o ceticismo de Schulze como a forma mais bem acabada de ceticismo. Pelo contrário, ele se referirá ao ceticismo antigo não apenas para mostrar em que consistem as diferenças deste ceticismo com o “novo”, mas também para denunciar os equívocos de interpretação de Schulze sobre o ceticismo antigo e, o que é mais importante, mostrar como o ceticismo moderno em nada supera o antigo, mas, antes, seria uma subversão desse.

2. O ceticismo antigo

2.1. O ceticismo antigo e sua relação com o moderno²⁶⁹

Para Schulze, os fatos da consciência são indubitáveis, bem como os conhecimentos que temos acerca deles. No entanto, se, por um lado, Schulze critica o ceticismo antigo por ser “cético demais”, ainda assim, ele busca aproximar o ceticismo antigo da versão que oferece em alguns aspectos. Para tal, ele recorre à posição do ceticismo antigo em relação às *aparências*, os *fenômenos*. Com efeito, os cétricos antigos afirmavam guiarem-se em sua vida pelas *aparências*, o que seria, para Schulze, uma prova de que eles “admitem que há uma cognição por meio dos sentidos e uma convicção daí tirada da existência e de certas propriedades das coisas existindo por sua própria conta, uma cognição pela qual todo homem racional tem que ser guiado em sua vida *ativa*.”²⁷⁰

Hegel, porém, faz uma severa crítica a essa interpretação. Como ele observa, “do fato dessa convicção ser dirigida meramente para a vida ativa, segue-se imediatamente que ela em nada diz respeito à filosofia, que ela e a consciência limitada, preenchida com ‘fatos’, não é colocada como o princípio de uma certeza indubitável”

²⁶⁹ Como aponta Albuquerque Bisneto em seu *Hegel e o problema do ceticismo*, e como já discutimos no capítulo anterior “Após analisar alguns dos principais aspectos da história do ceticismo, Hegel passa a sustentar a tese de que em toda a tradição filosófica, apesar da flagrante heterogeneidade de postura entre os próprios cétricos, encontramos, a rigor, apenas duas correntes cétricas – uma antiga, outra moderna (esta última, vale lembrar, sempre associada ao *Enesidemo* de Schulze)” (ALBUQUERQUE BISNETO, 2010, p. 135). Nesse sentido, não obstante as diversas formas existentes de ceticismo moderno, nesse capítulo, na medida em que se trata de acompanhar a leitura que Hegel faz do ceticismo, ao nos referirmos ao ceticismo moderno, estaremos nos referindo sobretudo ao ceticismo de Schulze, que Hegel parece considerar, precisamente, o maior expoente e representante do ceticismo moderno (Cf. HEGEL, 2000, p.213).

²⁷⁰ Idem *ibid.*, volume I, pp. 595-597. Citado por Hegel em HEGEL, 2000, p.320.

(HEGEL, 2000, p.320). É verdade que a discussão sobre o lugar do fenômeno no ceticismo antigo, e a posição cética acerca do fenômeno, envolve sutilezas as quais nem sempre podem ser claramente expostas e distinguidas²⁷¹. Encontramos, nas *Hipótiposes Pirrônicas*, diversas passagens²⁷² nas quais se afirma que o cético *não pode duvidar de que as coisas aparecem para ele tal qual aparecem*, ou, simplesmente, não podem rejeitar o que é aparente – o que nos inclinaria a considerar a interpretação de Schulze correta. No entanto, o cético jamais afirma (ou nega) que as coisas *sejam* tal qual aparecem para ele, em *qualquer sentido* – muito menos infere das aparências a existência independente de coisas fora da consciência. A diferença pode parecer ser nenhuma – afinal, não ter dúvida de que as coisas *aparecem*, ou não ter dúvida de que as coisas *são* na e para a consciência pode parecer a mesma coisa. No entanto, a diferença verbal é *fundamental* – indica, precisamente, em que medida o ceticismo antigo se diferencia essencialmente dessa espécie de ceticismo moderno.

Não há espaço para certeza teórica – entendida como um *saber objetivo*²⁷³ – no ceticismo antigo. Mesmo quando os céticos antigos dizem que não podem duvidar de que as coisas apareçam para eles da forma que aparecem, essa ausência de dúvida não se deveria a um *conhecimento efetivo* das coisas e do que elas são. Não é por *saberem* alguma coisa que não podem duvidar que as coisas lhes apareçam desta ou daquela maneira, mas sim por não poderem evitar que as coisas lhes apareçam tal como aparecem. A linguagem do “ser” e os enunciados céticos de uma maneira geral nunca são usados pelo cético para dizer o que seja aquilo que aparece. Na verdade, sempre que os céticos dizem que algo *é* de um certo modo, querem dizer que algo *aparece* a eles desse determinado modo – e Sexto Empírico se refere explicitamente a isso²⁷⁴. O cético não tem certeza nenhuma sobre a realidade e existência daquilo que lhe aparece – muito pelo contrário, o que aparece ao cético está sempre sujeito a mudança e contradição (afinal, é a *anomia* nas aparências que leva o cético a começar a investigá-las), de tal maneira que o cético não pode afirmar (nem negar) a *realidade* de uma aparência, nem mesmo (ou muito menos) sensível – o que se vê claramente em um dos exemplos utilizados pelo cético antigo, de que o mel não é mais doce do que é amargo, isto é, de

²⁷¹ A esse respeito, cf. GAZZINELLI, 2009, p.100

²⁷² Cf. SEXTO EMPÍRICO, 2000, Livro I, seções vii, x, xi.

²⁷³ Quanto à distinção entre certeza subjetiva e saber objetivo, cf. MARTIN, 2004, pp. 101-103.

²⁷⁴ Idem ibid., Livro I, seção xxiv.

que não sabemos se a realidade do mel corresponde à aparência de que ele seja doce ou amargo^{275,276}.

Os “fatos da consciência”, nos quais o cético moderno encontra o que há de inquestionavelmente real enquanto consciente e na consciência, são precisamente o lugar onde o cético antigo encontra a aparência, que não tem sua realidade assegurada de maneira nenhuma, já que o que aparece está sempre sujeito à mudança e à contradição, sempre sujeito a aparecer da maneira oposta de acordo com a mudança das condições em que aparece. O ceticismo moderno atribui àquilo que aparece na e para a consciência uma existência imutável – o que aparece à consciência existe necessária e imutavelmente enquanto aparência, enquanto o que é *para a consciência*; o ceticismo antigo, por sua vez, jamais deixa de tratar o que aparece senão como aparência, quer dizer, enquanto o que, por não ser aquilo que a coisa é em si mesma, está *sujeito à mudança* – o que aparece para a consciência pode sempre mudar, deixar de aparecer, aparecer de uma maneira diferente ou oposta. Por conseguinte, a aparência, para o cético antigo, não é fixa – ou, poderíamos dizer, simplesmente: a aparência não é, enquanto uma realidade definitiva e imutável à qual teríamos acesso por uma cognição efetiva. Se o cético antigo não pode duvidar de que as coisas apareçam para ele tal como aparecem - ou talvez, como Martin afirma, seja melhor simplesmente dizer que o cético *não investiga* aquilo que aparece para ele²⁷⁷ -, nem por isso o que aparece para ele é sempre o mesmo e, mais do que isso, nem por isso a sua ausência de dúvida se deve a uma suposta posse de um conhecimento efetivo daquilo que a coisa, enquanto aparência, é para a consciência,²⁷⁸ tal que pudesse adquirir o estatuto de um “fato da consciência”.

Assim, que os cétricos se guiem pela aparência não se deve a elevarem-na ao nível de um critério de verdade a partir do qual se pode ter um conhecimento certo e seguro, mas, antes, essa “convicção [com respeito às aparências, no que concerne à ação - e, cabe lembrar, mesmo a palavra convicção precisa ser utilizada com cuidado neste

²⁷⁵ “Assim, portanto, o cético não contesta, de modo algum, os fenômenos subjetivos. Ele não pretende colocar em questão as sensações visuais, auditivas, olfativas, gustativas, táteis que experimenta. Ao invés disso, *ele se abstém formalmente de declarar se estas aparências correspondem a qualidades inerentes do próprio objeto*. Assim, um discípulo de Pirro admitirá sem dificuldade que ele sente uma impressão de doçura ao provar o mel. Mas ele se absterá de julgar se o mel é doce em si mesmo, em sua natureza.” (VERDAN, 1998, p.42). Cf. também MARTIN, 2004, pp.69-70.

²⁷⁶ Outro exemplo apropriado seria o da percepção sensível de uma torre que, de uma certa distância, pode parecer quadrada e, e de outra distância, pode parecer redonda. Cf. MARTIN, 2004, p.75.

²⁷⁷ Cf. *idem* *ibid.*, 2004, pp. 72-74.

²⁷⁸ Cf. SEXTO EMPÍRICO, 2000, Livro I, seção xiv, §§ 100-114.

contexto] foi concebida como menor tributo possível que poderia ser pago à necessidade de um mundo objetivamente determinante. *Não* devemos, diziam os céticos, escolher isso ou nos esquivar daquilo quando lidando com coisas em nosso poder, mas as coisas que não estão em nosso poder, mas sim acordam com a necessidade, essas não podemos evitar, nós simplesmente temos fome, sede, frio; essas coisas não se deixarão colocar de lado pela razão.” (HEGEL, 2000, p.320). Os céticos antigos aceitam que precisam agir de acordo com as aparências, que são elas que os movem e que não podem evitar serem movidos por elas; mas essa imposição colocada pelas aparências não força o cético, de forma alguma, a aceitá-las e asseverá-las como realidades, como fatos, quer da consciência, quer de qualquer outra forma. Como observa Sexto Empírico: os céticos não possuem um critério teórico²⁷⁹, mas sim um critério *prático*²⁸⁰, a saber, as aparências, que servem de critério prático não porque nos fornecem um conhecimento seguro do que sejam as coisas, mas sim porque, enquanto resultado de afecções involuntárias, não há nada que possamos fazer para evitar que as coisas apareçam como aparecem para nós ou para evitar que ajamos de acordo com como as coisas aparecem para nós²⁸¹.

Assim, em nenhum momento o cético antigo possui a pretensão de dizer o que *sejam* as coisas, mesmo que as coisas em questão sejam as próprias aparências. O cético não pode rejeitar as aparências *de um ponto de vista prático*, não de um ponto de vista teórico. E não pode rejeitá-las não porque seja necessário *asseverá-las*, mas sim porque não possui controle sobre elas, não pode evitar que as coisas apareçam para ele tal como aparecem. Não cabe a ele determinar como as coisas lhe aparecem, e ele não pode evitar ser levado à ação de acordo com o modo pelo qual as coisas lhe aparecem. As aparências impossibilitam que ele seja completamente inativo. Desse modo, fica claro que, se o cético moderno fala do *Ser da aparência*, ou da certeza teórica desta aparência enquanto um *fato da consciência*, o cético antigo apenas se refere ao que aparece para ele, sem supor que, disso que aparece a ele, se possa formar qualquer ciência, qualquer conhecimento certo e seguro. Não é uma *cognição* daquilo que aparece, ou, em outras palavras, uma certeza de caráter *teórico* ao seu respeito, que permite ao cético guiar-se em sua vida, mas sim uma adesão à aparência que não depende da cognição, sendo passiva e involuntária e não precisando tomar as aparências como “fatos da

²⁷⁹ Cf. SEXTO EMPÍRICO, 2006, p.25

²⁸⁰ Cf. idem ibid., p.17 e idem, 2000, livro I, seção xi.

²⁸¹ Cf. MARTIN, 2004, p. 71.

consciência” para poder ser guiada por elas²⁸². Onde o cético moderno quer *dizer* o que a aparência *é*, o cético antigo insiste em dizer que o que investiga e o que *é* o objeto de sua suspensão de juízo não é a aparência, mas sim o que *é dito* sobre ela – não o fato de que a coisa lhe apareça, mas sim que, daquilo que aparece, seja possível ter um conhecimento efetivo, seja possível dizer o que aquilo que aparece *é*, ou que aquilo que aparece *é* algo, enquanto uma descrição definitiva de uma realidade fixa e permanente²⁸³. O que inclui a possibilidade de se dizer que a aparência *é* um fato da consciência, a partir do momento que se toma isto como uma *cognição* do que seja a aparência, um conhecimento a respeito daquilo que ela *é*²⁸⁴.

Desse modo, podemos resumir a distinção traçada por Hegel entre o ceticismo moderno de Schulze e o ceticismo antigo: o cético moderno, por tratar as representações como *atos da consciência* incontestes, dos quais podemos ter um conhecimento absolutamente certo e seguro, *é dogmático*, porque trata aquilo que *é* condicionado – nossas representações, as coisas *condicionadas*, segundo os termos do próprio Schulze – como algo absoluto, como uma realidade fixa da qual se possa ter um conhecimento absolutamente certo e seguro. O cético antigo, por outro lado, reconhecendo a condicionalidade das aparências, *é* consequente em não trata-las como se elas fossem algo de verdadeiro, algo de absoluto, do qual se pudesse ter um conhecimento certo e seguro que nos diria o que essas aparências são realmente. Muito pelo contrário, o cético antigo, consciente da condicionalidade das aparências, também *é* consciente da sua mutabilidade e da impossibilidade de fixa-las, de modo que se pudesse ter um conhecimento seguro delas. *É* precisamente porque as aparências têm um estatuto meramente relativo, e não absoluto, que nenhum conhecimento definitivo delas *é* possível; não podemos nem sequer dizer aquilo que as aparências são enquanto aparências, dado que as aparências, sendo condicionadas, também são sujeitas à mudança. Por isso, enquanto o cético moderno pretende ter um conhecimento certo e seguro que se baseia em algo meramente *condicionado* – os “atos da consciência” – o cético antigo, denunciando a instabilidade das aparências e a impossibilidade de se saber, por meio delas, aquilo que as coisas são, mostrar como *é* impossível ter qualquer espécie de conhecimento seguro tendo como base algo meramente condicionado e

²⁸² Cf. Idem *ibid.*, nota 103.

²⁸³ Cf. SEXTO EMPÍRICO 2006, Livro I, seção x, §§ 19-20

²⁸⁴ Nesse sentido, estamos de acordo com Martin, quando este afirma, em oposição a Fauquet, que *é* Hegel, e não Schulze, que possui uma visão mais apurada sobre o caráter do ceticismo antigo. Cf. MARTIN, 2004, nota 104.

relativo, tal qual as aparências são. Assim, para ser verdadeiramente cético, é necessário não supor que qualquer conhecimento seguro possa ter como base um fundamento meramente relativo, condicionado, tal como as aparências, que são aquilo que são apenas *em relação* a nós

2.2. O ceticismo antigo e sua relação com a filosofia

2.2.1. O ceticismo indiferente à filosofia – Pirro e o caráter cético

O ceticismo antigo, portanto, não é dogmático do mesmo modo que o ceticismo moderno, ao tomar como fundamento de seu conhecimento algo meramente relativo, é. Tendo estabelecido essa importante distinção entre o ceticismo antigo e o moderno, entretanto, Hegel começa a traçar distinções dentro do próprio ceticismo antigo – distinções que dizem respeito à relação do ceticismo com a filosofia e a como as diferentes figuras do ceticismo se relacionam diferentemente com a filosofia.

O ceticismo mais antigo – não o “pirrônico”, mas o do próprio Pirro –, de acordo com Hegel, seria *indiferente* à filosofia. (Veremos, a seguir, em que consiste, para Hegel, a diferença entre o ceticismo de Pirro e o pirrônico, sendo o último aquele advogado por Sexto Empírico). O ceticismo de Pirro, a quem Hegel atribui os dez primeiros tropos do ceticismo, seria aquele que apenas se voltaria à crítica do dogmatismo do senso comum e de sua consciência enlaçada ao finito; ele se volta contra a aceitação de tudo **aquilo que aparece de uma maneira determinada e, portanto, de tudo aquilo que é finito**. Com efeito, “os tropos céticos mostram ao senso comum a instabilidade desse tipo de certeza, de uma maneira que é ao mesmo tempo próxima da consciência ordinária; isto é, ele, da mesma forma, chama pela ajuda de aparências e casos finitos, juntamente com o direito igual de todos eles de contar como válidos” (HEGEL, 2000, p.332). De fato, a atividade básica deste ceticismo - do de Pirro, assim como o pirrônico - seria a de a toda proposição ou aparência opor uma proposição ou aparência²⁸⁵ de mesmo peso persuasivo, não sendo possível, nessa situação, decidir-se entre qualquer um dos lados, do que se seguiria à suspensão do juízo, como a sombra se segue ao corpo, quer dizer, como uma consequência natural e fortuita.

²⁸⁵ Cf. SEXTO EMPÍRICO, 2000, seção iv.

Frente à instabilidade incontornável do mundo finito, o cético não toma partido de qualquer determinação deste mundo, o que equivaleria a querer tomar o condicionado por incondicionado e, por isso mesmo, submeter-se à instabilidade do mundo e da consciência finitos. Antes, diante da finitude, o cético só encontra a estabilidade – e tranquilidade – *expondo o finito enquanto finito*, por meio da oposição constante, de todas as maneiras possíveis, entre argumentos determinados e aparências, o que o impede de cair na instabilidade que seria resultante de aderir a uma aparência ou opinião que pode, a qualquer instante, desvanecer ou ser contradita, por ser meramente *relativa* ou *condicionada*. Nesse sentido, poderíamos dizer que o cético não está submetido à mudança de opinião porque não forma uma – e não forma uma porque, diante da equipolência das aparências e argumentos opostos, segue-se a suspensão de juízo e a ataraxia que ela proporciona, como a sombra segue-se ao corpo. É isto que Hegel tem em mente quando afirma que “a ‘*ataraxia*’ para a qual os céticos se formavam consistia no fato de que, como Sexto diz (...), nenhuma perturbação poderia ser temível ao cético, ‘pois mesmo que seja a maior possível, a culpa não recai em nós, mas sim sobre a natureza que não se preocupa minimamente com o que o homem estabelece, e sobre aqueles que através da opinião e da vontade própria atraem o mal sobre eles mesmos’ ”. (HEGEL, 2000, p.333). Com efeito, essa formação para a *ataraxia* consiste na formação para aquilo que Hegel considera o lado positivo do ceticismo de Pirro, o caráter, quer dizer, a preocupação com um determinado modo de vida²⁸⁶: “ele [o ceticismo] não se entregava a uma decisão de opinião ou escola, mas sim (...) uma educação para um modo de vida, um processo formativo” (HEGEL, 2000, p.333). O ceticismo não era uma doutrina propriamente dita, mas sim um modo de vida cuja atividade consistia em expor a equipolência das doutrinas e aparências, a fim de se alcançar a *ataraxia*, a tranquilidade da suspensão de juízo.

No entanto, se o ceticismo de Pirro visava expor a impossibilidade de se decidir por argumentos, por doutrinas opostas e de mesma força persuasiva – em outras palavras, se o ceticismo se opunha a toda forma de *dogmatismo*, como poderia ele ser indiferente à filosofia, tal como Hegel afirma? Ora, um dos erros fundamentais da compreensão de Schulze não apenas sobre o ceticismo, mas sobre a filosofia, de acordo com Hegel, seria justamente compreender que só podem existir a posição cética e a posição dogmática – o que levaria a concluir que, fora do ceticismo, toda filosofia é

²⁸⁶ Para uma exploração mais aprofundada da interpretação hegeliana do caráter como o lado positivo do ceticismo de Pirro, cf. VIEWEG, 2007, pp. 27-29.

dogmática. Hegel se esforçará para mostrar que não é esse o caso, e que a filosofia, justamente por ser filosofia, precisa elevar-se acima do dogmatismo da consciência comum – e, precisamente por esse motivo, precisa do ceticismo como um elemento interno e indissociável dela.

Com efeito, esse ceticismo não apenas, tomado por conta própria, é indiferente à filosofia, mas seria também “o primeiro estágio da filosofia; pois o começo da filosofia precisa ser, é claro, a elevação acima da verdade dada pela consciência ordinária, e o pressentimento de uma verdade mais elevada” (HEGEL, 2000, p. 322). Hegel compreende que este ceticismo não se volta contra a filosofia, porque a verdadeira filosofia não é o dogmatismo da consciência ordinária, não aderindo à finitude que ele compreende ser o único espaço para o qual o ceticismo (mais antigo) reserva suas críticas. O cético visa à vida da ataraxia proporcionada pela suspensão do juízo, e tudo que ele precisa para atingir tanto é expor o finito enquanto finito, a consciência ordinária enquanto adere incondicionalmente àquilo que é condicionado. Por isso, nada teria a dizer – contra ou a favor – de uma consciência que não pertencesse ao domínio de suas críticas, que não aderisse ao finito, ao condicionado. De fato, os cétricos insistiam sobre o ponto de não afirmarem que a verdade não pode ser conhecida. Embora a compreensão deste enunciado envolva mais complicações do que se poderia imaginar a princípio, é certo que, em todo o caso, os cétricos, por virtude de sua própria atividade, não poderiam afirmar a impossibilidade de se atingir a verdade, o incondicionado, e que sua atividade se voltava contra os dogmáticos precisamente por suas teses aparecerem aos cétricos – como se vê claramente pelos tropos – enquanto condicionadas, relativas. É isso que leva Hegel a compreender o cético genuíno como alguém que nada diz contra o incondicionado, sobretudo porque sua posição é ela mesma condicionada, relativa; ele só combate a pretensão do condicionado de ser incondicional.

O ceticismo de Pirro, o mais antigo ceticismo, aparece a Hegel, portanto, por um lado, como *indiferente* à filosofia; situa-se *fora* dela, mas não *contra* ela. Porém, por outro lado, esse ceticismo, quando não tomado na sua forma puramente isolada e voltada sobre si mesma, situa-se, ao contrário, *no interior da própria filosofia como o seu início necessário*. Afinal, só é possível alcançar o incondicionado quando se está desvencilhado daquilo que é condicional – algo que só é possível quando não mais o tomamos como incondicional, mas sim tal como ele é, ou seja, condicionado. O que quer dizer, em outras palavras, que só nos desvencilhamos do condicionado quando

passamos a *colocá-lo em questão* ou, mais precisamente, quando *o reconhecemos como algo questionável, que não é de certeza incondicional*.

Não temos com clareza, porém, como seria possível à filosofia ser sistemática sem ser dogmática, alcançar uma verdade que não seja um dogma, tomar por incondicionado o que efetivamente o é. Essa possibilidade, como veremos a seguir, tornar-se-á mais nítida a partir das considerações de Hegel acerca da figura cética do ceticismo pirrônico em sua relação com a filosofia, a qual seria, agora sim, de oposição. É precisamente quando Hegel se esforça por mostrar o equívoco do ceticismo em voltar-se contra a filosofia que aparece, com maior clareza, os motivos pelos quais a filosofia poderia alcançar efetivamente o incondicionado.

2.2.2 O ceticismo contra a filosofia – Sexto Empírico e os tropos de Agripa

Para Hegel, “o genuíno antigo ceticismo se destaca de maneira notável da figura na qual Sexto nos apresenta o ceticismo que está separado da filosofia e voltado contra ela.” (HEGEL, 2000, p.330). Esse contraste seria visível, sobretudo, pela diferença entre os tropos do “genuíno” antigo ceticismo e os tropos que foram adicionados posteriormente e encontram-se na exposição de Sexto acerca do ceticismo. De fato, são dezessete tropos que Sexto nos apresenta no total, “cuja diversidade sinaliza para nós bem precisamente a distinção entre o seu ceticismo e o ceticismo da escola antiga.” (HEGEL, 2000, p.330). Hegel atribui os dez primeiros tropos ao ceticismo “mais antigo”, o de Pirro (embora, nesse caso se equivoque²⁸⁷) considerando relevantes, dos sete novos, apenas os cinco primeiros, que nada mais são do que os tropos de Agripa, mencionados anteriormente na introdução de nossa dissertação.

Para Hegel, os dez primeiros tropos estariam muito longe de “uma tendência antifilosófica”, sendo “simples e unicamente dirigidos contra o dogmatismo do ordinário senso comum”, sem que nenhum deles mirasse, de alguma forma, “a razão e sua cognição; todos eles dizem respeito apenas ao finito e ao entendimento, ou a todo conhecimento do finito; seu conteúdo é parcialmente empírico, e nessa medida não se aplica à especulação *a priori*; parcialmente ele diz respeito à relação em geral, ou ao

²⁸⁷ De fato, os dez primeiros tropos, ao que tudo indica, foram primeiramente reunidos (embora não inventados) por Enesidemo, em uma de suas obras introdutórias à postura cética. Ao que tudo leva a crer, Pirro, diferentemente de seus sucessores pirrônicos, não teria interesse na dialética e no uso dos tropos que se fazia nesse tipo de argumentação, tendo um ceticismo eminentemente moral. A esse respeito, cf. BROCHARD, 2009, p. 71 e pp. 260-261. No entanto, cabe dizer, talvez precisamente esse fato torne o ceticismo de Pirro ainda mais próximo do retrato que Hegel faz desse.

fato de que tudo atual é condicionado por outro, e nessa medida expressa um princípio da razão.” (HEGEL, 2000, p.332). Portanto, as especulações *a priori* do incondicionado – quer dizer, a cognição da razão *pela* razão – não seriam o alvo do ceticismo genuíno²⁸⁸.

Sexto, porém, com a formulação dos cinco tropos adicionais do ceticismo, tê-lo-ia voltado contra a razão, retirando o ceticismo de seu domínio e, portanto, de sua eficácia – equívoco que teria ocorrido “assim que a filosofia tornou-se dogmatismo”, o que ilustraria como o ceticismo acompanhou a “degeneração da filosofia e do mundo em geral”, até chegar ao ponto mesmo de, no ceticismo moderno de Schulze, “afundar-se tanto na companhia do dogmatismo, de modo que para ambos, doravante, os fatos da consciência têm certeza indubitável.” (HEGEL, 2000, p.330)²⁸⁹. Poderíamos dizer que o equívoco do ceticismo foi, ao tomar a filosofia que havia degenerado em dogmatismo como a única forma de filosofia possível, voltar-se contra toda e qualquer filosofia, dessa maneira tornando-se, ele mesmo, degenerado. Com efeito, seria tamanha a degeneração que o levou a equivocar-se sobre o alcance de sua dúvida, que, enquanto antes essa não dizia respeito em nada à razão em sua autodeterminação e autocognição, com o ceticismo moderno ela passou a dizer respeito *unicamente* à autocognição da razão. O domínio da dúvida cética saltou do condicionado para o incondicionado; a dúvida cética, no ceticismo moderno de Schulze, não se encontra ampliada, mas sim *deslocada* para o outro lado da “fronteira” - o que realiza por fim, sua completa subversão.

Mas, por que Hegel vê como algo equivocados voltar às objeções céticas contra a autocognição da razão? Vejamos em que consistem os cinco tropos de Agripa. O primeiro tropo é o da diversidade de opiniões; o segundo, da regressão ao infinito; o terceiro, o das relações; o quarto, o dos postulados; o quinto, o da circularidade. Todos eles são armas absolutamente eficazes contra o dogmatismo e suas verdades finitas, pois

²⁸⁸ Nesse sentido, é interessante como a interpretação de Hegel sobre as diferenças entre os dois grupos de tropos e, portanto, sobre a diferença entre os dois tipos de ceticismo, se adequa quase que perfeitamente à interpretação de Brochard: “Limitemo-nos a assinalar que os dez tropos de Enesidemo, salvo o último (trata-se, antes, de opiniões comumente admitidas, sem nenhum caráter científico), têm por objeto mostrar a insuficiência da percepção sensível. Restava dar um passo além e mostrar que a própria ciência, apesar de suas pretensões, não é mais bem sucedida.” (BROCHARD, 2009, p.267)

²⁸⁹ Hegel tem particularmente em mente aqui a afinidade do ceticismo de Schulze com as filosofias do senso comum de sua época, como a de Krug (tratada por Hegel em HEGEL, 1995), o que não deixa de remeter, mais uma vez, à importante relação entre senso comum e ceticismo que se encontraria em Porchat, principalmente no período de sua transição da filosofia da vida comum para o neopirronismo (PORCHAT, 2007, Caps. 3-6).

“a essência do dogmatismo consiste em que ele põe algo finito, algo que carrega o fardo da oposição, como Absoluto” (HEGEL, 2000, p.335).

Explicitemos melhor o sentido dessa frase, e como ela exporia a vulnerabilidade do dogmatismo aos tropos céticos de Agripa. O dogmatismo, justamente por aderir a uma verdade *fixa*, prega uma *determinação fixa* das coisas. Mas, determinar quer dizer *delimitar* – só determinamos algo quando estabelecemos aquilo que ele *não é*, aquilo que, portanto, se *opõe* a ele. Ora, mas se para algo ser determinado, ele depende do *outro* que lhe serve de limite, ele não pode ser incondicionado, absoluto – ele só é o que é na *relação com aquilo por meio do qual é determinado*, relação que o *condiciona*. Por ser determinado, é condicionado; por ser condicionado, é limitado; por ser limitado, é finito; e, por ser finito, não pode ser absoluto, posto que sua própria finitude coloca sua *contingência*, sua *não necessidade*, na medida em que o seu oposto tem de ser *igualmente* pensável e *concebível* para que ele possa adquirir sua determinação enquanto exclusão daquilo a que se opõe.

Assim, para cada proposição dogmática, ou ainda, para qualquer proposição da reflexão, precisamente por ser finita – por estabelecer uma determinação fixa -, é possível encontrar diversas outras proposições contrárias de igual persuasão – o primeiro tropo. Como essa proposição é finita, depende, por conseguinte, de outra proposição finita para ser legitimada – e esta, igualmente, enquanto finita, não se sustenta por si mesma, requerendo, assim, outra proposição, e dessa maneira ao infinito – o segundo tropo. Igualmente, ela é uma proposição que só se sustenta em determinada relação e, por isso, não pode ser incondicional – o terceiro tropo. Se ela for enunciada sem justificativa, como um postulado, então, na medida em que é *determinada* e, portanto, opõe-se a outra proposição, esta última pode, também, ser postulada, de tal forma que não seja possível decidir entre ambas – o quarto tropo. Por fim, enquanto é condicionada, se não cair em uma regressão ao infinito, cairá em circularidade, pois então aquilo que ela estabelece será necessário para que ela mesma possa ser estabelecida – o quinto tropo.

Em poucas palavras, poderíamos dizer que o ceticismo tem plenos direitos contra o dogmatismo, porque este toma o condicionado como incondicionado. Nesse sentido, os cinco tropos de Agripa seriam as armas mais eficazes contra o dogmatismo²⁹⁰, por exporem em sua raiz a unilateralidade e condicionalidade das

²⁹⁰ VIEWEG, 2007, p.30.

proposições dogmáticas, enquanto proposições a que outras proposições podem ser opostas e que dependem de outras proposições para poderem ser justificadas. Para Hegel, porém, se o dogmático comete o equívoco de tomar o condicionado por incondicionado o que o ceticismo faz, ao voltar-se contra a filosofia, é o equívoco inverso: **tomar o incondicionado como condicionado**. Nesse sentido, Sexto e Schulze cometem o mesmo erro, ainda que por vias distintas: ambos tomam o incondicionado, o infinito, fundamento de todas as coisas condicionadas, como algo de finito; não percebem que, ao pensar o incondicionado, cometem o equívoco de pensá-lo dentro de moldes que só podem se referir àquilo que é condicionado. Em outras palavras: tanto Schulze e Sexto tomam a razão e seu modo de cognição por aquilo que ela não é, quer dizer, pelo *entendimento*, e seu modo de cognição do absoluto, a *reflexão*.

Com efeito, o entendimento nada mais seria senão o modo de cognição que é próprio à consciência comum – quer dizer, o modo de cognição que apreende os seus objetos pela *determinação* desses por meio de *conceitos* – de doce e de amargo, de cheio e de vazio, *de causa e de efeito* etc. O entendimento é o modo de cognição da consciência que só pode conhecer seu objeto por meio de determinações, ao subsumi-lo no interior de um conceito. Esse é o modo de cognição próprio ao mundo sensível, pois é só nele que os objetos podem ser apreendidos como limitados e situados no interior de uma determinação que pode ser posta nos termos do conceito pelo qual a consciência apreende o seu objeto. Nesse caso, tudo que a consciência apreende do seu objeto é uma identidade *abstrata*, dado que é uma identidade que só é constituída *por meio da abstração daquilo que é oposto à determinação do objeto*, ou, colocado de outra forma, uma identidade que se sustenta no princípio de contradição²⁹¹. Mas, sendo assim, a única identidade de seu objeto que o entendimento apreende é uma identidade *relativa*, posto que é aquilo que o objeto é *apenas em uma relação de oposição*: o objeto só é uma determinação ‘x’ na medida em que exclui e não é, simultaneamente, a determinação que é oposta a essa. Em outras palavras, como expresso por Martin, “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.” (MARTIN, 2011, p.76). E é precisamente por todo ser posto e apreendido pelo entendimento depender de outro, que o entendimento – e toda consciência e filosofia que se aferra a ele – está vulnerável ao ataque do ceticismo e, mais especificamente, aos cinco tropos céticos de

²⁹¹ Cf. MARTIN, 2007, p.76.

Sexto Empírico aos quais Hegel se refere. Assim, podemos compreender por que, para Hegel, todas as filosofias da reflexão, que permaneceriam no meio próprio à reflexão de conceber seus objetos, a saber, pela *oposição*, seriam incapazes de superar às objeções céticas e conceber adequadamente o fundamento absoluto e absolutamente seguro da filosofia.

Mas a razão, compreendida como o princípio incondicionado de todas as coisas condicionadas – quer dizer, **a condição *a priori* de nossas representações e de tudo o que há de determinado em nossa consciência** – não pode ser confundida com o entendimento, do qual é condição de possibilidade – assim como o infinito, embora seja condição do finito, não pode ser confundido com este. Por esse motivo, os tropos de Sexto não são capazes de solapar a razão, entendida como a identidade absoluta, do mesmo modo que fazem com o dogmatismo que se aferra ao entendimento e que busca estabelecer o fundamento absoluto por meio da reflexão. “No que diz respeito ao primeiro tropo, o racional é sempre e em todo o lugar, idêntico a si mesmo; pura desigualdade só é possível para o entendimento; e tudo que é desigual é posto pela razão como um e o mesmo.” (HEGEL, 2000, p.336). A razão não precisa de um fundamento, de tal forma que este fundamento precisasse de outro até o infinito; ela não é finita e, portanto, não precisa de um fundamento mais elevado do que ela e *externo a ela* que a sustente: ela é *o próprio fundamento*, a identidade absoluta que não é desigual a nada à qual nada é externo, porque é a identidade última de todas as coisas, nas quais elas são o mesmo e da qual todas as coisas são apenas manifestações distintas. Não se pode exigir dela uma justificativa para que seja isto e não aquilo, pois ela não é nem isto, nem aquilo: ela é a identidade absoluta, condição do finito e da oposição que necessariamente se dá nele, mas que não é ela mesma, enquanto identidade absoluta, oposta a nada. O que nos faz ver como o terceiro tropo, igualmente, não pode se aplicar à razão: pois “não pode ser provado sobre o racional (...) que ele só existe dentro da relação, que se situa necessariamente em relação a outro: pois ele não é senão a relação.” (HEGEL, 2000, p.336). Igualmente, a razão não é um postulado que estabelece algo de finito e, portanto, pode ser oposto ao postulado que estabelece o contrário; antes, ele “inclui ambos dos opostos finitos, que são contrapostos mútuos, em si mesmo” (HEGEL, 2000, p.337). E, por fim, embora os termos determinados, quando postos pelo entendimento possam ser colocados em uma relação de circularidade, o mesmo não se dá com o racional, pois “dentro da relação, nada é reciprocamente fundamentado” (HEGEL, 2000, p.336); a razão, enquanto é a própria relação, e não

algum dos polos que se encontram nela, não é submetida à determinação do entendimento e à circularidade que este atribui a eles. Antes, ela é a própria relação; não o que se encontra na relação de circularidade, mas sim o que *põe a circularidade*, sem ser *posta* por ela. Em poucas palavras, poderíamos dizer: a razão não pode ser submetida aos tropos céticos, porque *A razão não pode ser confundida com o entendimento, e não pode ser conhecida por meio da reflexão isolada operada opor este, nem segundo as leis e princípios lógicos pelos quais o entendimento opera*. A verdadeira filosofia, aquela que não é dogmática, não se encontra sob a égide do entendimento. Por isso, podemos dizer: “o que significa, para a filosofia, estar sob a égide do entendimento? Significa (...) estar vulnerável aos ataques do ceticismo.” (MARTIN, 2011, p.73)

A razão não é o entendimento – e o cético que Hegel considera genuíno (quer dizer, Pirro, e *não* os céticos pirrônicos representados por Sexto Empírico), não caía no engano de cometer inversões, tomando a razão por entendimento ou o entendimento por razão; pelo contrário, se podemos chamá-lo de cético genuíno, é porque, de acordo com a interpretação hegeliana, ele é o único cético que possui, de fato, a *skepsis*: o único que enxerga o seu objeto *tal como ele é*, não cometendo nenhum engano ou inversão a esse respeito, visto que enxerga o finito *enquanto* finito, sem se pronunciar de nenhuma forma acerca do infinito ou do incondicionado²⁹² – não podendo, portanto, equivocarse de nenhuma maneira a seu respeito. O ceticismo de Sexto, ou seja, o ceticismo pirrônico

²⁹² Motivo pelo qual a distinção que Vieweg traça entre o ceticismo de Pirro e o ceticismo pirrônico, compreendendo o primeiro como a liberdade do caráter e o segundo como a liberdade do pensamento (VIEWEG, 2007, p.27), parece-nos problemática; afinal, Hegel atribui, ainda que equivocadamente, os primeiros dez tropos do ceticismo a Pirro (HEGEL, 2000, p.322), o que sugere que ele pense que também o ceticismo de Pirro era argumentativo. A diferença que Hegel vê entre o ceticismo de Pirro e o de Sexto, portanto, não estaria no fato de que um representaria a liberdade do caráter e outro a liberdade do pensamento, mas sim de que o primeiro seria autêntico, ao não voltar-se contra a filosofia, e o segundo inautêntico, na medida em que se volta contra ela. Não nos parece que, nesse momento de seu desenvolvimento intelectual, Hegel já tenha concebido o ceticismo da maneira abrangente e universal com que o concebeu na maturidade, de modo que mesmo o ceticismo de Pirro pudesse ser visto como equivocado em sua consciência de si e requeresse uma superação do seu modo de conceber o absoluto; como o ceticismo de Pirro não se preocupa em conhecer o absoluto, também não pode conhecê-lo equivocadamente; daí a importância da afirmação de Hegel que esse ceticismo, diferentemente do de Sexto, não se opõe à filosofia, e não se torna, assim, inconsistente – característica que Hegel, nesse momento, atribui unicamente ao ceticismo pirrônico e moderno, e não ao de Pirro. Isso nos parece estar profundamente ligado com a mudança da concepção do Absoluto e de sua apreensão pela qual passa a filosofia de Hegel, e que ainda não ocorreu neste momento dela; pois, aqui, o absoluto ainda é compreendido como pura indeterminação e, portanto, a posição cética de Pirro, ainda que seja apenas o lado negativo da apreensão da indeterminação do Absoluto, não é uma apreensão inapropriada da negatividade dessa indeterminação. Ao contrário, no Hegel de maturidade, na medida em que se tratará de mostrar como a própria indeterminação é determinada e, por isso, unilateral (Cf. VIEWEG, 2007, p.32), se tornará necessário superar essa pura negatividade indeterminada do ceticismo, e se defender, portanto, não apenas do ceticismo de Sexto e Schulze, mas do ceticismo em geral, que ele tenha uma apreensão unilateral e insuficiente da negatividade do Absoluto.

(mas não o de Pirro), porém, embora ainda mantenha sua *skepsis* no que concerne ao finito, macula-a ao tentar enxergar, no infinito, o finito, aplicando os moldes do pensamento finito, da *representação sensível*, do *entendimento* e de sua *atividade reflexiva*, àquilo que é da ordem do infinito, quer dizer, da *razão*. E, nesse sentido, tanto o ceticismo antigo dos pirrônicos quanto o ceticismo moderno de Schulze estão presos ao mesmo engano.

2.2.3. O ceticismo que é um com a filosofia: o lado negativo da razão

Mais do que ter autenticamente a *skepsis*, para Hegel, o ceticismo genuíno é “**racional nesse sentido**, de que ele permite que o momento oposto, do qual o dogmatismo havia abstraído, suba ao palco contra o momento finito do dogmatismo.” (Grifos nossos, HEGEL, 2000, p.336). Com efeito, quando o cético critica a verdade do dogmático, é a “**razão** [que] mostra com respeito a esse Absoluto, que ele tem uma relação com aquilo que está excluído dele, e apenas existe por meio dessa relação com o outro” (Grifos nossos, HEGEL, 2000, p. 335), não podendo ser, portanto, absoluto. Mais do que isso: como vimos acima, quando o cético afirma que “tudo o que é atual é condicionado por outro”, ele expressa “um princípio da razão” (HEGEL, 2000, p.332).

Essas passagens do texto, assim como outras, mostram claramente em que medida o ceticismo genuíno não apenas não se opõe necessariamente à filosofia ou à razão, mas antes, é *essencialmente racional*; quando o cético opera suas oposições, é a própria razão que está em atividade: ela é a *condição sine qua non da operação cética*, o próprio ceticismo em operação. Poderíamos dizer: o ceticismo é a razão, *enquanto* a sua atividade *negativa*, o seu lado negativo, ou seu lado *livre*. Lado que se encontra necessariamente implícito em toda filosofia autêntica, em todo sistema da razão. Isto, pois,

“se, em qualquer proposição que expresse uma cognição da razão, seu aspecto *refletido* – os conceitos que estão contidos nela – é isolado, e a maneira na qual eles são ligados é considerada, precisa tornar-se evidente que esses conceitos são conjuntamente suspensos [*aufgehoben*], ou em outras palavras são unidos de tal maneira, que contradizem a si mesmos; caso contrário não seria uma proposição da razão mas apenas do entendimento.” (HEGEL, 2000, p.324, grifos nossos).

Para compreendermos em que medida as proposições que expressam uma cognição da razão, ou a filosofia, enquanto o sistema destas proposições, contém necessariamente implícitas em si o ceticismo e os princípios de sua atividade, consideremos o que Hegel afirma, a seguir, sobre a proposição que começa a *Ética*, de Spinoza:

“*Spinoza começa sua Ética com a declaração: ‘Por causa de si eu entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente.’* – Mas agora então, o conceito de essência ou natureza só pode ser posto ao mesmo tempo que dele se abstrai o de existência; um exclui ao outro; um só é definível enquanto houver uma oposição com o outro; deixe ambos serem postos juntos como um, e sua junção contém contradição, assim sendo ambos negados conjuntamente. Ou, de novo, quando outra proposição de Spinoza se lê como a seguir: Deus é a causa imanente, não transcendente do mundo; ele negou o conceito de causa e efeito. Pois ao pôr a causa como imanente, ele a põe como uma com o efeito, - mas a causa só é causa, enquanto é oposta ao efeito; (...)” (HEGEL, 2000, p.324).

A primeira definição da *Ética* de Espinosa²⁹³ estabelece, na causa de si, uma *unidade* entre a essência e a existência, entre os *conceitos* de essência e existência em algo cuja essência é a própria existência. Deus é aquele cuja essência é igual à existência; não há possibilidade de separar a existência de Deus de sua essência, de pensar sua essência separadamente de sua existência ou sem pensar simultaneamente a identidade de sua essência com sua existência. Deus é aquele que une, naquilo que ele é, os conceitos de existência e essência: *ele é idêntico à identidade entre estes conceitos*. (Nisso, podemos já ver como e por que Schelling afirmava que a sua filosofia da identidade era inspirada na de Espinosa, sendo estruturada e organizada, em sua exposição, segundo o mesmo método). Consideremos, porém, como esses conceitos são *determinados*. Ora, dentro do sistema da *Ética* espinosana, o conceito de *essência* não pode ser determinado sem a sua *oposição* ao conceito de *existência*: a essência de algo *condicionado* (ou seja, *finito*) *não é* sua existência²⁹⁴. Afinal, para algo finito poder ser pensado – ou, podemos dizer, para que tenhamos o conceito de algo finito – basta poder pensar em uma causa a partir da qual ele poderia ser determinado; uma causa que o *possa* produzir e que, assim, torne possível *pensá-lo*, sem que seja necessário que ele

²⁹³ ESPINOSA, 2007, def. I

²⁹⁴ Idem *ibid.*, Parte I, axioma VII

exista. Igualmente, a existência de algo condicionado *não é* sua essência e não pode pertencer a ela: afinal, ser condicionado significa precisamente que sua existência depende de algo outro do que de si próprio, do que daquilo que se é *essencialmente*. Para o finito, portanto, a essência *não é* a existência: a essência e a existência daquilo que é finito só podem ser opostas uma à outra.

Ora, no que está em questão, é preciso atentar justamente a isso: que não apenas o finito só pode ter sua existência e sua essência determinadas enquanto estas se opõem, mas também os *conceitos* de existência e de essência só são verdadeiramente *distintos* enquanto se referem ao *finito*. Podemos dizer que estes conceitos são *distintos* na medida em que são *finitos*, já que só quando são determinados um em oposição ao outro podem ser concebidos como *diferentes*.

Mas há um limite para essa possibilidade de distinção entre causa e efeito²⁹⁵: se, para todas as coisas, a essência fosse diferente da existência, todas elas seriam condicionadas, e a possibilidade de pensá-las teria sempre que ser dada por uma causa distinta delas mesmas, o que nos levaria, inevitavelmente, à regressão ao infinito, um dos tropos de Agripa. No entanto, nem tudo é finito²⁹⁶; antes, precisamente como condição da existência do finito e da possibilidade de ele ser pensado, é necessário que exista o *infinito* ou, em termos espinosanos, o *absolutamente infinito*: aquilo que é causa de si (e, nesse sentido, sem causa externa), *autodeterminado* (portanto, não determinado por nada exterior). Como é causa de si, sua essência não pode ser separada da existência, já que essa separação só pode se dar quando a causa da coisa pode existir sem que ela mesma exista²⁹⁷. É por isso que, para Hegel, os conceitos de essência e existência, ao serem unidos na causa de si, caem em contradição, negam-se mutuamente – negação que os leva a não poderem subsistir, enquanto conceitos *fixos* e *encerrados* em sua *determinação*, dentro dessa unidade. É por isso, também, que o absoluto não pode ser concebido segundo o princípio de contradição, dentro dos limites da reflexão,

²⁹⁵ “(...) se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima.” (ESPINOSA, 1973, p. 72)

²⁹⁶ “(...) Deve-se observar que, para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa pela qual ela existe. (...) Enfim, deve-se observar que essa causa, pela qual uma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (pois, como sabemos, à sua natureza pertence o existir) ou deve existir fora dela. (...) Mas, como (conforme já se mostrou nesse esc.) à natureza de uma substância pertence o existir, sua definição deve envolver sua existência necessária e, como consequência, sua existência deve ser concluída exclusivamente de sua própria definição.” (ESPINOSA, 2007, p.23).

²⁹⁷ “(...) existe ainda *uma terceira ideia*, mas ela é *uma única*; e ela leva consigo uma existência necessária e não, como as precedentes, somente a possibilidade de existir: porque a essência daquelas era sem dúvida necessária, mas não sua existência; em troca, nesta a existência e a essência são ambas necessárias, e sem ela nada existe.” (ESPINOSA, 2012, p.51, nota 50)

já que tudo que pode ser concebido dessa forma é pura e simplesmente aquilo que é finito e que, por ser finito, se opõe a algo fora de si e é distinto daquilo a que se opõe, em vez de, como o absoluto, *conter os dois momentos opostos em si mesmo e ser a identidade desses opostos*.

Mais do que isso: não apenas os conceitos de essência e de existência se contradizem ao se unirem na causa de si, não podendo permanecer em suas determinações rígidas; a causa de si é, como podemos ver, a condição mesma de possibilidade de sua determinação. Afinal, se não houvesse uma causa de si onde a diferença entre essência e existência desaparecesse, não haveria possibilidade de se legitimar a diferença entre essência e existência – e entre os seus conceitos – no que concerne ao finito. Assim como apontamos anteriormente, cairíamos em uma regressão ao infinito – *estariamos submetidos ao segundo tropo de Agripa* -, onde o finito não poderia sustentar-se, não poderia ter sua existência, nem sua essência legitimada; apenas pela existência do infinito pode o finito existir²⁹⁸. Por outro lado, e precisamente por se colocar como condição de existência do finito, o infinito também é o que possibilita a negação de que o finito seja mais do que um momento *determinado*. Por isso, só o incondicionado é capaz de mostrar o finito em sua finitude, de lhe estabelecer o seu limite e mostrá-lo como algo de condicionado, negando suas pretensões de ser algo mais do que isso. O que quer dizer, em poucas palavras, que **para expor o finito em sua finitude e negar suas aspirações de ser incondicionado, é preciso vê-lo a partir da perspectiva do próprio incondicionado** – ou seja, da perspectiva do Absoluto, ou, melhor dizendo, da *razão* que é a manifestação do Absoluto.

Fica claro, dessa maneira, em que consistem alguns dos aspectos fundamentais da crítica de Hegel ao ceticismo moderno de Schulze. Esse ceticismo se assenta, sobretudo, na distinção *fixa*, concebida segundo o entendimento ou a *reflexão*, entre causa e efeito, entre os fatos da consciência e as *coisas* que estariam *atrás* deles enquanto suas causas. A causa *não é* o efeito, o efeito *não é* a causa; e, enquanto ambos são distintos, não é possível inferir *necessariamente*, a partir do efeito, a causa – algo que o próprio Espinosa asseguraria. No entanto, nem toda causa é distinta de seu efeito: esta é uma distinção que só se aplica aos objetos finitos, ao condicionado. O grande erro de Schulze é, portanto, tratar o fundamento incondicionado como se este fosse uma *coisa*, como se ele fosse *algo de condicionado* que teria algo externo a si próprio, como

²⁹⁸ Cf. nota acima.

se as mesmas distinções e divisões do finito se aplicassem àquilo que é condição *sine qua non* de nossas representações, de nossos “fatos da consciência”. A causa de nossas representações, enquanto *incondicionada*, não pode ser pensada da mesma maneira que uma causa condicionada. Neste caso, não se pode afirmar que é impossível inferir necessariamente a causa a partir do efeito: o que é posto e conhecido no efeito é, precisamente, a causa²⁹⁹. Os conceitos de causa e efeito não subsistem, em sua *separação*, na unidade da causa imanente do mundo: não podemos pensá-la a partir das determinações e da oposição fixa entre esses conceitos, que só se sustenta enquanto pensamos acerca do finito³⁰⁰. Pelo contrário: **só podemos estabelecer estes conceitos porque há uma unidade, a unidade da razão, a partir da qual eles podem ser pensados, mas que não pode ser pensada a partir deles.** Só a razão pode *fundamentar* essa distinção; por isso, só a partir de sua perspectiva que o ceticismo pode fazer a crítica daqueles que expõem uma causa *condicionada* como *incondicionada*, porque só ela permite enxergar o efeito, do qual o dogmático infere sua causa, como *distinto* dessa causa - o que implica que essa causa apresentada pelo dogmático não é incondicional.

É com isso em mente que devemos compreender a afirmação de Hegel de que toda a filosofia tem implicitamente o ceticismo integrado a si como seu lado negativo. Na medida em que, como vimos anteriormente, não se pode adentrar a filosofia sem elevar-se acima das limitações da consciência comum, a razão precisa expor a verdade desta consciência como algo limitado, algo condicionado, que não pode se sustentar. Nesse sentido, o ceticismo se faz o início de toda a filosofia e é indissociável desta, enquanto leva ao reconhecimento de que o incondicionado não pode ser pensado pelos moldes do finito, da reflexão que opera pela fixação de oposições. Com efeito, “suprimir tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão” (HEGEL, 2003, p.38) – e essa supressão, tomada em seu lado puramente negativo (que seria, como Hegel chamou, de o lado negativo da razão), seria precisamente o ceticismo genuíno, aquele que é um com a filosofia e que não permite que as oposições fixadas pela reflexão

²⁹⁹ “(...) Porque as coisas [que] não se demonstram assim [*a priori*], deve-se prová-las por suas causas externas, o que constitui uma imperfeição manifesta, porque não podem dar-se a si mesmas por si mesmas, mas somente através de causas exteriores. Deus, ao contrário, por ser a primeira causa de todas as coisas e também causa de si mesmo, dá-se a conhecer a si mesmo por si mesmo.” (ESPINOSA, 2012, p.53).

³⁰⁰ “O que dizes, então, é: a causa (considerando que é uma produtora dos efeitos) deve estar fora deles. E o dizes porque tão somente conheces a *causa transitiva* e não a *imanente*, a qual não produz em absoluto algo fora dela. (...) Portanto, tampouco Deus é, em relação a seus efeitos ou criaturas, outra coisa que uma causa imanente”. (Idem *ibid.*, p.65).

permaneçam. Em que consistiria, porém, o lado positivo da razão, se o seu interesse consiste apenas na supressão dos opostos? Como poderia essa atividade da razão ser mais do que apenas o seu lado puramente negativo, de tal forma que o que teríamos não seria apenas o ceticismo, sem vínculo nenhum com a filosofia? Ora, se essa atividade não é puramente negativa, sendo, antes, indissociavelmente positiva, isso se deve ao fato de que a supressão do finito, *naquilo que ele tem de finito*, consiste, em verdade, na suspensão (*Aufhebung*) do *negativo enquanto negativo*, e, portanto, na *positividade* ³⁰¹. Não se negam as oposições ou as limitações *absolutamente*, mas antes, apenas naquilo que elas têm de fixo, de limitado, de negativo. Por esse motivo,

“este seu interesse [de suspender as oposições fixas] não significa que ela se coloque em geral contra as oposições e limitações; pois a cisão necessária é *um* factor da vida, que se forma a si mesma opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível, na forma suprema da vida, através do reestabelecimento a partir da suprema separação. Mas a razão coloca-se contra a fixação absoluta da cisão por meio do entendimento, e isto tanto mais quanto os próprios termos opostos tiveram origem na razão.” (HEGEL, 2003, p. 38)

Todo sistema autenticamente filosófico, contrariamente ao dogmatismo, carrega em si a suspensão da fixação desses termos opostos, desses momentos, desses conceitos e representações finitas, as quais os dogmáticos querem elevar ao estatuto de incondicionado. Essa suspensão, porém, não se dá como aconteceria no ceticismo que, para Hegel, se encontra fora da filosofia: pela pura e simples negação constante e sem fim da suposta incondicionalidade daquilo que é finito, pela aplicação incessante e contínua dos tropos a tudo que apareça. A filosofia suspende essa fixação no determinado por apreender o incondicionado tal como ele é, quer dizer, tal como aquilo que todo conceito determinado não dá conta de encerrar dentro de si, posto que sua determinação se perde na unidade do incondicionado, na qual o conceito é levado à contradição consigo mesmo porque é *idêntico* ao seu oposto. É nisto que os sistemas filosóficos são céticos: em mostrar que todos os conceitos e enunciados finitos não se

³⁰¹ “O conhecimento finito é tal conhecimento de uma parte e de um singular; se o absoluto fosse *composto* de finito e infinito, então a abstração do finito seria sobretudo uma perda, mas na ideia o finito e o infinito são um só e, por isso, desapareceu a finitude como tal, na medida em que ela deveria ter em si e por si verdade e realidade; mas só foi negado o que é negação e, portanto, foi posta a verdadeira afirmação.” (Hegel, 2003, p.34).

sustentam, não encontram validade frente ao Absoluto, sendo todos igualmente desmanchados por não conseguirem se sustentar por si mesmos.

As disputas filosóficas, a diversidade de sistemas filosóficos, um dos alvos prediletos do ceticismo voltado contra a filosofia – incluindo o de Schulze – seriam, frente ao que é a filosofia, superficiais. Não dizem respeito aos princípios, os quais justamente são condição de possibilidade dessa discussão: “a visão superficial das controvérsias filosóficas permite apenas às diferenças entre sistemas aparecerem, mas já a regra antiga, *contra negantes principia non est disputandum* nos leva a reconhecer que há um acordo consciente sobre os princípios quando sistemas filosóficos disputam um com o outro”. (HEGEL, 2000, p.315). Essas disputas não seriam devido a um dogmatismo inerente à filosofia, no qual cada sistema se colocaria como o defensor de uma posição determinada à qual se opõe outra posição determinada, as quais, justamente enquanto *determinadas*, seriam dogmáticas. Antes, a diferença entre os sistemas, “deve ser localizada no maior ou menor nível de abstração com o qual a razão se expõe em princípios e sistemas.” (HEGEL, 2000, p.314). Essa diferença, de fato, é inessencial à filosofia, não sendo uma diferença da filosofia consigo mesma, como se implicasse a existência de filosofias verdadeiramente distintas, de mais de uma filosofia. Antes, ela é uma diferença que diz respeito apenas à diferente capacidade de autores distintos em elaborar a razão objetivamente em seus próprios sistemas, capacidade que acompanha a posse da ideia da filosofia (da razão, do Absoluto) sem, no entanto, pertencer à sua essência, sem ser constituinte dela. Essa capacidade é, em outras palavras, um lado da filosofia que não diz respeito ao que ela tem de Absoluto, ou, melhor dizendo, ao seu fundamento Absoluto, à Razão³⁰². Afinal, em verdade,

“a razão é apenas uma; e assim como não pode haver razões distintas, também uma muralha não pode ser erguida entre a razão e sua autocognição, pela qual sua autocognição se tornaria essencialmente diferente de sua aparição. Pois a razão considerada absolutamente, e a razão quando se torna objeto para si mesma em sua autocognição (e portanto [se torna] filosofia) é de novo apenas uma e a mesma coisa,

³⁰² “O fundamento de uma distinção na própria filosofia não pode estar em sua essência, que é estritamente uma, tanto quanto não pode ser baseado na desigualdade da capacidade de dar uma forma objetiva à ideia de filosofia. Na perspectiva filosófica, a ideia é ela mesma tudo que importa, enquanto que a capacidade de expô-la, que vem adicionalmente à sua posse, consiste apenas em outro lado da filosofia, que não é peculiar a ela.” (HEGEL e SCHELLING, 2000, p. 275)

Não há, portanto, motivo para “tomar a frustração da verdade especulativa como dada” (HEGEL, 2000, p.315): todos os sistemas filosóficos genuínos – os quais, efetivamente, atingem a cognição do incondicionado – são sistemas da razão, ou, melhor dizendo, sistemas cuja própria *sistematicidade* reside na razão, sistematizados pela razão para a cognição desta por ela mesma ou, em outras palavras, para a cognição do *incondicionado*, a qual não pode sustentar-se em nada de condicionado, mas deve, antes, suspender aquilo que é da ordem do condicionado para chegar à cognição do incondicionado. Contrariamente aos dogmáticos, que se baseiam em conceitos *determinados*, em coisas condicionadas, para atingir o incondicionado, os sistemas filosóficos sempre – sob sua face cética, início de todo sistema filosófico³⁰⁴ – expõem a insuficiência, a carência de sustentação dos dogmáticos. De fato, é por meio dessa exposição que chegam à apreensão do incondicionado como aquilo que não pode ser pensado pelas determinações rígidas dos conceitos do entendimento, mas sim como a *intuição intelectual* sem a qual os conceitos em suas determinações não seriam possíveis, e na qual a oposição entre eles se suprime e se mostra insuficiente para apreender o absoluto³⁰⁵. Os sistemas filosóficos, enquanto condição de possibilidade da determinação e da oposição dos conceitos que pertencem a eles, têm de ser pensados como a unidade destes conceitos, sua identidade absoluta, fora da qual eles não seriam possíveis e a qual não pode ser subsumida a nenhum deles³⁰⁶. A filosofia é,

³⁰³ Ou, ainda: “Mas se o absoluto, tal como a sua manifestação, a razão, é eternamente um e o mesmo, como de facto é, então, cada razão que se dirige e se conhece a si mesma produziu uma verdadeira filosofia e resolveu para si a tarefa que, tal como a sua solução, é a mesma em todas as épocas. Porque, na filosofia, a razão que conhece a si mesma tem a ver somente consigo, reside também nela mesma toda sua obra e a sua actividade, e, em relação à essência mais íntima da filosofia, não há antecessores nem seguidores.” (HEGEL, 2003, p. 35)

³⁰⁴ “Conseqüentemente, esse ceticismo [dos dez primeiros tropos céticos] não é, de modo algum, dirigido contra a filosofia, mas conta o ordinário senso comum, (...) que se apegava ao dado, ao fato ao finito (quer ele seja chamado de ‘aparência’ ou de ‘conceito’) se adere a ele como algo seguro e eterno (...) Desse ponto de vista, ele [o ceticismo] pode ser visto como o primeiro estágio da filosofia; pois o começo da filosofia deve ser a elevação acima da verdade dada pela consciência comum, e o pressentimento de uma verdade mais elevada”. (HEGEL, 2000, p.332).

³⁰⁵ “A síntese dos dois opostos postos pela reflexão exigiu, como trabalho da reflexão, a sua completação como antinomia que se suprime a si mesma, a sua subsistência na intuição. Porque o saber especulativo deve ser concebido como identidade da reflexão com e da intuição, neste caso, na medida em que somente é posta a parte que cabe à reflexão, (que, enquanto racional, é antinômica) – e que permanece, porém, em relação necessária com a intuição -, pode-se dizer da intuição que é postulada pela reflexão.” (HEGEL, 2003, p. 55).

³⁰⁶ “A filosofia como uma totalidade do saber produzida por reflexão torna-se um sistema, uma totalidade orgânica de conceitos, cuja lei suprema não é o entendimento, mas sim a razão; aquele tem de mostrar

simultaneamente, a refutação do dogmatismo – sendo, por isso, o ceticismo *genuíno* – e a cognição do incondicionado na *intuição transcendental*, na qual a razão conhece a si mesma em sua *indeterminação*, para além das limitações dos conceitos do entendimento, da reflexão que, ao opor condicionado e incondicionado, condiciona o próprio incondicionado³⁰⁷³⁰⁸.

Nesse sentido, é compreensível o recurso constante de Hegel a Espinosa. Com efeito, excetuando-se o *Esboço de meu sistema filosófico*, de Schelling, talvez não exista exemplo mais ilustrativo da visão de Hegel sobre o que é um autêntico sistema filosófico. Afinal, como observamos anteriormente, as proposições e definições de Espinosa acerca de Deus tornam-no condição de todo pensamento, de todo conceito de existência e essência, de causa e efeito, sem permitir, no entanto, que Deus seja pensado como podendo ser subsumido a unicamente um destes conceitos, e em oposição ao conceito oposto. Com efeito, é essa impossibilidade de pensar Deus apenas como causa ou como efeito, ou apenas como existência ou essência, que permite pensar os seus *modos* como apenas uma coisa ou outra. Deus é o sistema de Espinosa; é ele que dá a estrutura de suas proposições, o que se vê de maneira clara pela estrutura geométrica de sua *Ética*: é a dedução a partir da substância que engendra todo o sistema, que dá a sua *sistematicidade*. E – como podemos ver com clareza no apêndice da parte I da *Ética*³⁰⁹ - seu sistema é, simultaneamente, uma crítica ao conhecimento parcial por imagens, ao dogmatismo, incapaz de sustentar-se porque não começa pelo fundamento absoluto e indeterminado, não começa por aquilo que há de incondicional, causa de todas as coisas e *só* a partir do qual elas podem ser verdadeiramente conhecidas: Deus. Seu sistema envolve, necessariamente, a refutação cética dos dogmáticos, que buscam conhecer as coisas por meios parciais, por modos de percepção incompletos, em função dos quais o que aparece como bom para um não aparece como bom para outro, não sendo possível decidir quem está verdadeiramente certo sobre o que é bom, visto que isso é relativo ao modo como as coisas nos afetam. A refutação desta parcialidade, porém, só tem sua legitimidade assegurada precisamente por ser fundamentada por uma cognição incondicionada, unicamente a partir da qual pode-se reconhecer os conhecimentos

correctamente a oposição daquilo que põe, os seus limites, fundamento e condição, mas a razão une estes opostos, põe-nos simultaneamente e suprime-os a ambos.” (HEGEL, 2003, p.49).

³⁰⁷ “Na intuição transcendental é suprimida toda oposição, é aniquilada toda a diferença da construção do universo através e por meio da inteligência, e sua organização que aparece como independente e intuída e intuída como objetiva. O produzir das consciência desta identidade é a especulação, e porque a idealidade e a realidade são um só nela, ela é intuição.” (Idem ibid., p. 55).

³⁰⁸ Cf. MARTIN, 2004, p. 98

³⁰⁹ ESPINOSA, 2007, pp. 63-75

parciais enquanto tal: a cognição de Deus, ou, nos termos de Espinosa, a ideia verdadeira de Deus.

Igualmente, encontraríamos em Platão um sistema indissociável do ceticismo autêntico e, portanto, um legítimo sistema filosófico. Afinal,

“que documento e sistema mais perfeito e autossuficiente do ceticismo genuíno poderíamos encontrar do que o *Parmênides* na filosofia platônica? Ele abarca todo o domínio daquele saber por conceitos do entendimento, e o destrói. Esse ceticismo platônico não está preocupado com duvidar destas verdades do entendimento (...) mas sim intenciona a negação completa de toda verdade deste tipo de cognição. Este ceticismo não constitui algo de particular em um sistema, mas é ele mesmo o lado negativo da cognição do Absoluto, e pressupõe imediatamente a razão como seu lado positivo.” (HEGEL, 2000, p.323)

Nesta obra platônica, a investigação de hipóteses diversas e opostas acerca do um acabaria sempre resultando em que o um tenha de ser pensado tanto de todos os modos possíveis como de nenhum (como em si mesmo e não em si mesmo, ou nem em si mesmo nem não em si mesmo; como um e múltiplo e nem como um nem como múltiplo; como todo e parte e nem como todo, nem como parte etc.)³¹⁰. Não por outro motivo, Hegel veria nessa obra a demonstração e a denúncia de que as categorias do entendimento, em virtude de sua finitude, não dariam conta do Absoluto, o qual, precisamente por ser incondicionado, ilimitado, não é nenhum dos termos de uma oposição (enquanto estes são separados pelo entendimento) mas é, igualmente, ambos (enquanto estes são remetidos à sua identidade essencial na razão). Assim, o sistema platônico envolveria, necessariamente, um ceticismo em relação a todo conhecimento finito, a todo conhecimento por conceitos, que são absolutamente incapazes de atingir efetivamente a verdade, na medida em que se prendem ao condicionado. E o fato de a filosofia platônica não ter fim em seu ceticismo não é, para Hegel, sinal de que ela recaia em dogmatismo.

Assim, o ceticismo não é, para Hegel, algo que possa encontrar seu lugar em oposição à filosofia. Pelo contrário: **não há lugar em que o ceticismo esteja mais bem situado do que na filosofia**. Sendo a razão a condição de possibilidade da crítica cética ao dogmatismo, sem a qual ela é incapaz de possuir legitimidade, o ceticismo só é

³¹⁰ “Sendo assim, fique dito (...) que, segundo parece, quer *um* seja, quer não seja, tanto ele mesmo quanto as outras coisas, tanto em relação a si mesmos quanto em relação uns aos outros, todos totalmente tanto são quanto não são, e tanto parecem quanto não parecem ser.” (PLATÃO, 2008, p. 129)

inteiro quando não busca se apartar da razão, do incondicionado, unicamente a partir do qual se pode enxergar o condicionado enquanto condicionado e, desta maneira, expor os seus limites, que o impedem de sustentar a si mesmo. Igualmente, não se pode separar a apreensão do incondicionado pela filosofia da operação cética de denúncia do finito como finito. Muito pelo contrário, é apenas pela apreensão cética da finitude das verdades do entendimento e da consciência comum que a filosofia pode aceder para a apreensão do infinito.

A operação de negação do finito como finito (a operação cética genuína, o lado negativo da autocognição da razão) e a apreensão do infinito como infinito (a autocognição da razão efetuada pela filosofia, o lado positivo desta autocognição) se encontram inextricavelmente conectadas: apreender o incondicionado só é possível por meio da compreensão de como ele dissolve a fixidez das determinações do entendimento, de como, no absoluto enquanto absoluto, essas determinações não subsistem autônoma e separadamente, mas sim estão unidas indissociavelmente e em plena identidade uma com a outra. Negar o finito como finito, negar a fixidez de suas determinações é necessário para apreender que o Absoluto não se encerra no interior de nenhuma determinação, mas sim é aquilo que ultrapassa toda determinação porque é a identidade entre determinações opostas. Por isso, denunciar a finitude do modo de cognição que se dá pelos moldes do entendimento, fixando seu objeto em uma determinação, é requerido para que se possa apreender o incondicionado como aquilo que, por negar a fixação em uma determinação, é o que passa incessantemente de uma determinação àquela que lhe é oposta, sendo, por conseguinte, a identidade entre ambas. Mais do que isso, é apreender que o incondicionado é condição de possibilidade dessas determinações, que não podem existir fora e separadamente dele, já que cada determinação tomada isoladamente é pura e simplesmente finita, quer dizer, não subsiste por si mesma, na medida em que é dependente da determinação a que é oposta. As determinações do entendimento só subsistem na relação que estabelecem com o seu oposto; mas é a razão precisamente que é essa relação entre opostos, o que os une e é, portanto a identidade dessas determinações nessa união. Por isso, ceticismo e filosofia seriam absolutamente indissociáveis: ceticismo e filosofia são os dois lados da mesma moeda da Razão.

3. Para além do dogmatismo do ceticismo moderno e da finitude do entendimento: filosofia e ceticismo como os dois lados de um mesmo movimento de apreensão do Absoluto por meio da superação das dicotomias do entendimento

Frente a estas considerações sobre as diferentes figuras do ceticismo antigo, Hegel levanta a questão sobre o que resta de propriamente cético no ceticismo moderno de Schulze.

Ora, este ceticismo afirma a verdade incondicionada de nossas representações condicionadas, dos *atos da consciência*. Nisso, afasta-se do ceticismo antigo e opõe-se a ele justamente naquilo que caracterizava a sua nobreza, a sua *racionalidade*: o combate à verdade finita da consciência comum, do dogmatismo daqueles que afirmam incondicionalmente o condicionado, colocando, no fundamento da filosofia, sempre um produto da reflexão e, portanto, algo de meramente condicionado e finito.

O que resta do ceticismo antigo no moderno, então? Nada, a não ser aquilo que, para Hegel, já havia de subvertido no antigo: o seu ataque à razão e sua cognição de si mesma, ou, poderíamos dizer, a Razão em sua autodeterminação, entendida como a produção de si mesma e de seu conhecimento de si³¹¹. O ceticismo moderno só é cético naquilo que já não é genuinamente cético, naquilo que já é uma degeneração do próprio ceticismo: a perversão da razão em algo *condicionado*, a sua adequação forçada aos moldes do entendimento e da reflexão, pelos quais somos impossibilitados de apreendê-la em sua infinitude. O único resquício do ceticismo antigo no moderno é justamente a traição que este comete com a sua *skepsis*, ao ver algo (a razão, o incondicionado) não enquanto aquilo que ele é, mas sim enquanto outra coisa (aquilo que é condicionado). O ceticismo de Schulze, portanto, subverte tudo o que havia de legítimo no ceticismo antigo – sua crítica da finitude e das verdades da consciência ordinária, que é transformada em uma afirmação dessas verdades sob a forma dos “atos da consciência” – e mantém justamente aquilo em que o ceticismo antigo havia se desviado e se degenerado – a negação da cognição da razão por si mesma.

Quer pelo seu lado positivo, quer pelo seu lado negativo, evidencia-se o *dogmatismo* do ceticismo moderno, enquanto este não pode pensar senão pelos moldes do entendimento, o que o força a recair, sempre, em afirmações parciais – e, portanto,

³¹¹ “o que então resta do ceticismo nesta sua forma mais recente, a qual coloca a verdade e certeza na mais manifesta limitação tanto da intuição empírica quanto do conhecimento empírico? (...) Nada de fato, (...), exceto a negação da verdade da Razão, e a transformação do racional em reflexão, (ou da cognição do Absoluto em cognição finita) para este fim.” (HEGEL, 2000, p.339).

dogmáticas – quer sobre a positividade dos fatos da consciência, quer sobre a negatividade do saber da filosofia especulativa. Tão preso está em suas distinções entre causa e efeito, coisas e conceitos, ceticismo e dogmatismo, que o cético moderno é incapaz de conceber a possibilidade de se pensar de outra forma senão por essas oposições estritas a partir das quais se articula. Não consegue, conceber, portanto, como seria possível pensar de maneira que não se pudesse dissociar filosofia de ceticismo. Em sua distinção perene e fixa entre pensamento e coisa, causa e efeito, ceticismo e filosofia, este ceticismo se manteria para sempre aprisionado a um procedimento mecânico e repetitivo de submissão e subsunção de tudo ao conceito de causa ou ao de efeito e na separação absoluta do que cai sob um conceito e do que cai sob o outro, procedendo “em um tom esmagadoramente entorpecedor, como se estivéssemos caminhando por um campo de flores venenosas, a cujo odor estupeficante não se pode resistir, e onde não se é despertado por qualquer raio de luz, nem mesmo sob a forma de uma catástrofe iminente.” (HEGEL, 2000, p.354).

Podemos notar, no entanto, que a crítica de Hegel se estende para muito além do ceticismo moderno de Schulze; com efeito, trata-se aqui sobretudo de efetuar uma crítica a uma espécie de discurso filosófico, um modo de consciência, em sua maneira própria de apreender objetos. Trata-se em outras palavras, de criticar o discurso filosófico do entendimento, das *filosofias da reflexão* que, por operarem através da *oposição*, fixando seu objeto no interior de uma determinação, só podem concebê-lo como algo de condicionado. Assim, são incapazes de conceber adequadamente o fundamento da filosofia, dado que tal fundamento só pode ser pensado como algo que se situa para além das oposições, só assim se garantindo que seja a razão que determina a si mesma e ao seu objeto no conhecimento. Por isso, a fim de que a autodeterminação racional possa ser compreendida adequadamente enquanto fundamento absoluto da filosofia, é preciso compreendê-la como *indeterminada*, quer dizer, como não sendo oposta a nada, como não sendo *determinada* por sua oposição a alguma coisa, mas sim determinando a si própria – da mesma maneira que, para Espinosa, dizer que Deus é indeterminado era equivalente a dizer que ele *determina a si próprio*. A autodeterminação racional deve, portanto, ser pensada como o *absoluto*, como aquilo que contém tudo em seu interior e ao qual nada é oposto.

Por isso, ao permanecerem no interior de determinações fixadas pelo entendimento, filósofos como Kant e Fichte não teriam sido capazes de atingir a apreensão efetiva do fundamento racional e incondicionado de toda experiência, a

autodeterminação racional que deve estar na base da filosofia. Quer pela oposição estrita entre fenômeno e coisa em si, quer pela oposição estrita do Eu absoluto à objetividade, esses filósofos teriam pensado o fundamento da filosofia como algo condicionado, marcado pela oposição.

Assim, vemos o importante percurso que é percorrido aqui na concepção da autodeterminação racional e das exigências que devem ser satisfeitas para que ela seja possível. Kant havia reconhecido a necessidade de que a razão determine a si mesma e ao seu objeto, dando as leis de como este é conhecido; Fichte teria indicado que, para essa exigência ser satisfeita, seria necessário que a razão como não tenha nada externo a si própria, de tal modo que ela determine a tudo e nenhum objeto possa existir como algo independente dela e externo a ela. Segundo Hegel e Schelling, entretanto, para que essa exigência fichteana possa ser satisfeita, é preciso que a razão *não seja oposta a nada*, pois a oposição já implica uma relação de exterioridade entre os termos da oposição. Daí porque a concepção de Fichte da autodeterminação racional como o pôr a si mesmo do Eu absoluto seria insuficiente: o Eu absoluto, enquanto pura subjetividade, se encontrava em uma oposição insuperável com a pura objetividade, que, por isso, permanecia, em última instância externa a ele. Para que a filosofia possa conceber adequadamente o seu fundamento e pensar de uma forma adequada e sustentável a autodeterminação racional, por conseguinte, é necessário colocá-la para além do pensamento que opera por oposições, que só pode conceber o que algo é a partir da oposição deste algo a uma outra coisa que seja externa a ele. Motivo pelo qual as filosofias de Kant e Fichte, presas à reflexão dicotômica do entendimento, não seriam capazes de superar o genuíno ceticismo, o ceticismo antigo. Afinal, era precisamente esse ceticismo que denunciava a incapacidade do modo de filosofar que opera por oposições de apreender e estabelecer o fundamento da filosofia, fornecendo uma concepção adequada e verdadeiramente consequente de autodeterminação racional, na qual não reste nada que se oponha à razão em sua autodeterminação e a determine como algo externo a ela.

É com isso em mente que o recurso de Hegel ao ceticismo antigo pode adquirir sentido: se, ao buscarem responder às objeções céticas e obter um fundamento legítimo para a filosofia, Kant e Fichte teriam falhado, isso se deveria ao fato de não compreenderem as limitações do entendimento e ainda acreditarem em sua legitimidade – o que não teria ocorrido, se tivessem apreendido o verdadeiro alcance das críticas céticas. Por tomarem o ceticismo moderno de autores como Hume e Schulze como o

ceticismo autêntico, esses filósofos buscaram responder às objeções céticas afirmando que elas se limitavam aos desvios no uso do entendimento. Afinal, para esse ceticismo moderno, não está em questão o próprio entendimento, como se se tratasse de rejeitá-lo e recorrer a outra forma de apreensão de objetos por meio da qual pudéssemos apreender o incondicionado. Muito pelo contrário, assume-se a necessidade de proceder segundo o entendimento, recusando-se apenas a possibilidade de que ele forneça a apreensão de um fundamento incondicional de todas as coisas. Hume, ao criticar a lei da causalidade, não propõe que busquemos apreender a nossa experiência de outro modo; apenas afirma que por meio dela não se descobre nenhuma ligação real e necessária entre as coisas. Igualmente, Schulze não quer propor uma filosofia que ultrapasse os limites dos fatos da consciência, das representações que se dão no interior da consciência e são meramente condicionadas; antes, apenas afirma que por meio dessa filosofia não é possível conhecer o fundamento incondicional de todas as coisas. Por isso, ao responderem a estes céticos, Kant e Fichte não pensam ser necessário por em questão a legitimidade do entendimento: a necessidade ou a possibilidade de outra forma de apreensão e determinação de objetos em nenhum momento é levada a sério, porque a necessidade de operar segundo o entendimento não é colocada em questão nem pelos céticos aos quais esses filósofos respondem (e os quais julgam dignos de resposta)³¹². Por isso, para responder à objeção cética de que nenhum fundamento incondicional poderia ser atingido, de que a autodeterminação racional não seria sustentável, parecia bastar mostrar como essas objeções se referem apenas a um uso equivocado do entendimento, o qual, caso fosse corrigido, não mais impossibilitaria a apreensão do fundamento certo e seguro da filosofia por meio do entendimento.

O ceticismo antigo, muito pelo contrário, seria, para Hegel, justamente aquele que deve ser levado a sério, na medida em que não apenas critica um ou outro uso do discurso do entendimento ou uma ou outra de suas pretensões, mas sim o discurso do entendimento ele mesmo, colocando em xeque a legitimidade de qualquer uso que se possa fazer dele para apreender o fundamento da filosofia. Ainda que, ao menos nas figuras do ceticismo antigo que se separam da filosofia, não se abandone este discurso do entendimento, sua insuficiência inerente e sua inadequação enquanto discurso filosófico seria exposta pela denúncia cética de que esse discurso é incapaz de qualquer cognição efetiva do absoluto. Se o cético moderno acredita ainda poder atribuir alguma

³¹² Cf. FICHTE, 1988a, nota 34.

legitimidade ao discurso do entendimento, mesmo que esse seja incapaz de apreender um fundamento absoluto, o cético antigo (de acordo com Hegel) insiste que essa impossibilidade de apreensão de um fundamento absoluto impossibilita que o entendimento, por si só, possua qualquer legitimidade em seu modo de operar – o que impossibilitaria oferecer uma resposta satisfatória ao ceticismo no interior de uma filosofia norteadada pelo entendimento³¹³.

Assim, o recurso de Hegel ao ceticismo antigo e sua contraposição deste ao ceticismo moderno tem o sentido de indicar a necessidade de abandonar as formas de pensar do entendimento, caso se deseje apreender aquilo que é da ordem do incondicionado e ser verdadeiramente bem sucedido em conceber adequadamente a autodeterminação racional. Ressaltar a importância do ceticismo antigo naquilo que ele possui de genuíno - ou seja, naquilo em que ele é indissociável da filosofia – seria, para Hegel, expor a necessidade de superar as dicotomias do entendimento, a fim de que a autodeterminação racional possa ser adequadamente compreendida como o *Absoluto* que determina a tudo, sem ser determinado por nada. Isso só seria possível, porém, pela exposição exaustiva da impossibilidade da filosofia de apreender qualquer verdade efetiva sobre seu objeto, se buscar apreendê-lo por meio da fixação de determinações, por meio das quais só se pode obter resultados relativos e, por isso mesmo, em última instância, falsos. Ora, mas é precisamente o ceticismo que expõe a relatividade de tudo que é determinado, que expõe como toda determinação carrega o fardo de ser condicionada pela determinação a que se opõe. É precisamente por isso que, para Hegel, é fundamental apontar não apenas como as objeções céticas só podem ser legítimas quando voltadas às verdades finitas do entendimento e da consciência comum, como também mostrar que esse ceticismo genuíno é indissociável da filosofia genuína, na medida em que, para se pensar e realizar apropriadamente a tarefa filosófica, seria necessária a operação cética de denúncia da finitude de tudo aquilo que é determinado unilateralmente. A autodeterminação racional só poderá ser adequadamente pensada quando, através da passagem pelo ceticismo autêntico, se reconhecer a impossibilidade de pensa-la segundo as determinações da reflexão. Para que se forneça, por meio da autodeterminação racional, um fundamento absolutamente seguro para a filosofia, é necessário concebê-la como o Absoluto *indeterminado*, ao qual nada é oposto e do qual nada fica fora.

³¹³ A esse respeito, cf. também CSIKÓS, 2008, p. 272.

Vemos, desse modo, de que maneira Hegel emprega a sua estratégia de incorporação do ceticismo à sua filosofia, a fim de superá-lo. Do mesmo modo que Kant e Fichte, Hegel trata o ceticismo como uma espécie de primeiro passo fundamental de toda filosofia, necessário para que ela possa superar o dogmatismo e atingir efetivamente o estatuto de um saber. Contudo, em Hegel, o ceticismo ganha um lugar de ainda maior proeminência no interior da filosofia, porque não é visto apenas como um momento ou um passo pelo qual a filosofia tem que passar para alcançar um fundamento certo e seguro, mas sim como o *lado negativo da apreensão deste fundamento – o lado negativo (ou livre) que envolve a superação da reflexão, unicamente pela qual se pode chegar à apreensão e à verdadeira compreensão do fundamento absoluto da filosofia e de sua autodeterminação*. Onde antes o ceticismo estava mais próximo de ser apenas um momento interno necessário à filosofia (embora seja preciso admitir que, também do ponto de vista de sua estrutura, a filosofia de Kant e Fichte é influenciada pelo ceticismo³¹⁴), aqui, ele é indissociável do que *define* a filosofia enquanto modo de apreensão e compreensão do absoluto, absoluto unicamente pelo qual se poderia conceber e sustentar a autodeterminação racional, fundamental ao projeto da filosofia moderna. Daí a concepção de Hegel da filosofia genuína como uma filosofia que não é “nem dogmatismo nem ceticismo e é, portanto, ambos ao mesmo tempo” (HEGEL, 2000, p.323), e daí a sua proposta de que apenas assim seria possível verdadeiramente compreender ao ceticismo, dado que apenas assim se apreenderia o seu caráter *especulativo*.

Entretanto, a indissociabilidade de ceticismo e filosofia não será pensada sempre por Hegel exatamente do mesmo modo, em decorrência das próprias mudanças em sua filosofia e em sua compreensão do que seja a tarefa filosófica e o modo de apreender filosófico – o que parece-nos salientar a solidariedade que existe em Hegel entre pensar a tarefa filosófica e pensar a relação entre ceticismo e filosofia. É essa solidariedade que pretendemos expor a seguir, por meio da análise minuciosa e comentário de alguns momentos da *Fenomenologia do Espírito*. Nesta análise, consideraremos a relação que Hegel delineia entre ceticismo e filosofia, as mudanças e continuidades na sua concepção sobre essa relação e como aquilo que se transforma e aquilo que se mantém nessa concepção estariam intimamente ligados à nova configuração do próprio projeto filosófico hegeliano. Nessa consideração, será

³¹⁴ Cf. por exemplo, sobre o método cético em Kant, VIEWEG, 2007, p.

importante salientar que, por mais que a relação entre ceticismo e filosofia na *Fenomenologia* não permaneça exatamente a mesma que analisamos agora, há algo do ceticismo em sua relação com a filosofia que permanece necessário para que a filosofia possa ter a apreensão efetiva de seu objeto ou, colocado de outra forma, para que uma verdadeira apreensão do Absoluto em sua autodeterminação seja possível. Motivo pelo qual pensar a autodeterminação racional de uma maneira sustentável será, ainda, indissociável de se pensar a relação entre ceticismo e filosofia.

CAPÍTULO 6

De volta à reflexão

Saber, dialética e ceticismo na Fenomenologia do Espírito

Quem nasce com coração?

Coração tem que ser feito.

Já tenho uma porção

Me infernando o peito.

- Paulo Leminski

Introdução: a reflexão para além do ceticismo

Como vimos nos capítulos anteriores, para o Hegel da juventude, a cognição filosófica do Absoluto só poderia se dar por meio da intuição intelectual (ou *transcendental*) do incondicionado em sua indeterminação característica. Para o Hegel de maturidade, no entanto, o fundamento incondicional de todas as coisas, com o qual a filosofia se ocupa, só pode ser conhecido e *realizado* plenamente por meio do caminho de suas próprias determinações e mediações internas³¹⁵. O fundamento não pode jamais ser plenamente conhecido e realizado se permanece em sua indeterminação abstrata, em sua pura imediatez, ou, em outras palavras, se permanece *apenas fundamento*, enquanto mero começo da ciência; antes, é preciso seguir o percurso de suas determinações internas pelas quais a imediatez e indeterminação do fundamento não são apenas *asseveradas*, mas também *deduzidas* e *efetivadas*. Em outras palavras: a necessidade de se provar e deduzir o fundamento em sua incondicionalidade, mais do que simplesmente asseverá-la para além de toda a prova e dedução possíveis, leva o Hegel da maturidade a conceber a determinação não mais como aquilo que deve ser meramente dissolvido, a fim de que se possa apreender o fundamento, mas sim como condição de possibilidade para que ele possa se realizar em sua verdade³¹⁶.

É importante notar aqui como essa mudança no pensamento de Hegel estaria intimamente vinculada com o seu enfrentamento do ceticismo e a compreensão que desenvolve sobre o que seria necessário para responder a este e incorporá-lo efetivamente à filosofia. De fato, como aponta Vieweg, seria a percepção da impropriedade da resposta de Schelling ao ceticismo (em seu confronto com as objeções que Schulze colocaria posteriormente ao “evangelho do absoluto”) que o levaria a reconhecer a necessidade de uma ruptura com este e, conseqüentemente, com alguns de seus posicionamentos de juventude³¹⁷. Com efeito, seria essa necessidade de responder adequadamente ao ceticismo, acreditamos, que levaria Hegel a apontar que, mais do que *asseverar* o Absoluto enquanto fundamento incondicional da filosofia e de tudo que é condicionado, seria necessário, ainda, *provar* que ele o seja, a fim de que ele não seja tratado como um mero postulado injustificável o qual se mostraria vulnerável às objeções céticas e se colocaria ainda como uma asseveração unilateral e injustificável.

³¹⁵ Cf. HEGEL, 2007, §10 e §16.

³¹⁶ Cf. *idem* *ibid.*, §18.

³¹⁷ VIEWEG, 2007, II.2.

Dáí porque agora, o Absoluto, muito antes de ter que ser postulado enquanto tal, independentemente de suas manifestações ou de suas determinações, ou seja, independentemente daquilo de que ele é Absoluto, tem que ser provado e realizado como tal percorrendo-se o percurso destas determinações. Só assim o Absoluto, mais do que ser postulado como o fundamento de suas determinações e manifestações condicionadas ou finitas, pode ser provado enquanto fundamento delas. Não por outro motivo, para o Hegel de maturidade, o Absoluto apenas se realiza como Absoluto na medida em que se prova Absoluto, quer dizer, na medida em que percorre o percurso interno das suas determinações e demonstra-se o fundamento necessário de seu desenvolvimento.

Entretanto, conceber a determinação ou, melhor dizendo, o percurso das determinações internas do fundamento como condição de possibilidade de sua realização, significa não mais poder conceber a reflexão, enquanto modo de operar que determina ao seu objeto, como aquilo que deve ser meramente *aniquilado*, a fim de que se possa ter a cognição do fundamento. Muito antes de se *subtrair* à reflexão, o fundamento agora terá que mergulhar completamente nela, na medida em que só por meio da operação e produção de determinações próprias à reflexão que ele poderá se realizar em sua verdade, que ele poderá ser não apenas *asseverado* em sua incondicionalidade, mas sim igualmente *provado*³¹⁸. Não por outro motivo Hegel afirma, em contraposição à sua posição de juventude, que “a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência” (HEGEL, 2007, §6).

Mas se Hegel, em sua juventude, concebia a reflexão como a esfera na qual as objeções céticas são insuperáveis, de que maneira será possível tornar o fundamento aquilo que se realiza por meio da reflexão, sem, entretanto, submetê-lo às limitações postas e expostas pelos tropos céticos a que Hegel respondia então?

Para que se possa responder a essa pergunta, é preciso lembrar o que Hegel associava à reflexão, na sua juventude: ela era, com efeito, tomada isoladamente e se não aniquilava a si mesma em sua relação com o absoluto, o modo próprio de operar do *entendimento*. Isso porque ela operava determinações, constituindo seus objetos por meio de *negações* que os colocavam em uma relação de oposição um com o outro e os tornavam relativos a essa oposição. Nessa medida, sua operação de determinação dos objetos era uma organização destes a partir de um regime de exterioridade; ao

³¹⁸ Cf. *idem* *ibid.*, §5 e HEGEL, 2005, §1

determinar os objetos como opostos uns aos outros, o entendimento os colocava, por meio de sua reflexão, como externos uns aos outros, e colocava a si mesmo, em sua reflexão sobre os objetos, como externo àquilo que os objetos são em si (daí a impossibilidade do entendimento de apreender o fundamento incondicional em sua incondicionalidade). Nesse sentido, a reflexão que Hegel considerava incapaz de apreender ou realizar o Absoluto, aquela que se prestava à crítica por meio da aplicação dos tropos céticos, é aquela que concebe os seus objetos em uma relação de exterioridade uns com os outros e que concebe a si mesma em uma relação de exterioridade com o seu objeto. Trata-se de uma reflexão que só sabe operar a determinação dos objetos por meio da *negação simples*, uma determinação que só se constitui por meio da simples negação e exclusão de tudo aquilo que a contradiz.

Assim, para o Hegel da juventude, a reflexão, na medida em que não era aniquilada em suas determinações e oposições, se confundia com a reflexão operada pelo entendimento, de tal maneira que a reflexão só poderia ser colocada a serviço da razão ao voltar-se contra si própria e levar à sua própria dissolução³¹⁹. O Hegel da maturidade, entretanto, conceberá essa *reflexão externa* apenas como um *momento* interno à reflexão, o qual é superado, *sem que com isso as determinações produzidas pela reflexão sejam simplesmente aniquiladas*. Os modos de determinação da reflexão não se limitarão aos modos de determinação da reflexão externa, o que significa que as *negações* operadas pela reflexão na organização de seus objetos não serão mais *apenas* a negação operada pela reflexão externa em sua relação com o seu objeto e não serão, portanto, negações que se limitam à exclusão mútua dos termos que se encontram nessa relação de negação³²⁰.

Disso, contudo, seguir-se-á que ao ceticismo será atribuído um lugar distinto ao que era atribuído por Hegel em sua juventude. Se agora, a mera dissolução das determinações produzidas pela reflexão não leva a apreender o fundamento incondicionado da filosofia enquanto tal, posto que esse fundamento não deve ser apreendido meramente em sua indeterminidade e para além da reflexão, então, o ceticismo, compreendido enquanto precisamente aquele modo de operar que dissolve todas determinações da reflexão, não poderá mais ser, sem mais, o lado negativo da Razão. Antes, compreendido dessa forma, o ceticismo será apenas mais uma das figuras

³¹⁹ Cf. WERLE, 2012, pp.120-121.

³²⁰ Cf. HEGEL, 2002, p.405

do saber imperfeito expostas na *Fenomenologia do Espírito*, figura pertencente à consciência de si e situada entre o estoicismo e a consciência infeliz.

Por outro lado, Hegel ainda conceberá o ceticismo de tal modo que, se ele for apreendido em sua verdade e levado às suas últimas consequências, então, ele será o próprio caminho pelo qual a consciência pode ascender à ciência, e será mesmo o *método* e o procedimento lógico indissociável e inseparável da ciência, sendo o movimento interno de sua constituição. Por isso, embora seja difícil determinar adequadamente o lugar do ceticismo dentro da filosofia de Hegel, tal como ela se configurou a partir da *Fenomenologia do Espírito*, não parece exagerado dizer que ele continua a possuir um papel central no pensamento do filósofo. Às vezes elogiado pelo filósofo, às vezes criticado pela sua “imperfeição”, é, em todo o caso, incontestável que ele possui um papel de suma importância na fenomenologia hegeliana.

O dito acima pode ser atestado pelo fato de que o ceticismo será tratado em diversas obras da filosofia madura de Hegel, desde a própria *Fenomenologia do Espírito* até outras obras posteriores como as *Lições sobre a história da filosofia* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, sendo relevante, implícita ou explicitamente, para a maior parte de suas discussões filosóficas sobre os mais diversos temas tratados por Hegel, incluindo mesmo a sua filosofia do direito e a estética. Não pretendemos aqui, contudo, explorar o papel que o ceticismo desempenha em todas essas diversas obras e discussões da filosofia hegeliana; para uma discussão mais diversificada e aprofundada nesse sentido, recomendamos a excelente obra de Vieweg³²¹, a qual oferece um panorama mais abrangente e compreensivo nesse sentido.

Nessa seção de nossa dissertação, a fim de examinar com mais clareza o lugar do ceticismo na fundamentação da filosofia de maturidade de Hegel, focaremos no papel que o ceticismo desempenharia principalmente na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica*. Com esse objetivo em mente, neste capítulo, discutiremos, inicialmente, por meio do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, algumas das mudanças centrais da concepção de filosofia e de seu fundamento pela qual o pensamento de Hegel teria passado e que o levaria a se afastar de algumas de suas posições de juventude, bem como da filosofia da identidade de Schelling. Em seguida, veremos como essa mudança estaria ligada à mudança na compreensão do lugar que Hegel atribui ao ceticismo em sua maturidade. Para tanto, faremos o comentário, por um

³²¹ VIEWEG, 2007.

lado, da introdução da *Fenomenologia do Espírito*, e, por outro, da seção da consciência de si da mesma obra dedicada ao ceticismo. Por fim, faremos, no próximo capítulo, uma análise do papel que os diferentes tipos de negação desempenhariam, na filosofia de maturidade de Hegel como um todo, mas principalmente na *Ciência da Lógica*, na resposta às objeções céticas (sob a forma dos tropos de Agripa) e na incorporação efetiva do ceticismo à filosofia.

1. A volta à reflexão: o conceito e a ciência no Hegel de maturidade

Vimos, nos dois capítulos anteriores, como o Hegel de juventude, apoiando-se em uma concepção de filosofia muito próxima à filosofia da identidade, de Schelling, julgava encontrar ainda, mesmo na filosofia de Fichte, uma filosofia incapaz de apreender verdadeiramente o seu fundamento absoluto, transformando-o, ainda, em algo de finito. Vimos também como, para Hegel, a incapacidade das “filosofias da reflexão” de conceberem adequadamente o verdadeiro fundamento absoluto da filosofia se deveria a operarem unicamente no interior do entendimento e segundo seus conceitos, pelos quais apenas algo de limitado e condicionado poderia ser concebido. Por isso, essas filosofias, que operavam apenas pela atividade reflexiva do entendimento, concebendo o fundamento da filosofia, por meio da reflexão, como algo marcado pela oposição, acabavam por tornar esse próprio fundamento, assim concebido, em algo de condicionado e finito. Motivo pelo qual a filosofia, se deveria verdadeiramente apreender o seu fundamento absoluto, deveria também adquirir outro ponto de vista que não o ponto de vista da reflexão, do mero entendimento, a partir do qual a reflexão e sua relação com o absoluto pudesse ser adequadamente posta, sem que, com isso, o próprio absoluto fosse vertido para algo de finito.

Esse ponto de vista, como vimos, seria o ponto de vista da Razão, da identidade absoluta na qual não há distinção entre sujeito e objeto, eu e não-eu. Nessa identidade absoluta, *enquanto absoluta*, não haveria nem caberia nenhuma oposição, já que tudo que é, é ela, e nada poderia ser oposto a ela. Sujeito e objeto só poderiam ser opostos um ao outro em um sentido relativo, e não em um sentido absoluto; pois, no sentido absoluto, naquilo que eles são *em si*, ambos seriam essa mesma identidade originária. Identidade originária da qual sujeito e objeto, enquanto distintos um do outro, seriam apenas *aparências* ou manifestações distintas que, precisamente enquanto

manifestações distintas de uma *mesma coisa*, seriam, em essência, a *mesma coisa* e, portanto, *essencialmente*, não seriam opostos um ao outro. Na origem, portanto, e como único fundamento absoluto de todas as coisas, só poderia haver essa identidade originária, entendida como aquele absoluto que põe pura e simplesmente a si mesmo em sua existência e, sendo condição de todo o pôr, é condição de todas as outras coisas. Essas coisas, portanto, são meramente condicionadas em relação a esse absoluto e são, enquanto produto dele, apenas manifestações distintas da mesma identidade, que só podem se opor umas às outras, por conseguinte, enquanto manifestações, e não naquilo que são em si.

Ora, sendo esse o ponto de vista do Absoluto, da Razão, da identidade originária em que não há oposição, a filosofia, para poder se elevar a esse ponto de vista, deve, necessariamente, submeter as oposições produzidas pela reflexão a essa unidade original da Razão, na qual elas se desfazem enquanto oposições *absolutas*. Por isso, a filosofia, que sem dúvida deve se valer da reflexão como instrumento, deve, contudo, fazê-lo a fim de que a reflexão *suprime a si mesma*, de tal modo que, por relacionar-se com o absoluto, reconheça suas oposições como só podendo existir no interior daquela identidade absoluta à qual nada é oposto, e fora da qual a reflexão, isolada, só teria como verdade a sua própria aniquilação. A reflexão, portanto, na medida em que é a faculdade do finito, só pode alçar-se ao ponto de vista da razão se suas oposições, se as *determinações* que produz por meio delas, são suprimidas na identidade absoluta que, estando para além de toda oposição, só pode ser apreendida em sua indeterminação originária, em sua indiferença diante dos opostos e em sua identidade que em nada é condicionada por essa oposição.

Contudo, as primeiras páginas do prefácio da *Fenomenologia do Espírito* logo deixam entrever que a concepção hegeliana do fundamento da filosofia, bem como de seu modo de apreensão adequado, teria passado por significantes alterações. Se, para o Hegel de juventude, bem como para o Schelling da filosofia de identidade, o absoluto já seria absoluto nessa identidade originária, nessa indeterminação e independentemente de suas diferentes exteriorizações ou manifestações, para o Hegel de maturidade, será apenas por meio de sua exteriorização que o absoluto poderá se realizar enquanto absoluto. O absoluto, enquanto essa identidade originária completamente indeterminada, a qual permanece o que é e é o que é independentemente de suas manifestações, é visto por Hegel, agora, apenas como mais uma concepção do absoluto na qual ele permanece algo de condicionado, finito. Isso porque, nessa concepção, o

saber da identidade do absoluto, e, portanto, o próprio absoluto, ainda seria colocado em uma relação de oposição com o conhecimento diferenciador, com a diferença que se manifesta nas diferentes manifestações do absoluto. A identidade absoluta, $A=A$, é pensada como uma identidade que permanece a mesma em todas as suas manifestações e não é em nada alterada, enquanto identidade absoluta, por sua relação com elas e por manifestar-se nelas.

Disso, contudo, segue-se que a essa identidade, enquanto essa pura indeterminação, estaria oposta toda a determinação *enquanto* determinação. As manifestações dessa identidade, enquanto manifestações de uma mesma essência, só são iguais a essa essência no sentido de que ela é *sua* essência, mas não no sentido de que, consideradas em sua determinação como manifestações, elas sejam iguais ao Absoluto. A sua igualdade com a essência e sua não oposição a ela só se dá enquanto a manifestação é considerada não como manifestação, mas sim em sua essência, que nada mais é do que aquela mesma identidade. Oras, mas, sendo assim, essas manifestações só podem ser tomadas como algo acessório a essa identidade originária, como algo que, embora dependa dela, é, ainda, em algum sentido, oposto a ela, como algo que não constitui a essa identidade absoluta *enquanto tal*. A essa identidade absoluta enquanto essência, portanto, são opostas aquelas manifestações, enquanto manifestações, como *inessenciais*, como algo que não pertence à identidade absoluta *enquanto absoluta* e que é externo à absolutidade dessa identidade³²². À indeterminação da identidade absoluta é oposta a determinação de toda manifestação, e o absoluto é concebido como o indeterminado que se opõe a toda determinação. Disso, contudo, seguir-se-á – como Hegel mesmo dirá em sua *Ciência da Lógica*³²³ que esse indeterminado, muito antes de estar além de toda oposição, se coloca em oposição com toda a determinidade, e, portanto, é condicionado por ela, na medida em que esta determinidade é colocada fora daquilo que ele é (enquanto absoluto), e, portanto, é *excluída* dele. Mas, se algo é colocado fora desse absoluto concebido como indeterminado, então, pela própria definição de absoluto como aquilo fora do qual nada existe, essa indeterminação não pode ser o absoluto plenamente realizado³²⁴. De onde se segue que, para que o Absoluto se realize enquanto tal, ele não pode permanecer pura e simplesmente como a pura indeterminação, e a determinação não pode ser concebida como algo meramente externo

³²² HEGEL, 2007, p.34.

³²³ Idem *ibid.*, p.99.

³²⁴ Idem *ibid.*, p.36.

ao absoluto *enquanto* absoluto. Antes, é preciso que o absoluto se realize *enquanto* absoluto *por meio dessas mesmas determinações* e, portanto, que seja *por meio das suas exteriorizações*, e não independentemente delas, para que aquela identidade originária se realize. Em síntese, poderíamos dizer: para que o absoluto seja concebido adequadamente, quer dizer, para que nada seja concebido como absolutamente oposto a ele, então, ele não deve, *enquanto absoluto*, ser oposto nem mesmo à *própria oposição* – devendo, pelo contrário, *enquanto absoluto*, realizar-se por meio dela e por meio da *interiorização em si mesmo, da oposição*.

Isso nos permite compreender porque, agora, Hegel terá de retomar a reflexão, antes relegada ao puro entendimento, a fim de que sua nova concepção de absoluto possa ser realizada. Afinal, se é apenas pela exteriorização que o absoluto realiza a si mesmo e, portanto, *retorna a si mesmo a partir dessa exteriorização*, então, será pela atividade reflexiva, que nada mais faz do que pôr um *oposto* de algo, que o absoluto poderá se realizar. Isso porque será pela atividade reflexiva que o absoluto *ele mesmo* porá o seu oposto fora de si e, portanto, *se exteriorizará*, e apenas pelo longo movimento das exteriorizações do absoluto por meio dessa atividade reflexiva que ele poderá por fim vir a se realizar plenamente por meio de suas exteriorizações e do retorno delas a si próprio, consolidando o seu saber poderá como *ciência*. Assim, aquela indeterminação originária que seria o fundamento de toda a filosofia, tem de ser concebida, agora, sem dúvida ainda como fundamento, mas, contudo, como *mero* fundamento ou *começo* da filosofia, no qual o absoluto, ainda não está plenamente realizado. Pelo contrário, o absoluto só se realizará em seu desenvolvimento completo e, portanto, o absoluto que é conhecido pela filosofia não poderá ser conhecido imediatamente em seu fundamento, mas sim unicamente com base no desenvolvimento total a partir desse fundamento no sistema da ciência, em todas as suas determinações³²⁵.

Disso se pode depreender o sentido do projeto da *Fenomenologia do Espírito*. Pois, se, do mesmo modo que o absoluto não se encontra realizado enquanto absoluto já em seu começo, também a ciência não se realiza enquanto ciência apenas em seu início e, nesse sentido, em seu fundamento. Pelo contrário, ela só se realiza no percurso inteiro do desenvolvimento dos diversos saberes a partir dos quais aquele saber da ciência se realiza como um todo. Por isso, na *Fenomenologia*, tratar-se-á de desenvolver um

³²⁵ Idem *ibid.*, p.42.

projeto de ciência radicalmente diferente dos vistos até agora por nós neste trabalho. Enquanto nos demais projetos de filosofia, que, como sabemos, eram projetos de uma filosofia científica, tratava-se de oferecer imediatamente uma ciência verdadeira, o saber verdadeiro já bem acabado, sem se dar relevância ao processo de desenvolvimento que teve de ser percorrido para chegar a esse resultado, na *Fenomenologia*, pelo contrário, o saber absoluto não poderá ser nem exposto, nem concebido enquanto tal independentemente do processo de sua constituição, como mero resultado. Com efeito, o dogmatismo seria precisamente o modo de pensar segundo o qual o verdadeiro é um resultado fixo, uma proposição que pode ser fixada absolutamente como verdadeira e que é imediatamente conhecida³²⁶. Não por outro motivo, tal como observa Forster, Hegel compreende que o projeto da *Fenomenologia* seja fundamental para sua estratégia de responder ao ceticismo; pois se trata aqui de oferecer uma prova para *nonbelievers*³²⁷, quer dizer, uma prova do Absoluto que tenha que ser aceita mesmo por aqueles que não o aceitam imediatamente como pressuposto, e que possa ser compreensível a eles *a partir de sua própria perspectiva*, quer dizer, a partir da perspectiva do saber imperfeito, e siga-se como consequência necessária daquilo que é pressuposto por essa mesma perspectiva. O que significa que, para o saber absoluto, será necessária a exposição não apenas de si próprio como resultado, mas também dos diversos saberes imperfeitos que, por meio de seu desenvolvimento um a partir do outro segundo a atividade reflexiva da consciência, resultaram na ciência efetiva como saber absoluto³²⁸ - o que não apenas seria a única maneira de possível de superar efetivamente o ceticismo, como a *consumação* mesma deste³²⁹. Por isso, o saber absoluto só é saber absoluto enquanto saber de si mesmo e, portanto, dos momentos que o constituem, do processo de passagem entre saberes imperfeitos que por fim culmina nele como resultado – daí que seu desenvolvimento tenha de ser exposto³³⁰. E é a essa exposição precisamente que a *Fenomenologia do Espírito* se prestaria.

Vemos, desse modo, uma das principais mudanças pelas quais a concepção de filosofia e de ciência hegelianas passam, em relação à sua juventude. Vimos que,

³²⁶ Idem *ibid.*, p.49.

³²⁷ FORSTER, 1989, III.9.

³²⁸ Cf. PINKARD, 1994, I.

³²⁹ Idem *ibid.*, p.16.

³³⁰ HEGEL, 2007, p.74.

segundo essa nova concepção, a reflexão, antes de ser um momento inessencial para a realização do absoluto enquanto absoluto, é indispensável e é o movimento dialético próprio pelo qual ele se realiza. No entanto, vimos anteriormente, igualmente, que, para o Hegel da juventude, a filosofia se colocava acima das objeções céticas na medida em que se colocava *para além da reflexão*. Se agora há um retorno à reflexão – embora, certamente, essa reflexão não possa ser compreendida como a mera reflexão do entendimento – como seria possível para Hegel ainda manter seu sistema para além das objeções céticas?

Como já mencionamos brevemente, sua estratégia parece consistir em uma dupla incorporação do ceticismo à sua filosofia: por um lado, o ceticismo, em sua verdade e levado à perfeição em seu princípio, seria o *próprio processo* ou procedimento pelo qual a consciência ascende ao saber absoluto e, portanto, o procedimento próprio da ciência, pelo qual ela se constitui e se realiza. Por outro lado, o ceticismo que não compreendeu em que consiste a sua própria verdade, o ceticismo, portanto, que se opõe a ciência filosófica em sua forma acabada e não a considera uma ciência efetiva, será aquele ceticismo que, não tendo alcançado a sua perfeição, é apenas mais uma das figuras do saber imperfeito que têm de ser percorridas pela consciência, a fim de que ela chegue ao saber absoluto.

Sendo assim, visaremos agora a expor, por meio do comentário à introdução da *Fenomenologia* e à seção da consciência de si dedicada ao ceticismo, em que consistiria mais precisamente essa incorporação do ceticismo à filosofia hegeliana de maturidade e como, por meio dela, Hegel pretende superar as objeções céticas e propor, segundo sua compreensão, o único sistema capaz de efetivamente satisfazê-las. Inicialmente, para que possamos compreender a posição do ceticismo dentro da introdução da *Fenomenologia do Espírito*, seguiremos o caminho percorrido pelos seus primeiros parágrafos, passando, em primeiro lugar, pelas representações naturais e pela desconfiança introduzida na ciência. Nesse percurso, veremos como, a partir de uma discussão sobre as representações naturais acerca do conhecimento, Hegel problematiza todas as formas “naturais” de conceber o conhecimento segundo essas representações naturais. Veremos, assim, o motivo para o surgimento do ceticismo no interior do texto e o papel que desempenha na superação das representações naturais e na concepção hegeliana da ciência fenomenológica.

2. As representações naturais sobre o conhecimento do absoluto

A introdução da *Fenomenologia* começa com uma exposição a respeito do cuidado que uma representação natural – isto é, uma maneira comum de entender e compreender as coisas – considera fundamental para que se possa “abordar a Coisa mesma – ou seja, “o conhecimento efetivo do que é, em verdade” (HEGEL, 2007, p.71). Este cuidado seria o de estabelecer um acordo acerca do conhecimento – de determinar qual é o seu campo, qual é o seu alcance e qual é o seu limite. Entende-se que o conhecimento ou é um instrumento pelo qual conseguimos nos apoderar do absoluto – daquilo que é definitivamente e plenamente verdadeiro e real, que é em sua plenitude verdade e realidade sem que nada comprometa este seu estatuto absoluto e universal – ou é um meio pelo qual podemos contemplá-lo. Se o conhecimento é um instrumento, ele utiliza-se de seus princípios e procedimentos para tornar o absoluto acessível para nós; se o conhecimento é um meio, recebe passivamente o absoluto, sendo apenas o local em que o absoluto se situa para apresentar-se para nós.

Se desejamos dominar o absoluto, porém, é necessário que antes entremos em acordo sobre qual conhecimento devemos usar para poder apreendê-lo. Devemos escolher qual instrumento é mais apropriado para apreendê-lo, ou qual meio é o melhor para que o absoluto se dê, tornando possível que ele se apresente para nós e que possamos contemplá-lo. Esse cuidado de entrar em acordo sobre o conhecimento aparentaria ser adequado, pois, dado que existem diversas formas de conhecimento, é possível que algumas sejam mais falhas e menos eficazes que outras. Isso tornaria possível, se não pararmos para analisar com cuidado cada conhecimento, escolhermos uma forma de conhecimento inadequada para nosso objetivo. E mais: o conhecimento, sendo uma faculdade que possui características muito determinadas e um campo determinado de ação, deve ter seus limites e sua natureza claramente determinados: devemos saber em que medida seus princípios, seus aspectos e seus procedimentos podem ser utilizados, para o que podem ser utilizados e em que contextos são incapazes de atuar³³¹. Caso contrário, sem a delimitação apropriada do conhecimento, podemos utilizá-lo de forma inadequada e cair no erro.

Tamanho é esse cuidado, no entanto, que ele resulta em uma convicção de que o absoluto, a verdade em si, incondicionada, é inalcançável à consciência, visto que ela precisa do conhecimento. Isto porque, sendo ele um instrumento ou um meio, é uma *mediação* da consciência com o absoluto – o que impede a apreensão *imediate* do

³³¹ O que soa, evidentemente, como o cuidado crítico de Kant em seu esforço de determinar os limites do conhecimento humano.

absoluto e, por isso, não permite que ele seja apreendido enquanto absoluto. Em outras palavras, o conhecimento impede que o absoluto seja apreendido enquanto tal porque não o apreende tal como ele é *para si*, em seu ser imediato enquanto o que o Absoluto é em si e para si mesmo. Já que o absoluto é a Coisa mesma, precisamente na maneira que ela é em si, na verdade de sua constituição própria, independente e incondicionada – e sendo verdadeira e absoluta enquanto incondicionada –, não pode ser apreendida se tivermos que *condicioná-la* com o nosso conhecimento. Se assim o fizermos, perderemos o absoluto e a “Coisa mesma”, pois perderemos o que a constitui, o fato de ser absoluta, verdade incondicionada em si sobre si mesma. Se buscamos apreender a Coisa tal como ela é, e não ela tal como é enquanto condicionada (visto que esse condicionamento nos impede de alcançar seu conhecimento pleno), então não podemos recorrer ao conhecimento, entendido como meio ou como instrumento. Pois, se o conhecimento for instrumento, fará alterações na Coisa tal como ela é para si mesma, a fim de torná-la acessível a quem utiliza esse instrumento. E, se o conhecimento for meio, fará com que a Coisa seja submetida às condições desse meio para que se possa apresentar a quem se utiliza desse meio, de tal forma que não será conhecida por quem a contempla nesse meio tal como ela é para si e em si mesma, mas sim tal como ela é nesse meio (e, em meios diferentes, ela aparecerá de formas diferentes – o que mostra claramente o estatuto *condicionante* do meio). Assim, fica claro que as duas formas de conhecimento, na medida em que são *mediações* utilizadas para se apreender o absoluto, produzem exatamente o contrário daquilo que visavam: ao tentar obter o incondicionado, o condicionam, produzindo um condicionado (ao meio utilizado) que é o exato oposto daquilo que se buscava.

Poderíamos pensar aqui, no entanto, que se conhecêssemos bem o meio que utilizamos para apreender o absoluto, para apreender a coisa em si mesma, poderíamos subtrair da Coisa tal como o instrumento apresentou para nós, aquilo que é característico apenas do instrumento, de tal forma que, com essa “decantação” da Coisa, conseguiríamos retirar as características que a ela foram impostas pelo meio que a condicionou e obter a Coisa em si, tal como ela é. Porém, ao efetuar tal “decantação”, o que decorreria seria, necessariamente, que a Coisa em si voltaria a ser exatamente tal qual como era antes de ter sido transformada pelo conhecimento, isto é, voltaria a ser *inacessível*. Ao tirarmos da Coisa aquilo que lhe foi acrescido pelo conhecimento, não restaria ainda algo que possamos apreender e conhecer – pois tudo aquilo o que

conhecemos é, em verdade, aquilo que foi acrescido à coisa pelo conhecimento³³². Portanto, ao decantarmos a coisa, nada resta que possamos apreender, nada resta que possamos conhecer. Como produzimos, com o conhecimento, o objeto condicionado, exato oposto do que procurávamos apreender (isto é, Coisa em si incondicionada), privarmo-nos do objeto condicionado é privarmo-nos de tudo aquilo que o conhecimento, enquanto *meio*, *mediação*, pode nos oferecer³³³.

Já que o conhecimento, enquanto é considerado pura e simplesmente um meio, é incapaz de apreender o absoluto, produzindo sempre o objeto que é oposto a ele, surge um temor de errar, que introduz uma desconfiança na ciência, posto sua aparente impossibilidade de tornar o absoluto acessível a nós. Mas seria, verdadeiramente, correta essa desconfiança? Não seria ela, de nenhuma forma, problemática? E se fosse necessário “introduzir uma desconfiança nessa desconfiança” e “temer que esse temor de errar já seja o próprio erro” (HEGEL, 2007, p.72)? Embora tal desconfiança, enquanto introduzida por uma representação natural, possa aparentar estar isenta de problemas, a verdade é que ela carrega uma série de pressupostos. Pressupõe que o conhecer seja um instrumento ou um meio; pressupõe que sejamos diferentes desse conhecer; pressupõe que o absoluto, enquanto o incondicionado e a Coisa em si, está de um lado, enquanto o conhecimento, condicionado, se encontra fora do absoluto - sem que isso, no entanto, impeça o conhecimento de ser real. Ao considerar o conhecimento algo que possui realidade, mesmo estando fora do absoluto, essa representação natural considera, também, que exista algo de verdadeiro fora do absoluto – algo de verdadeiro fora da verdade, pois o absoluto, enquanto aquilo que é o que é em si e para si, é a única coisa que pode ser chamada propriamente de verdade. Por isso, vê-se claramente que a representação natural, que separa o conhecer do absoluto, mas ainda assim pretende que o conhecimento detenha algo de verdadeiro, incide necessariamente no erro – pois não podemos falar de conhecimento verdadeiro, de conhecimento real, enquanto ele se encontrar permanentemente separado daquilo que é em si. Assim vemos que, aquele

³³² O que também é condizente com uma tese kantiana, a saber, a de que conhecemos das coisas apenas aquilo que colocamos nelas – tese fundamental não apenas a Kant, mas aos idealistas alemães de um modo geral, inclusive Hegel.

³³³ “(...) se o exame do conhecer – aqui representado como um meio – faz-nos conhecer a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar a refração do resultado. Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio.” (HEGEL, 2007, p.72).

medo do erro, medo da impossibilidade do conhecimento de atingir o absoluto é, na realidade, medo da verdade, pois é um medo que separa, de forma logicamente desnecessária, o conhecer do absoluto.

Por isso, Hegel afirma que é consequência necessária que só o absoluto seja verdadeiro, e só o verdadeiro seja absoluto. Mesmo que seja possível estabelecer uma distinção, na qual se afirme que existe um conhecimento que não pode apreender o absoluto, mas ainda assim possui um estatuto de verdade - a mesma distinção de que Kant e Schulze, como vimos anteriormente, se valiam à sua própria maneira -, isso nos leva a uma distinção obscura entre um Verdadeiro absoluto e um Verdadeiro ordinário. Distinção essa que, no final das contas, não faz sentido, pois, como já discurremos, é impossível que se atribua ao conhecimento uma realidade, que se afirme que ele é real, se o separamos de toda e qualquer possibilidade de absoluta correspondência consigo mesmo, de toda e qualquer possibilidade de pertencer ao absoluto, àquilo que é incondicionado. Separar o conhecer do absoluto é, portanto, absurdo, pois faz uma separação que não reconhece apropriadamente o significado destas palavras – “palavras que pressupõem uma significação; e há de se esforçar por adquiri-la primeiro.” (HEGEL, 2007, p.73). Não podemos usar indiscriminadamente palavras como o conhecer e o absoluto, de forma que as separemos, sem antes termos em nossas mãos o seu significado, sem antes termos explorado, conhecido e adquirido sua significação para sabermos bem como entendê-las, como é possível entendê-las, de que maneira é equívoco entendê-las e como é possível relacioná-las. Como vemos que essa divisão do conhecer e do absoluto é absurda, que esse modo de falar do conhecer é inapropriado, não devemos nos atormentar buscando respostas para ele, nem nos preocuparmos com os subterfúgios de que esta incapacidade para ciência se utiliza para livrar-se do esforço científico, ao mesmo tempo que pretende dar a si mesma um ar de seriedade.

Tais representações naturais, que criam essa cisão entre o conhecer e o absoluto, deveriam, para Hegel, ser rejeitadas como contingentes e arbitrárias. Igualmente, deveriam ser rejeitados os usos que tais representações fazem de termos como o absoluto, o conhecer, o subjetivo e o objetivo, pois elas desconhecem o verdadeiro significado de tais termos e a profundidade deles, dando seu significado como universalmente conhecido, sem, no entanto, fornecer este significado ou o conceito destes termos. Estas representações naturais usam tais termos sem colocarem em questão sua utilização deles, pois os julgam como dados, como universalmente

conhecidos e conhecidos universalmente da maneira correta, como se a forma com que tais representações os usam fosse *natural*, evidentemente correta. Porém, tais representações que se colocam como naturais têm uma utilização completamente equivocada destes termos que, embora tenha sido naturalizada, está longe de corresponder à natureza deles. E isto nos é mostrado claramente pelo fato de tais representações apenas considerarem a significação destes termos como dada sem, no entanto, fornecê-la – o que evidencia que a utilização que fazem destes termos é, diferentemente do que elas pretendem, *obscura*. A própria esquiva da apresentação do conceito e do significado de tais termos demonstra a falta de reflexão, a falta de esforço para adquiri-los, que leva ao uso inapropriado de tais termos por estas representações naturais. Por isso, elas são apenas uma falsa ciência, uma pretensão de ciência e saber, “uma aparência oca do saber, que desvanece imediatamente quando a ciência entra em cena.” (HEGEL, 2007, p.73). Quando a verdadeira ciência surge, e não esta “ciência” que opera por sua equivocada desconfiança e distinção de um Verdadeiro ordinário e um Verdadeiro absoluto, a última desvanece por sua própria inadequação ao saber, ao verdadeiro conhecer e à verdadeira ciência, àquele conhecimento capaz de atingir o absoluto e que dele não foge, não se separa.

3. O aparecer da ciência e a série das figuras dos saberes fenomenais

Mas a ciência, a verdadeira ciência, mesmo ela, quando entra em cena, *por* entrar em cena, ainda é aparência, fenômeno, ainda é o primeiro momento em que se faz presente e, sendo ainda início, não está plenamente realizada e desenvolvida em sua verdade. Neste sentido, a ciência pode ser considerada aparência tanto porque aparece ao lado de outro saber, surgindo ainda não como definitiva, mas ainda dividindo seu lugar com outro, ou também pode ser considerada como estes próprios outros saberes falsos, não verdadeiros, estas representações naturais equivocadamente chamadas de ciência e que ainda são apenas uma aparência dela. O que importa, de fato, é que a ciência deve superar este seu estatuto inicial de aparência, do momento em que entra em cena, para poder se efetivar e se realizar em sua plenitude enquanto ciência, superando o estado incompleto em que se encontra em seu entrar em cena, desenvolvendo-se para

além deste seu primeiro aparecer que apenas a mostra em seu início. A ciência deve, sem dúvida, *aparecer*, pois é necessário que se apresente em seu conhecimento; mas deve, igualmente, superar o seu aparecer e o estatuto de aparência para se realizar enquanto ciência efetiva.

Para que a ciência possa superar esse seu aparecer e se desenvolver plenamente, é necessário que ela se volte contra esta sua aparência – o que não quer dizer, de forma alguma, que possa descartá-la completamente, como se dela nada se pudesse, nada se *precisasse* retirar para que a ciência pudesse se desenvolver completamente - como se tal aparência fosse, para a ciência, absolutamente nada. A ciência não pode se considerar como um conhecimento completamente diverso da sua aparência, nem utilizar-se do pressentimento de ser um conhecimento melhor para que possa asseverar sua verdade. Desta maneira, agiria apenas de acordo com a visão vulgar das coisas, que entende que enquanto dois conhecimentos, duas formas de conhecer são distintas (a aparência da ciência e a ciência desenvolvida e realizada), estas formas devem ser completamente separadas e independentes uma da outra. Esta visão vulgar entende que cada uma dessas formas de conhecimento se afirma apenas por si mesma, sendo completamente distintas uma da outra e valendo de absolutamente nada uma para a outra, visto que nenhuma delas se faz presente de alguma maneira na outra – elas são, em todos os sentidos, *independentes* e autossuficientes. Tanto a ciência quanto a sua aparência podem asseverar sua força como seu *ser* (isto é, como aquilo que são que é completamente distinto do que a outra é) – mas isto não é suficiente para que a ciência se mostre como verdadeira e se realize, visto que sua aparência também pode afirmar o seu ser, asseverar que ela é. Da mesma maneira que a ciência pode afirmar que a aparência de ciência nada significa para ela, a aparência de ciência pode afirmar que a ciência nada significa para ela – onde cabe a observação de Forster, de que a ciência deva oferecer uma prova de si mesma para *nonbelievers*. Assim, a ciência seria levada a uma situação em que não pode distinguir-se efetivamente de sua aparência e, antes, por ainda utilizar-se dos mesmos recursos que sua aparência utiliza-se para afirmar sua verdade e afirmar-se como verdadeira, ainda não conseguir superar esta aparência e se realizar enquanto ciência. Permaneceria, em verdade, como o fenômeno que tenta superar, pois é próprio dele utilizar-se da asseveração do seu ser, que separa completamente o outro. A ciência não pode apelar para a asseveração de seu ser ou para o pressentimento de ser um conhecimento melhor (que na verdade também é uma forma

de asseveração de seu ser), pois isso significaria, em verdade, “*apelar para si mesma conforme o modo em que está no conhecimento não-verdadeiro*” (HEGEL, 2007, p.74). Por isso, já que a ciência não pode descartar sua aparência, Hegel afirma que a exposição do saber fenomenal, o saber que aparece, deve continuar, para que a ciência possa, ao mesmo tempo que volta-se contra sua aparência, retirar dela o que lhe é necessário, sem cometer o erro de simplesmente descartá-la.

Esta exposição, já que mostra exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como a ciência realizada, como a ciência que já se desenvolveu e superou sua aparência, movimentando-se de acordo com sua própria forma. No entanto, essa exposição é o caminho que a consciência deve tomar, necessariamente, para que possa atingir o saber verdadeiro – para que possa alcançar a ciência plenamente realizada que supera sua aparência e supera-a apenas percorrendo-a, examinando-a em suas diversas estações e, por meio deste exame, realizando a si mesma. A aparência da ciência – em outras palavras, os saberes fenomenais, as figuras da consciência natural – não pode ser rejeitada como algo que nada significa para a ciência, pois é a exposição delas e de sua passagem de uma para a outra que permite a ciência se realizar completamente. Esta exposição é “o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras [a série dos saberes fenomenais] como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma.”(HEGEL, 2007, p.74). Este é o caminho que a consciência percorre, analisando os saberes fenomenais, as “aparências de ciência”, para que possa, finalmente, alcançar a ciência efetiva, a ciência que supera sua aparência *por meio* dela.

A consciência que ainda não percorreu esse caminho das suas figuras, a consciência natural, é ainda apenas *conceito* do saber – apenas uma definição do que é o saber – mas não é um saber efetivo, um saber que realiza seu conceito, isto é, atinge o absoluto, que é o verdadeiro. Por isto, a consciência natural é ainda um saber não real. Ela, porém, não se reconhece como tal; para ela, ela é o saber verdadeiro, a verdadeira maneira do saber, o saber tal como ele é realmente. Como considera a si mesma como saber verdadeiro, considera que o saber que não realiza seu conceito é o saber efetivo, e considera que o saber que verdadeiramente realiza seu conceito, é, antes, o falso saber, visto que leva à perda daquilo que a consciência natural considera como verdade (já que revela sua falsidade). Por esta razão, o caminho que percorre as figuras da consciência

tem, para a consciência natural, apenas significação negativa, pois, enquanto permite a realização do conceito do saber, também faz com que a consciência natural perca sua verdade, perca a verdade de seu saber, que ela julgava ser o saber efetivo. Esse caminho, portanto, “pode ser considerado o caminho da dúvida ou, com mais propriedade, o caminho do desespero; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes.” (HEGEL, 2007, p.74).

O caminho que percorre as figuras da consciência, reconhecendo-as como apenas aparência de ciência e como saber fenomenal, não mais aceitando sua verdade e efetividade enquanto saber, não é pura e simplesmente uma dúvida, tal como ela é normalmente entendida. Ele não é apenas uma incerteza acerca de uma ou outra verdade particular, que leva depois a um simples esclarecimento acerca dessa verdade que resulta em um retorno a ela, no sentido de que leva a um regresso à forma como se via a Coisa antes dessa dúvida. Esta dúvida, enquanto coloca uma ou outra verdade em questão, não renuncia à sua *própria maneira de conceber o verdadeiro e a verdade*. *Grosso modo*, embora a dúvida, como normalmente a concebemos, coloque em questão uma ou outra verdade, ela não coloca em questão a *forma* da verdade, o significado do que é verdade em geral, ela não abandona o que considera enquanto tal. Por isso, embora duvide de algumas verdades particulares, não duvida de sua própria compreensão acerca do que é a verdade – antes, questiona-se se essas verdades particulares se encaixam em sua compreensão acerca do que é verdade, do que ela é em geral – e esta compreensão permanece como padrão, como medida inabalada. Assim, necessariamente, esse tipo de dúvida sempre regressa a uma mesma forma essencial de se tomar a Coisa, de se tomar o objeto do conhecimento, pois continua a concebê-lo e compreendê-lo dentro de uma mesma compreensão acerca do que é a verdade em geral e do que é o verdadeiro em geral – estas definições não são abaladas pela dúvida, mesmo quando ela supõe legitimamente questionar-se acerca delas. Portanto, precisamente aquilo que é essencial na consideração da coisa permanece inalterado – e toda dúvida a respeito de uma ou outra verdade em particular levará, necessariamente, a um retorno à forma de tomar a Coisa como se tomava antes da dúvida, pois o que é essencial nisto – não o que diz uma ou outra verdade particular, mas sim o que

determina o que é essencialmente a Coisa, o que é essencialmente sua verdade – permanece.

Porém, é justamente essa “forma de tomar a Coisa”, esse entendimento do que é a verdade em geral, essa “forma da verdade” que é colocada em questão pelo caminho do desespero. Ele é a “penetração da consciência na inverdade do saber fenomenal” (HEGEL, 2007, p.75), inverdade que consiste na forma com que o saber fenomenal entende a verdade, entende o que é verdadeiro e como é possível apreendê-lo (ou se é inapreensível, tal como quando se separa o conhecimento daquilo que é em si). Nesse caminho do desespero, as “verdades particulares” ficam absolutamente em segundo plano; o que cabe investigar aqui é precisamente a verdade em geral, a compreensão que se tem acerca dessa verdade em geral, sem o qual o saber fenomenal sequer poderia dispor verdades particulares e se preocupar em duvidar a respeito delas. O que se coloca em questão não é uma ou outra verdade, mas sim *a* verdade tal como o saber fenomenal a compreende, bem como a possibilidade de um conhecimento verdadeiro dentro dessa compreensão acerca do que é a verdade. Aqui, finalmente, Hegel faz a primeira menção ao ceticismo: esse caminho do desespero não seria nada mais do que o “*ceticismo que atinge a perfeição*” (HEGEL, 2007, p.75), o ceticismo que se realiza plenamente.

4. A *skepsis* do ceticismo

Vemos que a primeira aparição do ceticismo na Introdução tem um ar elogioso da parte de Hegel: o ceticismo que atinge a perfeição é o caminho do desespero, o caminho que permite à consciência percorrer cada uma das figuras da consciência natural e alcançar o saber absoluto, o conhecimento do que ela é realmente em si mesma. Este ceticismo perfeito permite à consciência reconhecer o saber fenomenal enquanto tal, isto é, enquanto aparência de ciência, mas não ciência plenamente desenvolvida e realizada, o que o força a passar para uma próxima figura da consciência, a qual tentará realizá-lo. O ceticismo perfeito é a *skepsis* que, tal como Heidegger nos fala, “significa o ver, o examinar, o contemplar que se certifica do que é e como é ente enquanto ente. Entendida assim, a *skepsis* persegue, vendo, o ser do ente. O seu observar viu de antemão o ser do ente. Deste ponto de vista, contempla a coisa

mesma. [isto é, vendo o ser do saber fenomenal, o saber que aparece, tal como ele verdadeiramente é].” (HEIDEGGER, S/D, p.180).

Vemos aqui que, mais uma vez, Hegel compreende o ceticismo como aquele que, por meio de sua *skepsis*, desempenha o papel de ver o finito em sua finitude, tomar o finito por finito, e não como algo de absoluto em si mesmo, tal como a consciência natural o toma. Com efeito, é precisamente este ceticismo que problematiza aquilo que, como vimos antes, não é problematizado pela consciência natural em suas representações naturais: termos como o absoluto, o conhecer, o subjetivo e o objetivo, tais como compreendidos (ou não compreendidos, já que as representações naturais são incapazes de apreendê-los em sua verdade) e como utilizados dentro destas figuras da consciência natural. Vimos que as representações naturais não problematizavam sua utilização destes termos – para elas, eles já estão dados, são conhecidos universalmente; como cada uma delas se considera como saber efetivo, não problematiza seu uso destes termos – *e não percebem, portanto, que justamente aí reside o seu erro.*

Mais do que isso – é o ceticismo que problematiza a possibilidade de se apreender qualquer objeto, qualquer verdade por meio do uso que a consciência natural faz desses termos, na medida em que essa consciência pensa esses termos como externos e puramente diferentes e separados uns em relação aos outros. Com efeito, essa consciência natural pressupõe que “a infinitude é diferente da finitude, que o conteúdo é algo outro que a forma, que o interno é algo outro que o externo, que a mediação não é a imediatez, como se alguém não soubesse” (HEGEL, 1986, II, p.256), sem entender, no entanto, o que significa essa diferença, utilizando-se de “modos de leitura [que são] trazidos como asseveração e descrição, mas não são provados”, por meio dos quais se instaura uma dicotomia entre os termos que são diferentes entre si que impossibilita a apreensão de qualquer verdade efetiva. Assim, vemos que, tal como no artigo de juventude de Hegel, o ceticismo terá, aqui, o papel de denunciar a impossibilidade de se apreender qualquer objeto verdadeiro no interior da finitude dessas dicotomias.

O ceticismo reconhece a falta cometida pelos saberes fenomenais em sua utilização de seus termos e, por isso, os reconhece enquanto o que verdadeiramente são, enquanto saberes fenomenais, saberes não verdadeiros incapazes de realizar seu conceito de saber, devido à sua compreensão da verdade, que os impede de apreender o absoluto. Estes saberes encontram-se perdidos em uma gramática, uma lógica, uma

linguagem e um discurso que são utilizados de tal maneira a os fadarem à inverdade, à impossibilidade da verdade. O ceticismo perfeito penetra nessa inverdade da consciência natural, expõe-na, reconhece-a e a percorre de acordo com sua concatenação necessária (isto é, de acordo com a passagem de uma figura da consciência natural para outra), levando a consciência ao desespero em relação às representações naturais, demonstrando sua inverdade. No entanto, é precisamente por meio desse caminho que podemos alcançar o saber absoluto, o saber efetivo – só nos desesperando acerca das representações naturais podemos, finalmente, atingir a ciência plenamente desenvolvida.

Se o ceticismo se apresenta como um elemento indissociável das condições de possibilidade de efetivação do percurso fenomenológico, isso se deve ao fato de ele penetrar na inverdade do saber fenomenal, de colocar em questão a própria possibilidade de verdade dentro dele, de mostrar a inadequação de sua utilização que faz de seus termos a fim de apreender seu objeto. O ceticismo incide sobre os significados do discurso, pergunta que significado (ou seja, que utilização) o saber fenomenal atribui a termos como o absoluto e detém-se neste significado. Por isso, percebe nele o problema que a consciência natural não consegue perceber em seu saber não-verdadeiro e enquanto saber não-verdadeiro, posto que percebe a impossibilidade de apreender qualquer verdade por meio destes termos, tal como entendidos pelo significado que lhes é dado e é utilizado pelas representações naturais. O grande mérito do ceticismo seria, portanto, *“tornar possível um recuo em relação ao emprego natural dos logoi”* (LEBRUN, 2006, p.227), cessar aquela naturalidade do uso de termos fundamentais que as representações naturais fazem, tomando o significado destes termos como universalmente conhecidos e dados (e não julgando que eles possam abalar a verdade de sua representação). Opondo-se a elas, assume *“a tarefa de recolher as significações que o dogmatismo* [dogmatismo porque o saber fenomenal não questiona seu uso da linguagem e do discurso, dogmaticamente afirmando que seu discurso não abala sua verdade] *se recusa a tematizar”* (LEBRUN, 2006, p.227).

Para entendermos melhor este ponto, analisemos com maior cuidado de que maneira opera o saber fenomenal, o “dogmatismo”, tal como Lebrun o chama. Para o dogmatismo, há uma clara divisão entre o discurso e aquilo a respeito do qual se discursa, entre a sua ideia e a *manifestação* ou *expressão* dela por meio da linguagem. A linguagem é meramente um conjunto de signos ou sons aos quais anexamos

arbitrariamente nossas ideias para que possamos representá-las, sendo as próprias ideias meramente representações, meramente algo a que anexamos aqueles conteúdos que elas representam, “estando para os conteúdos que nelas se dão, como os signos ou os sons para as ideias que aí a imaginação anexa arbitrariamente” (LEBRUN, 2006, p. 227). O que não deixa de nos remeter ao uso da reflexão feito pelo entendimento, que coloca o fundamento, a ideia, como independente da reflexão pela qual se expressa ela. A linguagem, concebida segundo a reflexão finita operada pelo entendimento, pelo dogmatismo, é apenas um “signo opaco”, uma construção arbitrária de signos para designar as ideias, para representá-las, mas que, de forma alguma, deve ser confundida com elas – de forma alguma devemos transformar o problema do significado do discurso no problema a respeito do conteúdo da ideia, ou o problema da expressão da ideia no problema *da própria ideia*; não podemos “compreender *a coisa* dada na ideia a partir da significação que o uso atrelou à palavra” (LEBRUN, 2006, p.228). Afinal, diversas palavras diferentes poderiam ser utilizadas para designar uma mesma coisa – é irrelevante qual delas se usa, contanto que seja possível, por meio delas, saber *do que realmente estamos tratando* – o que importa no discurso filosófico é pura e simplesmente que ele permita a referência ao conteúdo da ideia que tenta expressar, que *independe* dos signos da linguagem para ter sua existência, verdade e realidade e, mais do que isso, para poder *ser conhecido*. Os problemas da significação são problemas que afetam apenas a capacidade do discurso de expressar aquilo que é enunciado, problemas que apenas mostram a fragilidade da linguagem, enquanto um conjunto de signos opacos e arbitrários em relação ao conteúdo que buscam expressar.

Se nos perguntarmos acerca do significado das palavras, perguntar-nos-emos acerca de um problema referente apenas à linguagem, isto é, unicamente ao problema a respeito de a que estas palavras se referem. Por isso, não faz sentido problematizar o conteúdo da ideia que é expressa no discurso a partir de sua expressão, afirmando, por exemplo, que o que expressamos com a palavra “uno”, de acordo com a expressão que lhe é atribuída, é contraditório, impossível e errôneo. Ora, a palavra “uno” é apenas uma *expressão* – uma sequência de três letras que podem ser utilizadas para designar uma série de coisas; criticar o significado do uno como expressão não é criticar o conteúdo da ideia que se busca expressar com essa palavra como absurdo - se a ideia for absurda ou equivocada, isto não pode se dever a como ela foi expressa, mas sim à própria ideia. Por esta razão, o dogmático não pode aceitar que se ataque sua ideia falando-se sobre o

significado de seu discurso, afirmando-se que decorrem do significado de suas palavras, de seu discurso filosófico, consequências que tornariam absurda a ideia a que ele se refere. Isto seria, na sua visão, estabelecer consequências para sua ideia que ele não reconhece enquanto tal, visto que não reconhece a problematização da linguagem – dado que acredita que esta problematização não pode lhe tocar nem tocar sua ideia. “Quem disse que era isto que queria dizer com estas palavras? Com que autoridade diz os significados e consequências das *minhas* palavras, das palavras que eu escolhi utilizar com o significado arbitrário que eu lhes imputei, como se pudesse tirar uma consequência necessária do significado delas que *eu*, no *meu* uso delas, não reconheço como necessário? Como atribuir a signos tão arbitrários o poder de abalar o conteúdo de minha ideia?”. Assim pensa o dogmático, que, como vemos, deixa a linguagem e o discurso filosófico absolutamente em segundo plano, a reflexão e a linguagem que a expressa como um mero acessório à ideia. Por esta razão, o que importa é a apreensão e o conhecimento da ideia, independentemente das palavras que são usadas para a ela se referir. “O essencial é, portanto, a ‘captação’ ou a ‘inspeção’ original da ideia” (LEBRUN, 2006, p.28) – o que importa é a ideia tal como é em sua essência, que independe da linguagem para poder ser conhecida e independe da linguagem para ter sua verdade.

O ceticismo, porém, não entenderá da mesma forma o discurso filosófico. Diferentemente do dogmático, que julga a significação dos termos que usa como dadas e autoevidentes (absoluto, conhecer, subjetivo, objetivo etc.), ele vê na linguagem o problema fundamental. O ceticismo é a *Skepsis*; ele desloca “o interesse *daquilo que é enunciado* para *aquilo que é expresso*” (LEBRUN, 2006, p.229); ele mostra, em outras palavras, que *a ideia não pode ser tratada independentemente de sua expressão, e que a expressão não pode ser separada da ideia*. Por isso, a linguagem está longe de ser, para o ceticismo, um campo inteiramente desprovido de problemas. Em verdade, o fato de que os dogmáticos, a consciência natural, o saber fenomenal negligenciaram a investigação desse campo e sempre o trataram com naturalidade, sem buscar conhecê-lo em sua profundidade, apenas indica como falta resolver e compreender uma série de problemas da própria linguagem – como falta compreender sua natureza, posição e condição na filosofia com a devida propriedade. Por isso, a *Skepsis* “se demora na significação das palavras utilizadas; antes de ir diretamente ao encontro do que designam, ela se coloca na juntura do dizer e do dito. Deixando de pensar *sobre a coisa*, pensa a coisa tal como

ela está presente em virtude do fato de que eu a digo.” (LEBRUN, 2006, p.229). O ceticismo, portanto, antes de achar que a reflexão deve ser tratada como algo acessório à ideia, será aquele que verá, na reflexão, o modo pelo qual a ideia é expressa e sem a qual não pode se realizar – de tal maneira que a ideia, antes de independar da linguagem pela qual ela é expressa, se encontra intimamente ligada a essa, e uma expressão insuficiente denotaria não apenas uma falta da linguagem, mas também *da ideia mesma* do dogmático.

Para a *Skepsis*, não se pode *separar*, tal como o dogmatismo faz, a ideia, o conteúdo da ideia, da forma como ela é expressa, do discurso filosófico que a expressa, da linguagem, da gramática, das palavras que nele são utilizadas, como se estes fossem aspectos apenas *inessenciais*, sem os quais a ideia poderia continuar, sendo *independente* deles. Não é possível separar a linguagem, o discurso filosófico da *coisa* a respeito da qual discursa: “a essencialidade é inextricavelmente a significação do ser e a palavra que eu pronuncio” (LEBRUN, 2006, p.230) – por isso Hegel afirmam na introdução da *Fenomenologia*, ser necessário buscar adquirir o significado de termos tal como o absoluto antes que se possa usá-los adequadamente. Vimos como a consciência natural, por não compreender bem o significado do absoluto e por dar seu significado como universalmente conhecido, julgava possível separá-lo completamente do conhecimento, concebendo ao absoluto e ao conhecimento segundo a forma da reflexão finita do entendimento. Assim, julgava que o conhecimento, que está completamente separado do em si, não podendo, de nenhuma forma, ser considerado algo pertencente a este gênero de coisas (ou, melhor dizendo, algo que pertença à Coisa mesma, à Coisa em si), ainda assim fosse algo de verdadeiro – e dessa maneira, caía no absurdo. Podemos dizer que a separação entre discurso e ideia é, em certo sentido, uma das dicotomias centrais no interior das quais o dogmatismo vive, acreditando ser a ideia ou a própria Coisa independente do e oposta à sua expressão e manifestação.

Vemos, assim, como a análise do discurso, ou ainda, da reflexão pela qual a ideia se expressa, é fundamental para a análise da Coisa, é inseparável dela e, pode-se dizer, é essencialmente ela, é sua essencialidade – o absoluto, lembremos, se realiza apenas por sua manifestação. Por isso, é completamente fundamental que o ceticismo, a *Skepsis*, detenha-se no significado das palavras. “Às categorias sobre cujo sentido se estava de acordo sem se preocupar em circunscrevê-lo, tamanha sua clareza para todos, a *Skepsis* lhes devolve sua espessura de palavras providas de um sentido determinado ou

a determinar.”. Por essa operação, “contrariamente ao dogmatismo, a Skepsis detém-se nas palavras cuja consciência natural supunha a transparência de direito.” (LEBRUN, 2006, p.230).

Voltando à Introdução, podemos compreender, agora, porque Hegel considera que o “ceticismo perfeito” não é, pura e simplesmente, “o que um zelo severo pela verdade e pela ciência tem a ilusão de ter aprontado e aparelhado para elas, a saber: o *propósito* de não se entregar na ciência à autoridade do pensamento alheio, e só seguir sua própria convicção; ou, melhor ainda, tudo produzir por si mesmo, e só ter o seu próprio ato como sendo verdadeiro.” (HEGEL, 2007, p. 75). Este propósito pretende que a formação para a ciência seja unicamente e imediatamente ele - ou seja, ao não nos entregarmos mais à autoridade alheia e produzirmos nós mesmos o verdadeiro, teríamos a formação necessária para a ciência, pois aceitar como verdadeiro apenas aquilo que nós possamos compreender enquanto tal seria aquilo que permitiria abrir portas para a ciência. Mas a formação necessária para ciência não se dá por este propósito, não se dá pura e simplesmente pela negação da autoridade alheia. Em verdade, a série de figuras que a consciência percorre no caminho do desespero que são “a história da *formação* para a ciência da própria consciência” (HEGEL, 2007, p.75). A formação para esta ciência se dá nas passagens de uma figura do saber fenomenal para outra, de tal forma que a série total e ordenada destas figuras é a história da formação da consciência, de como ela se forma para a ciência da própria consciência. É irrelevante que estejamos seguindo a nossa autoridade ou a autoridade de outro; embora seja melhor, sem dúvida, que sigamos nossa própria autoridade, isso não quer dizer que, desta maneira, obtemos a ciência – nem sequer quer dizer que nosso próprio conhecer tenha se alterado, que nossa própria forma de conhecer tenha se tornado distinta do modo de conhecer alheio. Passar da autoridade alheia à própria autoridade não quer dizer que a “obediência apenas a si mesmo” baste para que seja possível atingir a verdade e o saber efetivo. *Que passemos a aceitar apenas aquilo que reconhecemos como verdadeiro e que produzimos como verdadeiro não quer dizer que o que reconhecemos e o que produzimos por nós mesmos seja efetivamente verdadeiro.*

É necessário, portanto, mais do que apenas seguir sua própria opinião: é necessário o ceticismo, “que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal [e] torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais.” (HEGEL,

2007, p.75). Que estas representações sejam alheias ou nossas, pouco importa: “enchem e embaraçam a consciência, que procede a examinar *diretamente* a verdade, mas que por causa disso é de fato incapaz do que pretende empreender.” (HEGEL, 2007, p.75). Apenas o ceticismo, que se detém no significado das palavras, que não procede diretamente a investigar a verdade sem antes ter *um cuidado com a reflexão* através da qual essa verdade *se expressa* que é capaz de livrar a consciência de suas representações naturais, todas incapazes de realizarem seu conceito de saber.

Assim, embora o “ceticismo perfeito” de Hegel não seja o que se costuma chamar de ceticismo, vê-se claramente qual é o seu aspecto fundamental que Hegel favorece e critica positivamente, aspecto pertencente tanto ao ceticismo propriamente dito quanto a este “ceticismo que atinge a perfeição”: a *Skepsis*, a sua visão do finito *enquanto* finito e a sua denúncia da finitude em geral. Esta *Skepsis*, que vê a ligação fundamental do discurso filosófico com a Coisa sobre a qual se, é por isso capaz de enxergar o saber fenomenal tal como ele é, tal como uma aparência de saber – é capaz de conhecer o ser deste saber fenomenal, que ele mesmo não conhece (pois se julga saber efetivo). Este é o aspecto fundamental do ceticismo pirrônico que se mantém no “ceticismo perfeito” de Hegel e que, para ele, só se realizaria efetivamente quando se tornasse este ceticismo perfeito, ou seja, quando se tornasse caminho do desespero. O que dá a conhecer que o que é o essencial ao ceticismo, aquilo em que ele é verdadeiro é, para Hegel, do mesmo modo que era em sua juventude, sua capacidade de penetrar na inverdade do saber fenomenal, reconhecendo a finitude do finito em seu modo de operar e de conceber o conhecimento da Coisa mesma, da verdade ou do absoluto.

5. A limitação do ceticismo: o vazio da *epokhé* cética

Mas se o ceticismo tem um papel tão fundamental na filosofia de Hegel – se sua *Skepsis*, sua visão do ser do saber fenomenal tem um papel tão central, em que pode consistir seu defeito, o erro do ceticismo que o faz ser também, enquanto não é o “ceticismo que atinge a perfeição”, apenas mais uma das figuras da consciência imperfeita? Para responder a essa questão, continuemos o trajeto da Introdução, passando para seu sétimo parágrafo. Aqui, Hegel afirma: “A série completa das formas da consciência não real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma.” (HEGEL, 2007, p. 75). É pela própria necessidade do processo, é pela própria passagem de uma figura da consciência a outra, devido à sua incapacidade de realizar seu conceito de saber, que se formará a série completa das formas da consciência não real – série aquela que, percorrida pela alma, abre portas para o saber absoluto. Mas isto pode soar estranho aos nossos ouvidos: se cada figura da consciência natural surge para realizar o conceito que a figura anterior foi incapaz de realizar – opondo-se, por isso, em seu modo de proceder e em seu conhecer, à figura que a antecede – e se cada uma das figuras da consciência natural, do saber fenomenal, é incapaz de realizar seu conceito de saber, de que maneira poderiam elas contribuir para a apreensão do saber absoluto pela consciência? De que maneira poderia a série das figuras da consciência não real abrir caminho para a ciência efetiva, e de que maneira poderíamos afirmar que esta série se forma por uma passagem necessária de uma figura a outra, quando todas elas parecem separadas e independentes (e entendem a si mesmas enquanto tal)? Para estas perguntas, temos a seguinte resposta de Hegel: “a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente *negativo*.” (HEGEL, 2007, p. 76).

Tendo isso em mente, cabe um momento para refletir em que medida esse fato apontaria para um dos pontos centrais no qual a filosofia de Hegel, e a sua própria concepção sobre a filosofia, foi reconfigurada. Com efeito, como vimos anteriormente, se, anteriormente à *Fenomenologia*, a finitude dessa consciência não verdadeira em sua inverdade deveria apenas ser *imediatamente* suprimida, por meio da dissolução da fixidez das dicotomias entre determinações opostas que ela instaura, na *Fenomenologia*, será justamente pela *mediação* da passagem pelas diferentes figuras da consciência imperfeita – ou, poderíamos dizer, pelas diferentes determinações da consciência finita – que será possível à consciência aceder ao saber absoluto. Se, anteriormente, a

apreensão do infinito se dava justamente pela apreensão de sua *indeterminação* característica³³⁴, agora, muito pelo contrário, o infinito só poder ser apreendido no percurso de suas determinações que o realizam enquanto infinito, o qual, embora contenha em si mesmo o princípio indeterminado, não se dissolve neste. No entanto, para que a apreensão de suas determinações se produza, faz-se necessário precisamente o percurso dialético fenomenológico, na medida em que é por meio do movimento interior e necessário das determinações de cada saber fenomenal ao saber fenomenal que lhe sucede que se pode por fim aceder ao saber absoluto em sua determinação própria. Se, anteriormente, a imediatez indeterminada do absoluto dispensava a necessidade de percorrer tal caminho, agora essa indeterminação é vista como carência de conteúdo³³⁵, não podendo ser a realização plena do absoluto, mas pura e simplesmente o seu primeiro modo de manifestação. Em suma, se antes se olhava “desdenhosamente para a determinidade (o *horos*)” e se ficava “de propósito longe do conceito e da necessidade, como da reflexão que reside somente na finitude” (HEGEL, 2007, p.30), agora é só por meio da reflexão que ultrapassa os limites da finitude e por meio da determinação e do trabalho do conceito no curso dialético de seus momentos que se pode apreender o Absoluto³³⁶. Assim, se antes a reflexão, em seu pôr de determinações, era um momento limitado apenas ao interior do entendimento e, por isso, pura e simplesmente um modo de apreensão finito, agora a reflexão não pode mais ser encerrada dentro desses confins. Muito pelo contrário, libertada das amarras do entendimento, ela é a atividade própria do pensamento que levará à apreensão e realização do Absoluto. Sendo assim, as determinações da consciência fenomenal na série de suas figuras não mais podem ser vistas como um momento puramente negativo, o qual deve ser simplesmente aniquilado pela razão a fim de se apreender o absoluto; antes, deve ser por meio da passagem por essas determinações e pela inverdade do saber dessa consciência fenomênica que a consciência pode por fim aceder ao saber absoluto, sem recair em uma indeterminação abstrata e vazia³³⁷. O Absoluto não mais é apreendido a partir da pura *aniquilação* da reflexão por si própria, de tal forma que se possa ir para além dela; antes, é *na* reflexão ela mesma que o Absoluto se realiza e pode ser apreendido; a *suspensão* da reflexão não é mais o que dissolve a determinação, mas

³³⁴ Cf. HEGEL, 2003, p.42

³³⁵ Cf. HEGEL, 2007, p.30.

³³⁶ Cf. FORSTER, 1989, p.138.

³³⁷ Cabe lembrar, nesse sentido, que o próprio Schelling em seu *Esboço do meu sistema filosófico* afirmava que, para se conceber adequadamente a o absoluto enquanto razão, ter-se-ia que *abstrair* de todo “*Denkenden*”, de todo pensamento e, portanto, de todo conceito.

sim o que a realiza enquanto verdadeira determinação, não aniquilando-a, mas sim *aprofundando-a*. A reflexão não mais deve ser concebida unicamente como a reflexão do entendimento, pela qual a reflexão seria ela mesma simplesmente posta *fora* do absoluto, enquanto fundamento, e separada e oposta a ele nesse sentido. Muito pelo contrário, a reflexão deverá ser o modo pelo qual o *fundamento* se realiza enquanto tal, *saindo de si próprio*, sem dúvida, mas igualmente *retornando a si mesmo* a partir dessa saída e só se realizando efetivamente *por meio* desse movimento reflexivo³³⁸. Por isso, a exposição do saber fenomenal não é, de modo algum, carente de resultado, como se não pudesse produzir nenhum resultado positivo e *determinado*; muito pelo contrário, é só no movimento de exteriorização do saber em suas diferentes figuras que, por fim, se poderia voltar a e realizar aquela concepção de saber efetivo que estava no fundamento do desenvolvimento mesmo dessas figuras.

Ora, mas a perspectiva de que a apresentação do saber fenomenal em nada poderia resultar, dado que ele todo saber fenomenal seria oposto ao saber efetivo, pertence ao próprio saber fenomenal, a consciência natural que ainda não alcançou o saber absoluto. É a consciência natural que geralmente entende este movimento unilateralmente, julgando-o apenas a partir da falha das figuras da consciência e compreendendo a oposição entre elas como completa e absoluta divisão e independência uma da outra. A consciência natural só enxerga que uma figura *não é* a outra, que o saber fenomenal *não é* o saber absoluto. E, por essa visão puramente *negativa*, entende que da negação deva decorrer necessariamente a *divisão*. Em outras palavras: entende que uma figura da consciência está dividida da outra, cada saber fenomenal está *separado* dos outros saberes fenomenais e do saber absoluto: cada uma das partes opostas subsiste inteiramente independentemente uma da outra, não podendo depender ou pertencer de nenhuma maneira à outra nem podendo ser *gerada* pela outra – tudo isso seria absurdo.

Com efeito, se a consciência natural estivesse certa a este respeito, certamente não faria sentido percorrer a série das figuras da consciência não real. Afinal, esta série seria, nesse caso, tal como coloca Hegel em sua *Introdução à história da filosofia*, apenas uma história das opiniões filosóficas, e “uma história assim redigida, que não

³³⁸ Essa diferença do papel da reflexão no Hegel de juventude e no Hegel de maturidade é claramente ilustrada pelo fato de que o Hegel de juventude, tal como aponta Martin em MARTIN, 2004, pp. 106-108, ainda separa e distingue a lógica da metafísica, enquanto, como é sabido, no Hegel de maturidade, lógica e metafísica são identificados.

passa de pura enumeração de opiniões, não constitui senão um objeto de inútil curiosidade” (HEGEL, 1980, p.50). Se a “história detalhada da formação para a ciência” for pura e simplesmente a “exposição de um número de opiniões filosóficas acompanhadas da investigação do modo como se formaram e do modo como se desenvolveram no tempo” (HEGEL, 1980, p.50), pouco ou nada haverá para se ganhar de sua exposição. Afinal, tratar-se-á apenas de “opiniões filosóficas”, representações *subjetivas* independentes umas das outras, que de forma alguma se ligam a uma verdade absoluta. Ora, há um saber fenomenal que, mais do que ter a visão unilateral do movimento da consciência não real, mais do que enxergar na filosofia apenas um enumerado de opiniões filosóficas, *é essencialmente essa visão*. Esta figura da consciência natural é, precisamente, o *ceticismo*; ele, que enxerga na oposição de duas opiniões apenas o resultado vazio, “que vê sempre no resultado o *puro nada*” (HEGEL, 2007, p. 76); ele que entende cada um dos saberes fenomenais como saberes separados uns dos outros, de tal maneira que um não signifique e não possa significar nada para o outro, e conseqüentemente nada possa se formar da oposição entre eles (ou apenas o nada se forme dessa oposição). É o ceticismo antigo que enxerga a filosofia como uma galeria de opiniões acerca da verdade, Deus, essência etc., todas em oposição umas às outras e levando necessariamente à suspensão de juízo, à *epokhé* cética que repousa no nada e na afirmação do não-ser. Assim, a fim de compreendermos melhor em que consiste o ceticismo enquanto uma das figuras do saber imperfeito, vejamos, em primeiro lugar, como ele é tratado na sessão da *Fenomenologia* que lhe é dedicada, e, a seguir, exploraremos mais minuciosamente em que sentido a *epokhé* cética ainda seria um equívoco, fruto da apreensão insatisfatória do resultado da atividade dialética do próprio cético.

5.1 O ceticismo como figura imperfeita do saber: entre o estoicismo e a consciência infeliz

Antes de falarmos diretamente do ceticismo enquanto figura imperfeita do saber, situemos ele no interior da estrutura da própria *Fenomenologia*, a fim de que possamos compreender melhor o sentido e o papel que ele tem no percurso desenvolvido por essa. O ceticismo se encontra na segunda seção da *Fenomenologia*, a seção da *consciência de si*, que sucede à seção da *consciência*. O que isso significa,

exatamente? Enquanto na primeira seção, as suas figuras do saber tomam a sua essência e a sua verdade como uma *coisa* externa e independente da consciência, frente à qual a consciência seria apenas o inessencial, para as figuras da segunda seção, pelo contrário, sua essência e sua verdade seriam *a própria consciência*, frente à qual, muito pelo contrário, será o objeto, enquanto algo externo à consciência, que será tomado como o inessencial. Na seção da consciência, “o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma” (HEGEL, 2007, p.135); contudo, essa consciência, para a qual o verdadeiro é algo outro do que ela, faz a experiência de que aquilo que ela julgava ser em si e independentemente dela é, na verdade “somente para um Outro” (HEGEL, 2007, p.135), ou seja, somente *para a consciência*. Assim, a consciência chega à compreensão de que a sua essência e a sua verdade não são algo alheio a ela própria, o ser-outro de uma maneira em geral, mas sim a *própria consciência*; por isso, a consciência de si será a figura do saber na qual “a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro” (HEGEL, 2007, p.135). Motivo pelo qual, para essa consciência, será o lado do objeto ou da objetividade enquanto tal, entendida como aquilo que é independente da consciência e como o que é o outro da consciência, que será tratado como o inessencial e que será o inessencial para a própria consciência.

Sendo assim, a consciência de si será aquela consciência que buscará aniquilar ao objeto, ao ser-outro da consciência, por meio da suspensão³³⁹ (*Aufhebung*) da sua diferença com o seu ser-outro, pela qual ele não seria visto mais como algo de externo e independente da consciência, mas sim com apenas um momento interno a ela própria. A consciência de si, portanto, “se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição [ao ser-outro da consciência] é suprasumida [*aufgehoben*] e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela” (HEGEL, 2007, p.137).

Ocorre, entretanto, que, a fim de que a consciência “suprassuma” ou suspenda a sua oposição ao ser-outro, ao objeto externo entendido como algo independente da consciência e não-consciente, é necessário, simultaneamente, que a consciência admita haver uma diferença entre ela e o seu ser-outro; caso contrário, não haveria diferença a ser suspensa, não haveria necessidade de realizar o movimento pelo qual se reconhece o ser-outro como sendo um momento interno à própria consciência de si. Será essa

³³⁹ Apesar da tradução de Paulo Meneses, que utilizamos aqui, traduzir *Aufhebung* como suprassunção, optamos por traduzir o termo como suspensão ou superação, já que essas traduções parecem-nos mais próximas do sentido alemão do termo e, a primeira em particular, possibilita uma aproximação ainda maior da negação determinada hegeliana com a suspensão de juízo cética.

contradição que marcará um dos impasses, senão o impasse central à consciência de si, qual seja: o fato de que, para afirmar a sua absoluta independência diante do ser-outro objetivo, para afirmar que nada é real para ela a não ser ela própria, ela terá, contudo, que admitir a independência e a diferença do ser-outro em relação a ela. Em outras palavras, “para que haja suprasumir, esse Outro deve ser” (HEGEL, 2007, p.141). Isso significará, contudo, que a consciência de si falhará necessariamente em superar completamente a sua oposição ao ser-outro; pois pelo mero fato de ter que suspender essa oposição, de ter que eliminar o seu ser-outro e transformá-lo no ser-para-si da consciência, segue-se que esse ser-outro, enquanto outro, ainda é pensado como estando em oposição à consciência e não sendo um momento interno a ela. Por isso, a objetividade, *enquanto* objetividade, ou, para usarmos a expressão de Hegel, a *efetividade*, se encontra, nas figuras da consciência de si, em uma oposição insuperável à própria consciência; daí porque ela terá que se desdobrar em seus diferentes momentos, a fim de tentar negar completamente a independência dessa objetividade e encontrar, nela, apenas a si própria. Entretanto, só será bem sucedida em seu objetivo quando, enfim, deixar de ser consciência de si e tornar-se razão, razão na qual a objetividade enquanto objetividade, a efetividade em seu próprio elemento não seja vista como o mero negativo da essência da consciência de si, mas sim como não sendo outra coisa que a própria consciência de si³⁴⁰.

Em suma: a consciência de si, por tomar como a sua verdade a *própria consciência*, pensa ter que negar tudo aquilo que não for imediatamente idêntico à consciência, tudo aquilo que for da ordem do seu ser-outro e, portanto, do não-consciente, para poder atingir à sua verdade. Entretanto, para fazê-lo, tem que aceitar a diferença entre o consciente e o não-consciente, o que é *para ela* e o que é *em si*, pois só se houver essa diferença haverá a necessidade de suspender o que é em si para que o que era concebido como sendo em si se mostre como sendo meramente para ela. Para a consciência de si, o ser-para-si é a sua essência; por isso, deve tratar o ser em si (a objetividade) como o inessencial que deve ser superado, a fim de que a consciência alcance a sua verdade. Contudo, precisamente porque concebe o ser em si como sendo o inessencial, ou o negativo de sua essência, o ser-para-si, que nunca pode superar completamente sua oposição ao ser em si e torna-lo inteiramente na sua própria essência, o ser-para-si; já o fato que tenha que negá-lo e suspender sua diferença com

³⁴⁰ HEGEL, 2007, pp.172-173.

ele implica o reconhecimento dessa diferença, o que faz com que a superação do ser-outro pela consciência de si seja sempre uma superação incompleta.

Assim, a consciência de si será primeiramente desejo, entendendo-se por desejo justamente o impulso para a negação do ser-outro por meio de seu consumo, de sua absorção e interiorização nesse consumo. Ocorre, contudo, que, para que a consciência de si possa efetivamente atingir o seu objetivo, de encontrar no ser outro apenas a si própria, que o ser outro seja apenas o ser para si, ela mesma não pode conceber que o seu ser outro seja pura e simplesmente um objeto inerte; muito pelo contrário, ela deve concebê-lo como *uma outra consciência*. Daí porque Hegel poderá afirmar que

Nesses três momentos se completa o conceito da consciência de si:

- a) O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato [a consciência de si pura, o puro ser-para-si]
- b) Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o suprassumir [*Aufheben*] do objeto independente; ou seja; ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade.
- c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente. (HEGEL, 2007, p.141)

Primeiramente, esses três momentos se dão sob a forma da “independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão”. Nessa figura da consciência de si, ela, porque deve encontrar-se no seu objeto, deve ter, por seu objeto, igualmente uma consciência de si³⁴¹. Mais do que isso: só é possível que ela seja para si mesma consciência de si, se seu objeto for uma consciência de si, pois só assim se realiza enquanto consciência de si, quer dizer, enquanto consciência que não tem por objeto senão a consciência. Daí porque a consciência de si só possa se realizar

³⁴¹ Idem ibid., p.142.

inicialmente pelo *reconhecimento*; pois só na medida em que ela é para o outro o que ela é para si (quer dizer, consciência de si), e só na medida em que o outro é para ela o que ela é para si que ela se realiza enquanto consciência de si³⁴².

Ocorre, contudo, que esse reconhecimento é, inicialmente, unilateral, sendo “um extremo só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece” (HEGEL, 2007, p.144). Um desses extremos, aquele que é o reconhecido, para o qual o ser-para-si é a essência e que é, portanto, a consciência independente, é o *senhor*; o outro extremo, aquele que reconhece mas não é reconhecido e, portanto, para o qual a essência é o ser-outro (porque só encontra o ser-para-si, que é para ele sua essência, no outro, e não em si próprio, não se reconhecendo como esse ser-para-si), é o do escravo³⁴³. O senhor é, portanto, o extremo do ser-para-si puro, aquele que reconhece o ser-para-si em sua própria consciência, mas não no outro; o escravo, ao contrário, é a consciência que é dependente do outro e que reconhece o ser-para-si não em sua própria consciência, mas sim na consciência do senhor, quer dizer, no outro.

Assim, em função dessa assimetria do reconhecimento entre senhor e escravo, o seu relacionamento com o ser-outro do ser-para-si será definido de maneiras distintas. O senhor, por um lado, enquanto consciência-de-si pura ou conceito da consciência de si, se relacionará imediatamente com o ser-para-si que é sua essência; por outro, por depender da sua relação com o ser-outro para se realizar enquanto consciência de si, se relacionará tanto imediatamente com os momentos do ser-outro e o do ser-para-si quanto mediadamente, relacionando-se, por meio do ser-para-si do escravo, com o ser-outro do objeto, e, por meio do ser-outro do objeto, com o ser-para-si do escravo. Em outras palavras isso significa que a relação do senhor, enquanto consciência de si, com o ser-outro, não será mais meramente uma relação imediata de mero desejo pelo ser outro, quer dizer, de confronto direto com o seu ser-outro e de impulso para a aniquilação. Pelo contrário, sua relação com o objeto se dará também mediadamente por meio do escravo, que trabalhará o objeto a fim de que o senhor possa *gozar* dele, sem que haja nenhuma resistência do objeto ao senhor, porque esse objeto já foi trabalhado pelo escravo, de modo que o senhor só precisa gozar dele, sem enfrentar nenhuma resistência imediata do objeto³⁴⁴. No desejo, a consciência de si tinha que confrontar-se com a

³⁴² Idem *ibid.*, §§ 179-181.

³⁴³ Idem *ibid.*, p.147.

³⁴⁴ Idem *ibid.*, p.148.

diferença do seu objeto em relação a si, porque o desejo era a vontade de suspender a diferença da consciência de si em relação ao seu objeto que contudo, para tanto, tinha que reconhecer e confrontar-se com a diferença de seu objeto em relação a si mesma. Ao contrário, no *gozo*, defrontando-se apenas com um objeto já *trabalhado* pelo escravo, o senhor não precisa mais confrontar-se com a diferença do objeto em relação a si próprio, mas, pelo contrário, já o recebe como um objeto feito *para ele*, e que não se opõe, portanto, ao seu ser-para-si, nem lhe oferece qualquer resistência. “O senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha” (HEGEL, 2007, p.148).

O escravo, por outro lado, é aquele para o qual a consciência independente, o ser-para-si, é a essência, mas uma essência tal que não é para o escravo a sua própria consciência, mas sim a consciência de outro, qual seja, a do senhor. Sendo para ela própria o lado *inessencial*, meramente objetivo, a consciência escrava tem a experiência do *medo* ou do temor, reconhecendo que, por ser inessencial, pode ser dissolvida a qualquer instante, que sua singularidade não é nada e não têm nenhuma essencialidade em si. Nisso, reconhece que a sua verdade é apenas o universal; e assim, a consciência escrava é, *para ela mesma*, em sua verdade, esse universal.

Por outro lado, ainda que se reconheça como esse universal, a consciência escrava ainda não compreende que esse universal, enquanto a negação de todo em si, é *a verdade do ser-para-si*, e ainda trata, conseqüentemente, a consciência singular do senhor como a essência, o ser-para-si. Por isso, trabalha para o senhor e, assim, não se relaciona imediatamente com o objeto pelo mero desejo, como o senhor o faz (em sua relação com o objeto não mediada pelo escravo), mas sim pelo *desejo refreado*. Trabalhando o objeto para formá-lo para a consciência de si e para o gozo do senhor, o escravo não visa, contudo, a aniquilá-lo (pois é o senhor que gozará do fruto de seu trabalho, e não o próprio escravo). Sendo assim, a sua relação imediata com o objeto não é, como a relação do senhor para com ele, a do desejo que visa à aniquilação do objeto, mas sim a do trabalho que *forma* o objeto para a consciência, sem, contudo, aniquilá-lo em sua independência em relação a esta. “A relação negativa para com o objeto torna-se a *forma* do mesmo e *algo permanente*, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador” (HEGEL, 2007, p.150).

Ora, mas pelo que vimos em relação à consciência do senhor e à consciência escrava, seguir-se-á, segundo Hegel, que será a última que realizará a verdade da primeira, e não o contrário, por mais que a primeira se trate como a essencial e a segunda veja inicialmente à primeira como sua essência. Isso porque a consciência do senhor se ver como a essência significa que ela se vê como o ser-para-si; contudo, o seu ser-para-si, enquanto depende da aniquilação do seu objeto, da sua consumação pelo gozo, é apenas o ser-para-si abstrato, aquele que suspendeu a sua oposição com o outro, mas que não se reconheceu igualmente neste outro o seu ser-para-si. Para atingir a verdade de seu ser-para-si, não deveria apenas suspender ao ser-outro, mas, igualmente, suspender a si própria, no sentido de encontrar o seu ser-para-si em seu outro. Contudo, por ser o polo que apenas é reconhecido, sem reconhecer, o senhor não é capaz de realizar o seu conceito do ser-para-si como essência, porque não reconhece o ser-para-si em seu outro, tratando-o meramente como o objeto, e não reconhecendo na consciência do escravo a essência de sua própria consciência, a saber, o ser-para-si.

O escravo, por outro lado, será justamente a verdade da consciência independente, de que a consciência do senhor era apenas o conceito. Isso porque o escravo, inicialmente, reconheceu, no outro, no senhor, a sua própria essência, o ser-para-si; em seguida, pelo medo, teve em si mesma o ser-para-si (sem o reconhece-lo), enquanto a universalidade diante da qual a sua singularidade não era nada; por fim, pelo trabalho, torna o ser-para-si como seu *próprio*, e não mais como uma essência externa à sua própria consciência, que se encontraria em outra consciência³⁴⁵. Pelo trabalho, o escravo reconhece, no ser-outro independente, o seu próprio ser, pois forma o objeto de modo que esse seja *para ela*, mas sem perder sua independência (pois não é consumido pelo escravo). Oras, mas é isso que possibilita que o escravo reconheça no objeto a si mesma, e que, desse modo, realize a verdade da consciência do senhor, do ser-para-si; pois o ser-para-si nada mais é senão aquilo que é *para a consciência* e que é *ela mesma* no ser-outro independente, no objeto. Assim, apenas pelo trabalho do escravo se realiza a verdade da consciência de si do senhor, da consciência independente, pois só assim tanto a consciência de si suspende ao seu ser outro (*formando* o objeto para que ele seja *para a consciência*) quanto suspende a si mesma (pois encontra, no objeto independente que não é consumido por ela, e que mantém sua independência em relação a ela, apenas a si mesma, quer dizer, apenas ao seu ser-para-si para o qual o objeto foi formado).

³⁴⁵ Idem *ibid.*, §196.

Contudo, nesse movimento, o escravo não acede à consciência de que o ser-para-si, que é para ele o essencial, seja o seu próprio ser-para-si. Reconhece-se, sem dúvida, no seu trabalho, e, desse modo, realiza a verdade do ser-para-si da consciência de si; contudo, ainda se mantém no interior da escravidão, e é para si mesma a sua própria essência apenas na sua relação contingente com o objeto que trabalha, e não absolutamente, pois ainda mantém-se sob o jugo do senhor. Nas palavras de Hegel:

no formar a consciência recalcada sobre si torna-se objeto para si mesma como forma da coisa formada e ao mesmo tempo contempla no senhor o ser-para-si como consciência. Porém, na consciência escrava, como tal, não coincidem esses dois momentos um com o outro: o *de si mesma* como objeto independente, e o desse objeto como uma consciência, e, portanto, como sua própria essência. (HEGEL, 2007, p.152)

Podemos, então, dizer: se, por um lado, a consciência escrava reconhece a si mesma no objeto trabalhado, por outro, não reconhece, desse modo, que o ser-para-si, que é, para ela, a sua *essência*, é o *ser-para-si de sua própria consciência*, pois ainda pensa que o ser-para-si é o ser-para-si da consciência do senhor. E, se o faz, isso se deve ao fato de não compreender que o ser-para-si de si mesma em seu objeto já é, ele mesmo, o ser-para-si da consciência, e, portanto, a sua essência, de modo que o seu ser-para-si é a sua própria essência. Não compreende, em outras palavras, que ela mesma é a essência de sua consciência, o ser-para-si da consciência que encontra, no objeto, apenas novamente a si mesma. Por conseguinte, o escravo, antes de conceber o ser-para-si que é sua verdade como algo externo à sua consciência, como uma *outra consciência*, deveria reconhecer que o ser-para-si é *a sua própria consciência*, que ela mesma é esse ser-para-si que encontra em seu objeto apenas a si própria e é, portanto, *livre*.

Será justamente a próxima figura da consciência de si, a figura do *estoicismo*, que efetuará esse reconhecimento, e será, portanto, a primeira figura consciente de sua própria liberdade diante do mundo, da objetividade, do ser-outro, reconhecendo neste apenas a si própria. Não por outro motivo, o estoicismo é, segundo Hegel, a primeira

figura da consciência que *pensa*, a primeira figura que é uma consciência-de-si *livre*³⁴⁶. Isso significa que, para essa consciência, os objetos não são como representações que, enquanto tal, têm sempre a forma de algo exterior à consciência, e sim como *conceitos* que, embora se diferenciem em algum sentido da consciência com seu conteúdo determinado, não se colocam como algo externo a ela, mas sim como uma diferença *interior* dela, enquanto um conceito que *pertence* a ela. Assim como o escravo dava ao seu objeto, pelo trabalho, uma forma que fazia com que o objeto fosse em si o que era *para a consciência*, o estoico, pelo *conceito*, fará com que o objeto seja, *em si*, apenas aquilo que é para a consciência. Diferentemente do escravo, entretanto, para o qual a identificação do ser em si do objeto com o ser-para-si da consciência era apenas contingente, porque dependente do trabalho com um objeto singular, para o estoico, essa identificação será absolutamente universal, porque o em si de toda a objetividade será conceito e, portanto, toda objetividade será o que é apenas *para a consciência*. O escravo encontrava a si mesmo apenas em seu objeto trabalhado, de modo que não era, para ele próprio, a consciência para a qual tudo é apenas na medida em que é para ela; o estoico, pelo contrário, encontra em toda a objetividade, pelo conceito, apenas a sua própria consciência, e, por isso, tudo é verdadeiro e bom apenas na medida em que é para a sua consciência. Daí que Hegel afirme que

A obstinação [da consciência escrava] é a liberdade que se apega a uma singularidade e se mantém *dentro* do âmbito da servidão; o estoicismo porém é a liberdade que imediatamente saindo sempre da servidão retorna à *pura universalidade* do pensamento. (HEGEL, 2000, p.153)

Por isso, o estoicismo é a primeira figura em que o Eu é para a consciência não como um mero Eu abstrato, que exclui toda objetividade (pois todo objeto é posto fora do Eu, entendido como ser-para-si essencial), mas sim como “Eu que tem ao mesmo tempo o sentido do ser em si, ou seja: relacionar-se com essência objetiva de modo que ela tenha a significação do *ser-para-si* da consciência para a qual ela é” (HEGEL, 2007, p.152). O estoicismo, portanto, é aquela figura da consciência em que o essencial para a consciência é o conceito, quer dizer, aquilo que o objeto é apenas na

³⁴⁶ Idem *ibid.*, p.152.

medida em que é na consciência e para a consciência, sendo *em si* aquilo que é *para a consciência*.

Contudo, esse conceito que o objeto é para o estoico é, ainda, um conceito puramente *abstrato*, quer dizer, que abstrai de todo *conteúdo* ou, mais ainda, de *toda determinação* do objeto. Por isso, para o estoico, é irrelevante se ele se encontra no trono ou na prisão, se é senhor ou escravo; em ambos os casos, esse ser-aí determinado de sua condição enquanto senhor ou escravo é irrelevante, pois o que importa é que, em ambos os casos, o conceito do estoico, a racionalidade que, não importa qual seja a condição determinada em que o estoico se encontra, quer como escravo, quer como senhor, é o que realmente vale para o estoico e é a sua verdade. Para o estoico, não importa qual seja o ser-aí determinado com o qual ele se confronta, o que importa é que desse ser-aí é verdade para o estoico apenas o seu conceito, a *racionalidade* ou o racional que ele considera ser vigente em todas as coisas. Por isso mesmo, contudo, não se pode dar, ao conceito do estoico, qualquer determinidade ou conteúdo, porque esse conceito abstrai de todo ser-aí determinado, de toda condição natural, valendo indiferentemente a todas elas. Motivo pelo qual, quando perguntado sobre *o que é bom e verdadeiro*, o estoico só pode dar uma resposta vazia como “a racionalidade”, seu conceito que, se aplicando indiferentemente a todos os objetos e fazendo com que o essencial dos objetos só o seja aquilo que eles são *para a consciência*, não pode adquirir nenhum conteúdo específico e determinado.

Sendo assim, o conteúdo determinado do ser-aí, como a condição de ser escravo ou senhor, permanece como algo independente da consciência estoica, como um algo externo que não pode ser determinado pelo seu conceito abstrato. Por isso, a liberdade dessa consciência é uma liberdade meramente abstrata, apenas o conceito de liberdade, que é “somente a negação incompleta do ser-outro; apenas se *retirou* do ser-aí, para si mesma; e não se levou a cabo como absoluta negação do ser-aí nela” (HEGEL, 2007, p.155). Em outras palavras: para o estoico, o essencial do ser-aí é o conceito que o estoico tem dele, o seu pensamento deste ser-aí. Esse pensamento, contudo, é, ainda, um pensamento meramente abstrato, pois um pensamento que se aplica igualmente a todo ser-aí, independentemente de e indiferentemente a sua determinidade, seu conteúdo. Por isso a determinidade do ser-aí, ainda que não seja, para o estoico, aquilo que é essencial no objeto (pois o essencial é o pensamento), ainda permanece como algo externo e alheio ao pensamento do estoico, algo que é indiferente

e autônomo em relação a esse pensamento, porque não determinado por ele. O estoico consegue efetivamente que o essencial do objeto seja, para a consciência, apenas o que o objeto é para ela; contudo, mantém ainda, fora daquilo que é apenas para a consciência e determinado pelo pensamento, o ser-aí determinado do objeto, o seu conteúdo, ao qual o estoico é indiferente e ao qual o seu pensamento não determina. Por isso, o estoico não nega inteiramente o ser-aí do ser-outro, a objetividade do ser-outro; ainda que o essencial do ser-outro seja, para o estoico, apenas aquilo que é *para a consciência*, apenas o *pensamento* do ser-outro, ainda resta algo no ser-outro, contudo, que é exterior a esse pensamento e a essa consciência de si, porque não determinado por ela: o conteúdo desse ser-aí, a sua determinidade e singularidade, o curso natural do mundo que é indiferente ao estoico e que ele trata como algo independente de sua consciência e não produzido por ela. Ainda que, para o estoico, o essencial seja a sua consciência de si, o mundo, em sua determinidade, permanece como algo que existe independentemente desta consciência; o estoico afasta-se da independência das coisas e retorna à consciência de si em seu pensamento, sem, contudo, eliminar essa independência das coisas em relação ao seu pensamento³⁴⁷. Assim, o estoico falha em realizar o conceito da consciência de si e o conceito da sua liberdade, porque não consegue eliminar inteiramente o ser-outro e mostrar que *todo* ser-outro já é, em si, pura e simplesmente o que é *para a consciência*, já que a determinidade do ser outro permanece algo externo à consciência, que não é o que é em função de ser *para ela*.

Assim, podemos começar a ver qual será o sentido do ceticismo, enquanto figura que sucede ao estoicismo, e em que medida ele superará a essa figura. Pois, enquanto o estoicismo é apenas a liberdade abstrata ou o mero conceito da liberdade, “o *ceticismo* é a realização do que o estoicismo era somente o conceito; e a experiência efetiva da liberdade do pensamento: liberdade que *em si* é o negativo, e que assim deve apresentar-se” (HEGEL 2007, p.155). O que significa que o ceticismo realizará completamente aquela negação do ser-outro da consciência que o estoico negava apenas parcialmente, vindo a ser o pensamento consumado, que aniquila toda a independência do “mundo multideterminado” e faz com que o Outro torne-se totalmente inessencial e não autônomo frente à consciência. O ceticismo será, portanto, aquela figura para a qual toda e qualquer independência do ser-aí determinado será negada, e mesmo a sua determinidade será novamente remetida à consciência, não como algo frente ao qual a

³⁴⁷ Idem *ibid.*, p.154.

consciência é indiferente, mas sim como o que é produzido por ela mesma e, portanto, não tem nenhum ser independente em relação a ela. Mais do que isso: toda a independência será aniquilada pelo ceticismo, de tal forma que todas as diferenças, todo ser diferente entendido enquanto um ser *independente* de outro ser (e, nesse sentido, diferente dele), será reduzido a uma diferença que é apenas *para e da consciência-de-si*, não sendo portanto, diferença alguma. A fim de tornar essa descrição do ceticismo mais compreensível, poderíamos lembrar que, para o cético antigo, tudo que se dá na consciência é mera *aparência*, quer dizer, é o que é apenas *para* a consciência e, enquanto mera aparência, não possui nenhuma realidade independente da consciência, nem pode ser fixado como algo que permanece (pois as aparências estão sujeitas à constante alteração). Sendo assim, podemos entender por que, para Hegel, o ceticismo seria a figura para a qual tudo que é, é apenas para a consciência, e por que o que era para o estoico o irredutível à consciência, a determinidade do ser-outro não determinável pelo conceito de racionalidade, é, para o cético, apenas *aparência*, quer dizer, algo que é *apenas para consciência* - o que, cabe lembrar, aplicar-se-ia tanto ao ceticismo antigo, que segue unicamente as aparências, como ao cético moderno e os seus “fatos da consciência”. E, se o ceticismo dissolve a independência de todo ser diferente, é justamente porque mostra que esse ser diferente só é para a consciência e não é independente dela, *inclusive em sua determinidade*, e que toda diferença, portanto, entendida como essa independência, evanesce diante da consciência de si do ceticismo, consciência de que nada é diferente dela.

Assim, é estabelecido o agir do ceticismo, como essa aniquilação do ser-outro do ser-aí determinado, que se torna uma diferença *da* consciência de si e, portanto, uma diferença evanescente diante dessa consciência, já que o diferente é uma diferença da própria consciência de si, uma mera aparência que, enquanto tal, não pode colocar-se como independente da consciência. A diferença do ser-outro em relação à consciência, portanto, desvanece pela atividade do cético de reportar essa diferença à consciência³⁴⁸. Do que se segue que o ceticismo “revela o *movimento dialético* que são a certeza sensível, a percepção e o entendimento [as figuras da mera consciência, que antecedem a consciência-de-si]; e também a inessencialidade (...) do que, para o pensamento abstrato, vale como algo determinado” (HEGEL, 2007, p.156).

³⁴⁸ Idem *ibid.*, p.156, §§ 202-203.

Podemos começar a entrever, assim, como o ceticismo, mesmo enquanto figura do saber imperfeito, possui um lugar importante para a *Fenomenologia*. Pois é primeiramente por ele que o conceito de liberdade é realizado e que o *próprio movimento dialético*, constitutivo do percurso fenomenológico, é revelado no interior desse próprio percurso. É pelo ceticismo que a consciência, que julga inicialmente ser confrontada com um objeto externo a ela e independente dela, descobre que esse objeto era produzido por ela própria e, mais do que isso, era *ela* própria. E é o ceticismo que reconhece primeiramente, de maneira perfeitamente completa, que o diferente que é posto pela consciência não tem nenhuma realidade fora dessa consciência, nenhuma autonomia e nenhuma independência dela. Ou, em outras palavras: é no ceticismo que primeiramente vem à consciência o fato de que o diferente da consciência é posto pela própria consciência *na* própria consciência, de tal modo que é uma diferença da consciência consigo própria – o que significa, contudo, que mesmo ao lidar com o diferente, a consciência não lida com nada verdadeiramente externo e independente dela. Assim, o ceticismo revela o movimento dialético constitutivo do percurso fenomenológico da consciência em suas figuras até si próprio como uma das figuras da consciência de si, mostrando que, nesse percurso, tudo aquilo que a consciência julgava encontrar como algo absolutamente externo e independente dela era produzido por ela própria. Por isso, para o ceticismo,

o movimento dialético é momento da consciência-de-si – para a qual [já] não acontece, sem saber como, que desvaneça seu verdadeiro e real. Pois é essa consciência-de-si que na certeza de sua liberdade faz desvanecer até esse outro que se fazia passar por real; e não só o objetivo como tal: também a sua própria relação com ele, na qual vale e é valorizada como objetiva. (HEGEL, 2007, p.156)

Quer dizer, o ceticismo não apenas nega a realidade de todo ser-outro, mas também a sua própria relação com o ser-outro, na medida em que essa relação é seja algo de objetivo. Negando toda objetividade, nega, portanto, mesmo a sua independência enquanto uma consciência que pudesse ser fixada, enquanto uma relação da consciência com o seu ser-outro a que se pudesse atribuir uma validade objetiva. Por isso, nega que o ser-para-si de sua consciência seja o ser-para-si universal, a verdade da

sua relação para o ser-outro. Por isso, o cético nega mesmo que a relação de sua consciência para com o ser-outro seja o ser-para-si universal, pois reconhece que a sua própria consciência é, ela mesma, apenas uma consciência singular, que ela mesma, enquanto determinidade e objetividade, deve ser negada e remetida ao ser-para-si universal. E é

mediante essa negação consciente de si [que] garante a consciência-de-si *para si mesma a certeza de sua própria liberdade*: produz a experiência da liberdade, e assim a eleva à verdade. O que desvanece é o determinado ou a diferença que se estabeleça como firme e imutável, de qualquer modo, seja donde for. Nessa diferença nada há de permanente, e *deve* desvanecer ante o pensar, pois o diferente é justamente isto: não ser *em si mesmo*, mas ter sua essencialidade só em um Outro (HEGEL, 2007, pp. 156-157).

O cético realiza a liberdade e o pensar, de que o estoico era apenas o conceito; quer dizer, ele realiza a completa suspensão do ser-outro, mostrando que tudo aquilo que se colocava como um ser-outro da consciência, como um ser externo à ela, é pura e simplesmente um momento dela, de modo que a verdade do ser-outro, da diferença, é o ser-para-si, a consciência de si. Daí porque nem a sua própria consciência pode ser tomada como algo em si, mas, para realizar a sua liberdade, deve negar a si mesma; pois a sua consciência, enquanto uma consciência singular, é ela mesma uma diferença, uma determinidade em relação ao ser-para-si universal. Uma diferença, portanto, que deve desvanecer, já que toda diferença não tem nenhuma verdade em si, mas sim apenas no ser-para-si universal.

No entanto, é a partir disto que se começa a vislumbrar em que o ceticismo encontra o seu limite e se mostra como uma figura do saber imperfeito, que deve ser superada por outra. Pois é nessa negação de si próprio que o ceticismo acaba recaindo em uma dualidade na qual não se encontra em lugar nenhum e contradiz a si mesmo. Isso porque, por um lado, se concebe como a consciência-de-si igual a si mesma, o ser-para-si e a liberdade do pensamento diante da qual nenhum em si subsiste e tudo é apenas *para ela*. Contudo, porque tem de negar mesmo a *si próprio*, a fim de que a consciência ela mesma não seja concebida como algo *em si*, acaba por se conceber como uma consciência meramente singular, inessencial: “uma consciência que é

empírica, dirigida para o que não tem para ela realidade nenhuma: obedece àquilo que para ela não é nenhuma essência; faz e leva à efetividade o que para ela não tem verdade alguma” (HEGEL, 2007, p.157).

Expliquemos. O cético é aquele que nega a toda determinidade uma existência independente do ser-para-si da consciência; tudo que é, é apenas para a consciência; nisso, o cético é *a certeza de sua própria liberdade*³⁴⁹, a certeza de que a verdade é apenas aquilo que é para a consciência, apenas o ser-para-si. Entretanto, ainda que seja essa certeza de si próprio, ele é, ao mesmo tempo, a dissolução e a negação de sua própria consciência; pois, como nega toda diferença, toda determinidade enquanto tal, e afirma que o verdadeiro é apenas o ser-para-si universal da consciência, tem que negar *a sua própria consciência, enquanto uma consciência singular e determinada*. Assim, ao mesmo tempo em que se reconhece como a consciência universal, o ser-para-si unicamente para o qual toda determinidade é, nega que ele mesmo, enquanto uma consciência singular, seja essa consciência universal, de tal modo que concebe a si mesmo e à sua relação com objeto como algo meramente inessencial. Por isso, embora afirme a certeza de si da consciência de si, segue, ao mesmo tempo, aquilo que, para ele, é apenas o inessencial: as *aparências*, os fenômenos. Há, portanto, uma contradição entre o discurso e a prática do cético³⁵⁰; se, segundo o seu discurso, o essencial é a consciência de si universal, na prática, contudo, o cético segue apenas aquilo que é inessencial para ele: a aparência meramente contingente daquilo que é para sua consciência, concebida enquanto consciência meramente singular³⁵¹.

Assim Hegel explica o que lhe parece ser a contradição da suspensão cética do juízo: por um lado, o cético nega a essencialidade de tudo aquilo que se pretenda ser em si, tomando-o como mera aparência, e aceitando como verdadeiro e certo apenas o ser-para-si universal da consciência; mas, por outro, se guia em sua vida *segundo as aparências, que são algo meramente inessencial para ele*. Por isso, o cético ao mesmo tempo que reconhece que a consciência-de-si igual a si mesma é o essencial, acima de toda confusão e casualidade do ser-aí (porque todo ser-aí é pura e simplesmente aparência *para* essa consciência), não pode se manter nessa consciência-de-si igual a si mesma, dado que precisa negar à sua própria consciência e, desse modo, voltar a seguir

³⁴⁹ Idem *ibid.*, p.156.

³⁵⁰ Cf. CSIKÓS, 2008, p.271.

³⁵¹ Para uma importante e relevante crítica dessa interpretação de Hegel do ceticismo enquanto certeza de si mesmo, cf. PORCHAT, 2006, pp. 129-130.

aquilo que é inessencial para ele. Assim, concebe-se como uma consciência singular que, muito antes de se guiar pelo que é para ela essencial, se guia pelo que lhe é inessencial – a aparência, os fenômenos. Mas, por também negar a essa consciência singular, retorna a conceber-se como aquela consciência-de-si universal que é a sua verdade, mas, por ter que negar novamente que sua consciência singular seja essa consciência universal, volta à consciência singular, de tal modo que oscila entre esses dois pensamentos de si mesmo em conseguir concebê-los em uma unidade, sem poder conceber essas duas consciências como uma e a mesma³⁵².

Falta ao ceticismo, portanto, a capacidade conceber a unidade *do próprio movimento dialético revelado por ele e que ele mesmo é*. E “a falta-de-pensamento do ceticismo a respeito de si mesmo tem de desvanecer porque de fato é *uma* consciência que tem nela essas duas modalidades” (HEGEL, 2007, p.158). Falta, ao ceticismo, a capacidade para pensar o movimento dialético, que o desdobra em duas consciências, em sua *unidade*; e, se falta a ele essa capacidade, isso se deve à sua falta de pensamento sobre si mesmo, a sua incapacidade de refletir sobre si próprio e reconhecer a contradição entre aquilo que ele diz e aquilo que ele faz³⁵³. Em outras palavras: é preciso ao cético superar a contradição entre o seu discurso e a sua prática, porque teoria e prática são, em última instância, indissociáveis³⁵⁴, e devem ser pensadas em sua unidade; o que só é possível se se suprir a deficiência da reflexão do cético *sobre si próprio*. Afinal, é porque o cético não pode conceber como sua consciência singular poderia ser a consciência universal, ou, em outras palavras, como a consciência universal e a singular poderiam estar unidas *em uma mesma consciência*, que o cético não pode realizar a verdade da sua certeza de si e só pode concebê-la de uma maneira deficiente e insustentável, contradizendo a si próprio. O cético não pode conceber como a oposição entre o ser-para-si e o ser-outro, entre o universal e o singular, poderia ser superada; por isso para afirmar a verdade do seu ser-para-si, busca negar inteiramente o ser-outro, da forma que o estoico era incapaz de fazer. Contudo, ao fazê-lo, se vê forçado a negar a si mesmo, porque ele mesmo é uma consciência singular, e, ao negar a si mesmo, se contradiz. Mas só se contradiz porque não é capaz de pensar *a unidade entre opostos*, ou, mais especificamente, *a unidade do universal e do singular*, de modo que só pode conceber essa universal, ainda, como um universal *abstrato*, porque um

³⁵² HEGEL, 2007, p.158.

³⁵³ VIEWEG, 2007, I.3.

³⁵⁴ CSIKÓS, 2008, p.272.

universal que exclui inteiramente o ser-outro enquanto ser-outro, singularidade enquanto tal, e permanece, portanto, mera universalidade³⁵⁵. Concebendo o ser-para-si da consciência como puro universal, do qual está excluído toda singularidade e, portanto, *toda oposição a esse universal*, o cético não pode conceber a unidade da sua consciência particular com a consciência universal, que é a sua verdade. Para que pudesse fazê-lo, teria que ser capaz de conceber o ser-para-si enquanto um universal do qual não está excluído o singular e, portanto, *como um universal que contém em si mesmo a sua negação ou o momento da oposição*. Motivo pelo qual terá de dar lugar à próxima figura, a consciência infeliz, a primeira que será capaz de conceber essa consciência duplicada em uma unidade, mas que ainda conceberá essa unidade como uma essência externa à sua própria consciência, concebendo a si mesma como a consciência contraditória onde as duas consciências, a singular e a universal, não se encontram em uma unidade^{356,357}. O que, por fim, levará à necessidade da superação das figuras da consciência de si e ao surgimento das figuras da *razão*, onde o ser-outro ou o ser-em-si, muito antes de ser a negação daquilo que é a essência da consciência, será, tão essencial à consciência quanto o seu ser-para-si, e o ser-em-si será, para a consciência, ela própria, de modo que a consciência terá certeza de ser toda a realidade e se comportará em relação a ela como *idealismo*³⁵⁸.

Vimos, então, brevemente, de que modo Hegel concebe ao ceticismo, enquanto este não é levado à sua perfeição, como uma figura do saber imperfeito. Com essa exposição em mente, podemos agora explorar mais profundamente a seguinte questão: qual é a insuficiência do ceticismo, enquanto figura do saber imperfeito, que o impossibilita de apreender a sua própria atividade dialética *em sua verdade*? Ora, como

³⁵⁵ VIEWEG, 2007, p.32.

³⁵⁶ HEGEL, 2007, pp. 159-160.

³⁵⁷ É interessante notar como essa concepção de Hegel da relação entre as figuras do ceticismo e da consciência infeliz se coaduna notavelmente bem com as posições dos cétricos fideístas como Montaigne, Pascal, e com o ceticismo fideísta em geral que, com o retorno das obras de Sexto Empírico na época do renascimento, julgam que a única maneira de superar o ceticismo é pela *fé*, estando a razão finita do indivíduo presa à confusão e à contingência do mesmo modo que a consciência singular que Hegel descreve e tal como o ceticismo, para esses autores, demonstraria que ela está. (Cf., a esse respeito, BAYLE, 2007 e BAYLE, 2014) Mais do que isso, é notável como, nesse período, o ceticismo foi visto muitas vezes como um instrumento para a purificação e esvaziamento da mente, pelo qual se mostraria a vaidade da razão humana em sua pretensão de ser capaz algum conhecimento verdadeiro e se abriria espaço para que a consciência pudesse receber a revelação da fé. Para mais sobre a relação entre ceticismo e religião no início da modernidade, cf. também LOQUE, 2012.

³⁵⁸ HEGEL, 2007, pp. 172-173.

vimos, a situação insustentável do cético, na qual ele se encontrava em uma dualidade entre uma consciência-de-si universal e uma singular, se devia ao fato de que ele, ao mesmo tempo em que negava todo *em si* e tratava a aparência como o inessencial, não deixava, contudo, de se guiar por essa mesma aparência que é para ele o inessencial. Assim, podemos dizer que o ceticismo torna-se inconsistente e, portanto, insuficiente em sua compreensão de sua própria atividade, devido à sua *suspensão de juízo*, à *epokhé* – pois é devido à sua suspensão de juízo que o cético não toma nada por essencial e, por conseguinte, só pode se guiar por aquilo que é *inessencial para ele*. Por isso, a fim de entender em que consiste a insuficiência do ceticismo, é necessário entender a lógica operante por trás da *epokhé*.

Relembremos aqui mais detalhadamente em que consiste a *epokhé*, a suspensão de juízo cética. A *epokhé* é a suspensão de juízo diante de argumentos opostos igualmente convincentes acerca de um mesmo objeto. Dado que nenhum dos argumentos é suficientemente forte para sobrepujar o outro – e dado que *não podem ambos estar corretos, visto que são opostos e, se ambos discursassem corretamente acerca do objeto, resultaria necessariamente um objeto absurda e intrinsecamente contraditório* – o cético não pode optar por nenhum dos dois lados, e é levado, naturalmente, a entrar em *epokhé*. O cético, ao entrar na busca pela verdade, se “depara com uma discordância cujas partes são equipotentes; examinando os argumentos em favor ou contra esta ou aquela tese sobre o mundo, o cético constata que têm igual força persuasiva.” (BOLZANI FILHO, 1996, p.42). Se as duas posições opostas não podem ser ambas corretas, visto a contradição necessária que disso implicaria, e se nenhuma, por mais persuasiva que seja, pode mostrar *suficientemente* a sua verdade, uma vez que não consegue superar a outra, o cético é levado, necessariamente, à *epokhé*.

Aqui, poderíamos ainda dizer que essa oposição não precisa ser entendida apenas de forma restrita, compreendida enquanto oposição de sistemas filosóficos distintos ou opiniões distintas – a contradição pode, e *frequentemente está presente dentro do próprio sistema ou opinião, invalidando-a*. Por exemplo, se afirmamos que o movimento *é*, que ele existe, podemos estar afirmando uma existência que é contraditória, que aceita duas proposições opostas em um mesmo objeto, como por exemplo, que o corpo, no movimento, ocupa e abandona, no mesmo momento, um lugar. Como há necessariamente uma contradição em que o corpo se movimenta abandonando e permanecendo em um mesmo lugar ao mesmo tempo, a afirmação da

existência do movimento possui uma contradição intrínseca, na qual não se pode simplesmente escolher uma das proposições opostas. Não se pode aceitar que o corpo apenas abandone ou ocupe um lugar, dado que não se pode dividir o tempo de forma a encontrar um instante tão pequeno no qual ele não estivesse ocupando e abandonando um mesmo lugar, um instante no qual ele tivesse apenas ocupado ou abandonado um lugar. Se fosse possível fazer essa separação, teríamos que ser capazes de determinar e encontrar precisamente um instante no qual pudéssemos afirmar que um corpo está apenas abandonando um lugar e não mais ocupando-o – porém, como podemos dividir infinitamente o tempo em instantes cada vez menores, não podemos encontrar esse instante no qual só o abandono ou a ocupação ocorre. Portanto, as duas proposições acerca do movimento: “Ele é o abandono de um lugar” e “Ele é a ocupação de um lugar” são inseparáveis e possuem o mesmo peso – não se pode aceitar uma à custa da outra, não se pode rejeitar a força persuasiva de ambas. E, no entanto, não é possível aceitar que ambas estão corretas – pois o *ser* do movimento resultante da combinação delas duas é *contraditório* e, portanto, *falso*. Por isso, diante desse embate insolúvel, resta ao cético apenas suspender o juízo acerca do movimento, o que significa, mais uma vez, entrar em *epokhé*. *Pela impossibilidade de conceber o seu objeto, sem concebê-lo igualmente da maneira oposta, o cético recai na suspensão de juízo.*

Entretanto, que o cético suspenda seu juízo acerca da verdade do movimento, ou da verdade acerca de qualquer outro ser não quer dizer que negue que enxergamos o movimento, ou que vemos um ser de alguma maneira, que ele *se apresente* de uma forma determinada. No entanto, que o movimento se apresente para nós *não significa que o movimento seja verdadeiro*, ou, em outras palavras, que ele *seja*. Zenão não negava que pudéssemos ver o movimento – apenas negava que ele fosse verdadeiro, atribuía ao movimento o *não-ser*, a *ilusão*, a *inessencialidade*. Da mesma maneira, o cético não negará que algo que se apresenta para nós por meio de nossos sentidos, que temos uma série de sensações e representações – apenas não assentirá em afirmá-las (ou negá-las) como verdadeiras, pois suspendeu seu juízo acerca delas. Como o discurso acerca do ser se mostra contraditório, o cético não pode afirmar a verdade acerca de nada do que lhe aparece, pois enquanto o discurso acerca do que aparece permanece contraditório, aquilo que aparece permanece incapaz de fornecer o seu *ser*, de modo que somos incapazes de discursar acerca dele. Por isso, o cético lida em seu cotidiano apenas com *fenômenos*, com aquilo que, para ele, é *inessencial*. Em sua vida cotidiana,

“o cético age em conformidade com os fenômenos.” (BOLZANI FILHO, 1998, p.90). Ao falar acerca daquilo que aparece, não fala do seu ser (do ser do movimento, do ser do tempo etc.), mas sim do que aparece *enquanto aparência* – isto é, sem falar dele enquanto verdadeiro ou falso (dado que suspendeu seu juízo) mas sim enquanto aquilo que aparece, na forma em que aparece. Por isso, “seu discurso será (...) apenas enunciativo de fenômenos. E em todos esses casos o pirrônico pretende-se isento de dogmatismo, de assentimento a ‘não-evidentes’, pois referir-se a fenômenos é evocar apenas ‘o que aparece’ (*to phainómenon*), e isso sem infringir a suspensão de juízo, pois não se trata, nesse caso, de pronunciar-se sobre o que algo *é por natureza* [ou seja, pronunciar-se sobre o *ser* deste algo], sobre se algo *é tal como aparece* (BOLZANI FILHO, 1998, p. 90).

Inimigo número um dos dogmáticos, o ceticismo, muito ao contrário de se pronunciar acerca da verdade do ser, da Coisa tal como ela é em si, suspende seu juízo e recusa-se a discursar acerca do ser. Àquilo que se apresenta, não chama de ser, assim como chamam os dogmáticos, mas sim de *não ser*, pois é apenas aquilo que *aparece*, aquilo que é apenas *para a consciência* – e não o *ser* que é idêntico ao que aparece, que *é tal como aparece*. E como as aparências são incapazes de fornecerem o *ser* daquilo de que são aparência, já que uma mesma coisa pode aparecer de maneiras distintas, e ambas as aparências são igualmente persuasivas, de modo que não se pode decidir sobre qual corresponde de fato ao que a coisa é, só nos resta falar sobre o que aparece. Da oposição das aparências, da oposição de argumentos de igual força, o ceticismo sempre chega à suspensão de juízo, ao *vazio* do objeto, pois conclui que, diante da contradição entre posições, proposições, filosofias etc., nada se pode concluir acerca do ser do objeto, daquilo que ele *é*. Por isso, enquanto permanece enxergando contradições nos discursos dos dogmáticos acerca do ser, mantém o seu discurso acerca do não-ser, mostrando como aquilo que os dogmáticos julgam como ser é na verdade apenas aparência, apenas aquilo que *é para a consciência* e que é a negação de todo *ser-em-si*.

Porém, embora o ceticismo seja o grande inimigo do dogmatismo, dogmatismo que, como vimos anteriormente, não se detém no significado das palavras e imagina poder apreender o ser, embora o ceticismo o combata mostrando como é importante se deter na investigação do discurso e como isso revela que aquilo que se imaginava ser em si era na verdade apenas para a consciência, tanto o ceticismo quanto o dogmatismo têm algo em comum. Quer afirmando a verdade, quer suspendendo o

juízo pela entrada na *epokhé*, ambos se valem de uma mesma *lógica da finitude*, ou, o que é o mesmo, ambos operam segundo a *reflexão do entendimento*. Que quer dizer isto, exatamente? Basicamente, significa que, por trás tanto do dogmatismo que afirma o ser, quanto do ceticismo que suspende o juízo, há um mesmo pressuposto: *o pressuposto de que da contradição deve resultar apenas o vazio, que da negação só pode resultar o nada, na medida em que a contradição seria o produto de uma oposição entre dois termos fixos e externos um ao outro*. Operar por uma mesma lógica da finitude significa que uma mesma linguagem, um mesmo gênero de discurso se encontra por trás tanto do discurso cético quanto do dogmático: uma mesma separação e divisão dos opostos, que não podem pertencer ambos a um mesmo objeto, que não podem *um ser gerado pelo outro*. Os opostos apenas se encontram um ao lado do outro, assim como as diferentes opiniões filosóficas se encontrariam uma ao lado da outra, de maneira independente, em uma multiplicidade imediata, que simplesmente existe, que não é gerada pela passagem de um oposto a outro. O ceticismo, ao criticar o dogmatismo, não compreende plenamente aquilo que critica, permitindo que o dogmatismo permaneça presente em seu discurso, o que o impede de triunfar sobre seu inimigo. Afinal, o que é mais fundamental no dogmatismo, o que consiste em seu mais precioso cerne, permanece intacto no ceticismo: a sua linguagem, a sua reflexão, a sua lógica da finitude, o seu discurso que só admite objetos finitos, isto é, objetos que não são capazes de interiorizar a contradição e conter a seu próprio oposto *como momento interno de si próprio*. Nas palavras de Lebrun:

Mas o ceticismo toma uma consciência exata *daquilo que ele* denuncia? Ao submergir no Nada [pela suspensão do juízo e a adoção do discurso do não-ser], o pretendo Em si do dogmatismo não lhe presta ainda uma secreta homenagem? Disso há pelo menos um sinal: o ceticismo é inseparável do Ser que ele aniquila, ele vive em seu contato. (...) Podemos então nos perguntar se ele não é cúmplice da sua vítima. A Aparência (*Schein*) que ele desdobra é, afinal, a sombra trazida do ser e, sob a cláusula do “não-ser”, ainda é retida a plenitude do mundo. (LEBRUN, 2006, p.246)

Que o cético, ao adotar o discurso sobre a aparência, ainda mantenha um estilo de vida semelhante ao dogmático, seguindo o mesmo que o dogmático, não porque

considere aquilo que segue verdadeiro, mas sim apenas porque segue suas leis, costumes e afecções naturais, evidencia que o ceticismo ainda mantém semelhanças e ainda está atrelado ao dogmatismo. Pois, “se o cético continua seguindo ‘os costumes de seu país’, talvez seja o índice de que não renunciaram inteiramente à pátria que pretendem abandonar.” (LEBRUN, 2006, p.246). O cético segue a aparência, mantendo que aquilo que o dogmático chama de ser é na verdade apenas aparência. No entanto, *ambos estão em consenso acerca do que significa Ser e do que significa Aparência, do que significa ser-em-si e ser-para-si; ambos compreendem da mesma maneira estes termos, concordam sobre seus limites e sobre suas significações e concordam que ser e aparência, universal e singular estejam opostos um ao outro e sejam externos um ao outro.*

Nota-se que a semelhança é muito mais forte que a diferença: aquilo que é essencial, a forma como se compreende o Ser e o Não-ser, o ser-em-si e o ser-para-si, permanece a mesma; aquilo que é secundário, isto é, a que se chama de Ser ou Não-ser que difere. “Muda-se de regime ontológico, passando do Ser ao Não-ser ou à ‘neutralidade’ – mudou-se a ontologia?” (LEBRUN, 2006, p.246). Por manter a mesma linguagem que o dogmático, não traz dificuldade alguma para o cético continuar a viver da mesma maneira que o dogmático – no fundo, ainda compreende as coisas da mesma maneira que este. Afinal, ainda compreende que, ao ser-para-si da consciência, à aparência, àquilo que é *para a consciência*, seja oposto o ser-em-si, aquilo que a coisa é em sua realidade. Daí porque, apesar de sua verdade ser a certeza de si mesmo, a afirmação da verdade do ser para si, o cético, contudo, tem que negar a sua própria consciência, já que, para afirma-la, teria que concebê-la igualmente como algo de real, algo em si – o que não pode fazer enquanto a sua verdade for o ser-para-si e enquanto compreender este como absolutamente oposto ao ser-em-si. Sendo assim, é preciso confessar que tanto céticos quanto dogmáticos operam com um mesmo significado de “Aparência” e “Ser” – ambos se mantêm dentro das delimitações e determinações de uma mesma linguagem, de uma mesma reflexão finita que apenas admite objetos finitos. Por isto, o ceticismo, que pretendia desmontar e destruir completamente o dogmatismo, falha e perde para seu adversário, pois se utiliza das mesmas armas que ele – dando a ele tudo de que precisa para triunfar. “Ei-lo em situação de inferioridade em relação ao seu adversário, visto que diz o Não-ser da mesma maneira que o dogmático

dizia o Ser e visto que sua linguagem não deixou de ser comum.” (LEBRUN, 2006, p. 247).

Como o ceticismo mantém a lógica do entendimento, mesmo que não afirme ser impossível atingir a verdade, já que isso seria dogmatizar, está fadado a não encontrá-la. Isso porque o cético, sendo incapaz de compreender como algo poderia conter em si mesmo o seu oposto como um momento interno a si próprio, também não pode compreender como aquilo que é *para a sua consciência* ou para si poderia ser igualmente *em si*. Por isso, tudo o que surgir diante dele para ser contemplado será tomado mais uma vez apenas como uma aparência, como aquilo que é apenas para a consciência, que é apenas ser-para-si e, portanto, opõe-se ao ser-em-si e não pode ser unido a ele na consciência do cético, que não pode ela mesma ser algo em si, porque o cético opõe absolutamente ao ser-para-si da consciência o ser-em-si da efetividade, da realidade. E, como o cético não pode conciliar a universalidade da consciência universal, do ser-para-si universal, com a particularidade de sua consciência, a qual é negada em sua singularidade enquanto seu ser-em-si, tudo aquilo de novo que lhe aparecer será novamente refutado como aparência, será esvaziado de Ser, será a ausência, o nada do Ser. “O ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo novo se lhe apresente – e que novo seja esse – para jogá-lo no abismo vazio.” (HEGEL, 2007, p.76).

Mas, embora tanto o ceticismo quanto o dogmatismo sejam incapazes de compreender a união de um termo com o seu oposto, sem que essa união resulte em um nada ou vazio, isto não quer dizer que não haja outra forma de compreender essa união, tampouco quer dizer que a única lógica possível é a lógica da finitude ou da reflexão presa ao entendimento, que só concebe objetos finitos, marcados pela fixação dos seus limites e pela exterioridade dos opostos um em relação ao outro. Pelo contrário: aquilo que o ceticismo vê como o puro nada é, na verdade, “o nada *daquilo que resulta*” (HEGEL, 2007, p. 76). E é só este nada daquilo de que procede que é o resultado verdadeiro: “é assim um nada *determinado* e tem um *conteúdo*” (HEGEL, 2007, p76). Por manter a lógica da finitude, o ceticismo não pode perceber que a consciência universal, que é sua essência, não é oposta à sua consciência singular, de tal forma que ambas não possam ser unidas *em uma mesma consciência*. Do mesmo modo, por ser incapaz de compreender a unidade de algo com o seu oposto, não pode compreender como a apresentação da série completa das figuras opostas da consciência não real não é

apenas um momento puramente negativo – ele não pode compreender que cada figura necessita de seu oposto, necessita *daquilo de que é nada*.

Que cada figura seja nada da figura que resulta – que cada figura que surge para tentar realizar o conceito de saber se oponha à figura de que procede (que foi incapaz de realizar tal conceito), no sentido de ser um conhecer que “nada” é para ela (em seus princípios e procedimentos pelos quais conhece) – não quer dizer que essa figura seja vazia, não possua um conteúdo determinado. Pelo contrário, seu conteúdo é determinado justamente enquanto se coloca como nada da figura de que resultou. O saber fenomenal que lhe antecede foi incapaz de, com seu conhecer e enquanto o conhecer que é, realizar seu conceito de saber. Por uma necessidade interna, uma necessidade de seu próprio conceito, ele precisa passar a seu oposto – passar a uma nova forma de conhecimento, a um novo conhecer que buscará realizar o seu conceito. A oposição surge *internamente* – é uma contradição que surge de dentro do próprio saber fenomenal, de sua própria incapacidade de atingir o saber efetivo que surge a nova figura da consciência que tentará atingir aquilo que ele não foi capaz de realizar. Esta nova figura não surgiu espontaneamente e *imediatamente* do exterior do saber fenomenal, como se fosse algo completamente distinto dele que só se oferece como uma oposição externa. Pelo contrário: é de dentro do próprio saber fenomenal que surge sua oposição: nele mesmo reside o seu oposto. Mais do que isso: ele *precisa* de seu oposto. O seu oposto surge dele por *necessidade*, o saber fenomenal não pode se realizar sem ele: o saber fenomenal não é completo sem ele e não pode sem ele ser plenamente compreendido fora da sua *unidade com o seu oposto*, **pois depende dele para realizar seu conceito de saber**. É a necessidade de realizar o conceito de saber do saber fenomenal que faz com que surja seu oposto, um novo saber – de tal forma que *não há como esse novo saber, essa nova figura, ter surgido externamente*. E é precisamente esse movimento que acontece na passagem de um saber fenomenal para o outro – uma das figuras da consciência natural tenta realizar seu conceito de saber e falha, passando para uma nova figura que, igualmente, falha em realizar seu conceito – e assim se prossegue até que se complete a série de figuras da consciência não-real.

Quando, finalmente, se apreende esta série, este resultado das figuras da consciência natural tal como ele verdadeiramente é (e não como o vazio que o ceticismo lhe atribui) – isto é, como *negação determinada, como passagem necessária de um oposto para o outro e como unidade dos opostos nessa passagem* – é que finalmente

estamos em condições de atingir o saber absoluto, pois, enfim, *superamos a lógica da finitude*. Pois o saber absoluto consiste, precisamente, na ciência da própria consciência – no saber do processo da consciência, do processo do saber (pois o saber é o mesmo que a consciência), como o saber se dá, como o *movimento do saber* se dá – saber este que é a plena e absoluta correspondência, igualdade e identidade entre o saber e o objeto. Neste saber, seu objeto é ele mesmo – o movimento e o processo da consciência em seu conhecer – e o método utilizado para conhecer o objeto é precisamente o próprio movimento, o próprio *processo* do objeto. Dessa forma, o conhecimento *não é um instrumento que modifica a natureza do objeto incondicionado para que se adeque à sua natureza: tanto a natureza do objeto quanto a do conhecimento são idênticas, e assim podemos conhecer o objeto tal como ele é em si – podemos apreender o absoluto*. Por esta razão Hegel pode dizer, “que o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo” (HEGEL, 2007, p. 81): como, pelo caminho do desespero, que é a história da formação para a ciência da consciência, apreendemos qual é o movimento necessário do saber, ele também é ciência, enquanto é o conhecimento do saber *pelo próprio saber* no qual ele se reconhece como seu próprio objeto. O que só é possível, contudo, uma vez que se abandona a lógica da reflexão do entendimento, que supõe que os opostos sejam externos um ao outro e que não seja possível pensa-los em uma unidade, sem que com isso se tenha um resultado meramente negativo.

De fato, o cético chega a um resultado fundamental para o saber fenomenológico, qual seja: a compreensão de que o movimento dialético é o movimento pelo qual a consciência produz ao seu próprio objeto, de tal modo que seu objeto não pode ser absolutamente externo a ela, mas sim é resultado da oposição que faz de si mesmo consigo própria. Em outras palavras, é o ceticismo que reconhece que, se o objeto que a consciência tomava como sendo externo a ela se mostra como sendo apenas para ela, isso se deve ao fato de que nenhum objeto é externo e independente dela, que todo objeto é apenas *para a consciência* e só existe *em sua unidade com ela*, de modo que o que a consciência opunha a si própria se encontrava desde início, em verdade, em *unidade* com ela. É o cético, portanto, que reconhece a *contradição inerente à consciência*, enquanto esta quer conceber o que é *para si* como sendo absolutamente *em si* e sendo a negação do seu ser-para-si. Por isso, pode operar pela oposição entre argumentos, pela atividade que visa gerar a equipolência de argumentos a favor de uma tese e argumentos a favor da tese oposta; pois assim pode mostrar que a

determinidade que o dogmático julgava ser o real, o em si, é apenas uma determinidade à qual outra pode ser oposta e a qual, portanto, não pode ser o que a coisa é em si. Assim, conclui que essa determinidade não é o em si da coisa, mas sim pura e simplesmente *aparência* que é apenas *para a consciência* do dogmático. Assim, mostra também como os saberes imperfeitos e dogmáticos se opõem uns aos outros e se contradizem, sendo saberes unilaterais que, justamente por poderem ser opostos uns aos outros, não são nenhum saber verdadeiro.

Porém, o cético se equivoca ao pensar que, da descoberta dessa contradição inerente ao movimento da consciência em seu saber fenomenal e da oposição entre saberes fenomenais, deva se concluir que nenhum saber é possível³⁵⁹. Isso porque, diferentemente do que pensa o cético, a negação que resulta do movimento dialético da consciência, pela qual se produzem saberes fenomenais distintos, não é uma negação simples, a qual não teria nenhum resultado *positivo* para o saber. Pelo contrário, é a contradição entre o conceito do saber de uma figura da consciência e a experiência que ela faz do seu objeto, entre o que o seu objeto é em si e o que é para ela, que gera uma nova unidade do saber, a qual, mesmo que porte em si os momentos contraditórios da sua figura anterior, não é meramente negativa e, portanto, não é apenas a negação do conhecimento, mas sim *um passo necessário de seu desenvolvimento*. Desenvolvimento este que possibilitará, pela construção progressiva da unidade dos opostos, chegar, por fim, ao saber enquanto a unidade absoluta dos opostos, do saber e do objeto, do ser-para-si e do ser-em-si, do universal e do singular, dos saberes fenomenais e do saber absoluto e verdadeiro.

Assim, podemos ver claramente em que consiste, para Hegel, a maior limitação do ceticismo: a *epokhé*, a suspensão de juízo causada pela aceitação irrefletida da lógica da finitude utilizada pelos inimigos do ceticismo, os dogmáticos, pela qual se torna impossível pensar os opostos em uma unidade. Embora o ceticismo esteja correto em demonstrar, pela sua demora no discurso, a inverdade do saber fenomenal, revelando como por sua lógica da finitude é impossível se falar de Ser, de Verdade, de Absoluto, equivoca-se ao considerar que apenas esse discurso, pautado pelas oposições insuperáveis, é possível. Ou, em outras palavras: equivoca-se em aceitar a linguagem do dogmático como a única linguagem possível e em aceitar o discurso do dogmático,

³⁵⁹ Cf. CSIKÓS, 2008, p.274.

incapaz de atingir a verdade, como único discurso possível. O cético enxerga a contradição que o dogmático é incapaz de enxergar, e que mostra que o saber do dogmático é unilateral, apenas um dos lados de uma oposição; porém, continua a entender a contradição nos mesmos moldes finitos da reflexão do entendimento, que não aceita que um objeto ou que a consciência seja capaz de portar em si a contradição, a *união com o seu oposto*, sem que disto se siga um resultado meramente negativo. Incapaz de pensar por uma lógica que supere a oposição, enxergando, na contradição em que a consciência imperfeita se lança ao tentar conhecer o seu objeto, apenas um resultado negativo, incapaz de produzir o saber, o cético fecha para si mesmo precisamente a única via pela qual a contradição, reconhecida pelo cético, poderia ser compreendida em sua verdade e levar ao saber efetivo. Por isso, está fadado a sempre suspender seu juízo e sempre esvaziar de Ser tudo aquilo que se apresentar a ele (o que resulta, naturalmente, na *epokhé*), fadado a repousar no Nada, aguardando que algo novo se apresente a ele, para que este algo também possa ser esvaziado, levando o cético de volta ao seu descanso no vazio.

6. Filosofia e ceticismo na *Fenomenologia*: o ceticismo como figura da consciência imperfeita e o ceticismo como caminho do desespero

Deste modo, podemos ver com maior clareza em que medida a reconfiguração pela qual passa a filosofia de Hegel na *Fenomenologia* leva Hegel a mudar a sua compreensão sobre em que consiste o ceticismo e sua relação com a filosofia. Se, anteriormente, consistia em um momento de verdade do ceticismo e uma operação necessária à apreensão do absoluto o esvaziamento das determinações que desembocaria na indeterminação do objeto, agora esse esvaziamento se torna um momento da falsidade do ceticismo, que, por essa falsidade, é rebaixado a uma das figuras da consciência imperfeita. Se anteriormente, a visão da finitude da consciência presa aos moldes do entendimento era indissociável da dissolução das suas determinações, agora a *skepsis* do cético tem de ser separada do seu esvaziamento das determinações da consciência, de modo que o ceticismo, ao menos enquanto atém-se a esse esvaziamento, não mais pode ser considerado como modo de apreensão da verdade, do Absoluto. É

necessário antes que ele seja levado a sua perfeição, quer dizer, que se realize por meio da superação daquilo que tinha de falso, que consistia, precisamente, em seu modo de compreender a contradição entre determinações opostas como produzindo necessariamente apenas um resultado vazio, e não *a unidade de algo com o seu oposto* – unidade unicamente pela qual o próprio absoluto poderia ser compreendido. Em outras palavras, é necessário que a operação cética seja reconfigurada a partir da noção de *negação determinada* e que, dessa forma, o ceticismo se torne um ceticismo organizado ou *sistemático*. Ceticismo sistemático este que compreende que um termo de uma oposição não nega o outro por ser opor externamente a ele, mas sim por ser o nada daquilo de que resulta, quer dizer, do termo a qual contradiz e do qual, no entanto, foi gerado. A contradição gerada pela oposição de um termo com o seu oposto não gera meramente um produto vazio, uma carência de determinação, mas sim o aprofundamento da determinação do termo que é negado por meio da unificação deste termo com o seu oposto, unificação que só é possível porque essa contradição é produzida como um movimento e consequência interna e necessária ao próprio termo. Nessa medida, a negação determinada, enquanto resultado de uma contradição que é o *nada daquilo de que resulta*, não é uma negação externa àquilo que nega, que pura e simplesmente o esvaziaria, mas sim uma negação que lhe é interna e que, aprofundando-o em sua determinação, é necessária à sua realização. Daí porque será unicamente por meio do percurso fenomenológico que a consciência poderá aceder à sua verdade, ao saber absoluto; porque é só por meio do percurso de suas negações internas que ela pode chegar a sua determinação verdadeira no Absoluto.

Sendo assim, podemos considerar que a relação entre ceticismo e filosofia adquire dois momentos centrais: o primeiro, o momento do ceticismo enquanto figura da consciência imperfeita, devido a sua operação da contradição por meio de uma negação simples de um termo em relação ao outro. Nesse caso, ceticismo se relaciona com a filosofia apenas como um momento, uma das demais figuras do saber fenomenal pela qual a consciência deve passar em sua atividade filosófica para que possa produzir a apreensão do Absoluto. Nesse sentido, embora seja um momento necessário à filosofia, e mesmo o momento primeiro no qual a consciência é efetivamente livre e efetivamente pensa, não é um momento mais abrangente do que os outros momentos que devem ser percorridos pela filosofia em seu caminho para o Saber Absoluto.

Por outro lado, há um segundo sentido em que o ceticismo não é apenas uma das figuras do saber fenomenal, mas antes o modo próprio de desdobramento do percurso fenomenológico, o caminho do desespero, sem o qual não é possível à consciência, por meio de sua atividade filosófica, apreender o Absoluto. De fato, sendo assim, poder-se-ia dizer que, para se poder filosofar adequadamente, não se deve recusar o ceticismo, mas, antes, deve-se levá-lo à sua perfeição. Por isso, a filosofia *não pode furtar-se da operação cética dialética de produção de contradições, mas, antes, deve fazer dela sua própria operação, levada aos seus últimos limites e compreendida em sua verdade*. Por isso, *uma apreensão filosófica seria inseparável de uma apreensão verdadeiramente cética – que nada mais seria do que a apreensão da dialética em sua verdade*, quer dizer, como *produção da unidade dos opostos*. Sendo assim, poderíamos dizer que a incorporação do ceticismo à filosofia de maturidade de Hegel é até mesmo mais radical do que aquela feita por ele em sua juventude; a verdadeira filosofia, para o Hegel de maturidade, não tem o ceticismo apenas como seu *lado negativo*, mas é ela mesma, em seu modo de pensar e em seu procedimento lógico, o *ceticismo consumado*.

Assim, para o Hegel de maturidade, não se trata de responder ao ceticismo e dar-lhe um lugar apropriado no interior da filosofia, impondo-lhe um *limite*. Muito pelo contrário, como observa Csikós³⁶⁰, trata-se de levar o ceticismo *até as suas últimas consequências*, consequências que o ceticismo ele mesmo, enquanto figura histórica da filosofia, não tinha reconhecido em sua necessidade, pela carência de sua *reflexão sobre si mesmo*³⁶¹. A filosofia verdadeira, portanto, nada mais é do que o *ceticismo consequente*, que reconhece o que há de unilateral em seu próprio procedimento, enquanto este leva a uma oposição insuperável entre ser-para-si e ser-em-si, entre discurso e prática, e, aplica o seu procedimento a si próprio, mostrando a unilateralidade de sua posição inicial e a necessidade de superá-la, ou seja, a necessidade de superar a sua compreensão unilateral do resultado da contradição que ocorre na consciência³⁶². Se o ceticismo, enquanto figura do saber imperfeito, apontava a unilateralidade de todo saber fenomenal, o ceticismo consumado da *Fenomenologia* apontará a unilateralidade desse mesmo ceticismo em sua concepção da contradição e do seu resultado, e, *negando* essa unilateralidade, ou a *negação simples* que o cético faz da oposição³⁶³, negará o que

³⁶⁰ CSIKÓS, 2008, p.276.

³⁶¹ Cf. VIEWEG, 2007, I.3.

³⁶² Cf. CSIKÓS, 2008, p.285.

³⁶³ Idem *ibid.*, p.280.

ainda havia de unilateral no ceticismo e permitirá que ele seja consumado, tornando-se saber efetivo, o saber fenomenológico que culmina no saber absoluto.

Com isso em mente, parece-nos justificado afirmar que a relação entre ceticismo e filosofia, ainda que tenha sido reconfigurada por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, permanece fundamental para se pensar a filosofia e os seus modos próprios de apreensão. Mais do que isso, poderíamos dizer que essa reconfiguração se deveria em larga medida, precisamente, ao esforço de Hegel para proteger seu sistema contra os ataques do ceticismo, e que seria por meio desse esforço que poderíamos conectar as duas concepções diferentes de Hegel sobre o ceticismo e a filosofia e a passagem de uma dessas para a outra. Com efeito, tamanha seria a solidariedade entre a consideração da relação entre ceticismo e filosofia e a consideração acerca do que deve consistir a atividade filosófica, que a necessidade de Hegel de repensar o lugar da indeterminação e da determinação na apreensão filosófica parece ser indissociável da necessidade de repensar a relação entre ceticismo e filosofia. Mais do que isso, podemos ver que o esforço hegeliano para proteger seu sistema dos ataques céticos sempre envolve, de alguma maneira, a necessidade de incorporar o ceticismo à própria filosofia; nas palavras de Forster,

Uma virada interessante do empreendimento epistemológico de Hegel é que suas tentativas de defender seu próprio sistema contra o ataque cético e fazê-lo epistemologicamente seguro em geral envolvem o uso extensivo e essencial de um procedimento que ele caracteriza como sendo ele mesmo cético. É nesse sentido, por exemplo, que ele se refere ao procedimento da *Fenomenologia* como a um ‘ceticismo autocompletante’” (FORSTER, 1989, p.3).

Assim, parece-nos claro que para Hegel, apesar de todas as mudanças pelas quais passam sua filosofia ao longo de sua experiência intelectual, a filosofia não pode deixar de tematizar o ceticismo, tematizar a sua própria relação com ele e, mais do que isso, tematizar o que há de filosófico no próprio ceticismo. Só assim seria possível uma verdadeira apreensão filosófica. Mais que isso: só assim seria possível conceber adequadamente aquela *autodeterminação* da Razão e sua autofundamentação, dando o verdadeiro sentido dessa *autodeterminação* racional. De fato, como vimos, Hegel

concebia, como Schelling, que para que a autodeterminação racional seja sustentável, ela deve ser pensada como não tendo nada oposto a si própria, já que só assim nada seria externo a ela e ela seria absoluta. Entretanto, como também apontamos, a fim de que essa exigência fosse atendida, o Hegel de maturidade havia compreendido que a autodeterminação racional não poderia se opor, enquanto *absoluto*, nem mesmo à *própria oposição* – o que significa, em outras palavras, que a oposição devia ser internalizada pelo absoluto como momento necessário de sua realização *enquanto* absoluto. Por isso, só o percurso das determinações internas do absoluto que possibilita que ele se realize verdadeiramente em sua autodeterminação racional que só pode se desenvolver por meio deste processo e só assim pode ser, verdadeiramente *autodeterminação*, em vez de mera *indeterminação* (e assim vemos que Hegel abandona a equivalência espinosana entre *autodeterminação* e *indeterminação*). Por isso, para que se possa conceber e realizar adequadamente a autodeterminação racional como fundamento de toda a filosofia é preciso o processo dialético, o qual, antes de ser contrário a e refutar o ceticismo, seria o ceticismo *em sua verdade e consumação* – de onde que o ceticismo, muito antes de negar à filosofia a possibilidade de estabelecer a autodeterminação racional, é condição de possibilidade para que essa possa ser realizada efetivamente em sua verdade, sem ser submetida a uma concepção meramente finita e condicionada do que seja o Absoluto, a Razão e a sua liberdade. Nesse sentido, apenas o ceticismo consumado satisfaria as exigências necessárias para que a autodeterminação racional, como concebida pela filosofia, possa ser colocada como fundamento de nosso conhecimento e de nossas ações.

CAPÍTULO 7

Negando o ceticismo

Os diferentes tipos de negação e seu papel na superação e incorporação do ceticismo

O ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso. (...) Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação determinada -, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo.

- Hegel, Fenomenologia do Espírito

Introdução

No capítulo anterior, vimos qual foi a estratégia de Hegel, em sua *Fenomenologia do Espírito*, para incorporar o ceticismo à própria ciência fenomenológica e, dessa forma, colocá-la para além das objeções céticas. Contudo, pode-se ainda considerar uma abordagem estrutural mais geral do problema do ceticismo na filosofia de maturidade de Hegel. Vimos como, para Hegel, a suspensão cética de juízo se deveria a uma incompreensão do cético de sua própria atividade dialética, incompreensão esta que residiria no fato do cético não apreender adequadamente a *negação* que realmente encontraria em operação em sua atividade. Podemos ver, então, que, de algum modo, a refutação dos céticos por Hegel depende de seu entendimento do que seja *negação* e de como os diversos tipos de negação devem ser concebidos. O que significa, também, que é por meio de sua concepção renovada da *reflexão*, que opera pela *negação*, que Hegel julga poder responder ao ceticismo mesmo no interior da atividade reflexiva do pensamento, agora concebida por Hegel como indispensável para que a filosofia possa se realizar efetivamente como ciência.

Ora, sendo assim, e sendo que era manter-se no regime de negação próprio à reflexão do entendimento ou à reflexão externa que tornava a filosofia, segundo o Hegel de juventude, vítima dos tropos céticos, poder-se-ia perguntar: que concepção de reflexão e dos tipos de negação faria com que não apenas a ciência fenomenológica, mas a filosofia *em geral e segundo sua estrutura sistemática* se colocasse para além das objeções céticas, ao mesmo tempo em que não abandona a reflexão na cognição do fundamento e na realização da ciência?

De fato, e segundo a proposta de nossa dissertação, essa pergunta poderia ser recolocada nos seguintes moldes: *como conceber a autodeterminação racional como se realizando pela atividade reflexiva, sem que, com isso, ela se torne vulnerável aos ataques do ceticismo?* Vimos, afinal, que, para o Hegel de juventude, essa autodeterminação racional só poderia ser adequadamente concebida como absoluto, fora do qual nada existe, e só assim a sua certeza poderia ser garantida. Para ser concebida como absoluto, entretanto, tinha que ser pensada como *indeterminada*, o que significava que ela tinha que ser apreendida não *no interior da reflexão*, mas sim pela *supressão dessa* (ainda que a reflexão fosse instrumental em sua própria aniquilação). A autodeterminação racional não podia, por conseguinte, ser concebida como a atividade reflexiva ou como um produto desta, mas sim como aquilo que, embora seja condição

de possibilidade dessa atividade, não pode ser apreendida em seus próprios termos. Por isso, a autodeterminação racional tinha que ser concebida como *indeterminação*, como o absoluto que, *enquanto absoluto*, se encontra *para além das oposições* e, por conseguinte, das *determinações* operadas pela atividade reflexiva.

Vimos, entretanto, como, para o Hegel de maturidade, a concepção da autodeterminação racional enquanto absoluto indeterminado ainda era deficiente, pois fazia com que o absoluto, *enquanto absoluto*, fosse oposto à *própria oposição*. Sendo assim, para que a autodeterminação racional enquanto absoluto pudesse ser adequadamente compreendida e sustentada, era necessário mostrar como o absoluto, enquanto absoluto, não se opõe à *própria* oposição, mas sim se realiza, *como* absoluto, *por meio dessas oposições* – quer dizer, por meio, justamente, da *atividade reflexiva*. O que significa, em outras palavras, que, para conceber a autodeterminação racional adequadamente, deve-se concebê-la como se realizando *por meio da atividade reflexiva*. Sendo assim, é preciso se perguntar como a concepção renovada da reflexão, de Hegel, permitiria não apenas conceber adequadamente a autodeterminação racional, mas seria, ela sim, o único modo de responder efetivamente às objeções céticas, não obstante o retorno inegável à reflexão, a qual, antes, era inevitavelmente vítima dos tropos do ceticismo.

É para oferecer um esboço de resposta a essa pergunta que exporemos brevemente, neste capítulo, de que maneira Hegel organiza os diversos modos de negação operados pela reflexão, de maneira que esses sejam capazes de dar conta dos tropos céticos. Para tanto, comecemos pela negação simples – a negação própria ao entendimento, à reflexão externa – e vejamos como, por meio desta negação, Hegel pretenderia dar conta do tropo do ceticismo referente aos postulados.

1. A negação simples

Para a reflexão dar conta da apreensão e realização do fundamento incondicionado, ela precise superar o regime de negação da reflexão externa, dado que essa reflexão é aquela pela qual os termos de uma oposição permanecem externos um ao outro, e não são, eles mesmos, momentos internos um do outro. Entretanto, isso não significa que a negação da reflexão externa não desempenhe um papel fundamental e indispensável para a cognição do fundamento; daí porque ela não deve ser meramente

dissolvida, mas sim *superada*. Com efeito, é a negação simples que possibilita à filosofia – quer na *Fenomenologia*, quer na *Ciência da Lógica* – possuir um começo que não seja arbitrário. A fim de melhor compreendermos essa afirmação, retomemos as nossas considerações sobre o indeterminado, tal como ele é tratado pelo Hegel da juventude.

Efetivamente, para o jovem Hegel, o Absoluto deve ser apreendido pela negação da negação, quer dizer, pelo aniquilamento das determinações do entendimento, das determinações que este opera; só assim se possibilita que o Absoluto seja apreendido em sua indeterminação característica. Essa negação da negação é, no entanto, compreendida pelo Hegel de juventude como *uma negação simples da negação*, quer dizer, uma negação simples de toda determinidade. O indeterminado é, portanto, a *negação simples* (ou abstrata) *de toda determinidade*. Nesse sentido, poderíamos igualmente dizer: ele é a *negação simples tomada em si mesma*, na medida em que essa negação simples não é a negação de uma ou outra determinidade em particular, mas sim de toda e qualquer determinidade. O indeterminado é, por conseguinte, *pura negatividade*.

É essa pura negatividade que tornará possível à filosofia possuir um começo que não seja arbitrário, que não seja um começo meramente *postulado*, frente ao qual poder-se-iam propor começos diversos e opostos a esse. Afinal, é só começando pelo puramente indeterminado que se tem a garantia de se estar começando com o fundamento, com aquilo que não é apenas um começo *subjetivo* da filosofia, mas igualmente o seu *princípio objetivo*³⁶⁴. Começar por algo de *determinado* seria um começo arbitrário, um começo *relativo*, na medida em que toda determinação já supõe uma mediação *anterior* por meio da qual ela veio a ser, uma oposição a algo outro que ela própria, que, por isso, mesmo, a condiciona. Daí porque todo começo feito por meio de algo determinado teria necessariamente esse algo como seu *pressuposto* ou como seu *postulado*, na medida em que começar pelo determinado seria começar por algo que possui uma mediação *anterior* a qual pela qual ele veio a ser a qual, contudo, na medida em que se toma esse determinado como início, não é provada e demonstrada em sua necessidade³⁶⁵.

Sendo assim, esse começo é um começo relativo e subjetivo, não absoluto e objetivo; é um começo apenas em relação à reflexão que escolhe esse ponto

³⁶⁴ Cf. MÜLLER, 2011, p.2

³⁶⁵ Cf. HEGEL, 2010, p.70

determinado da Coisa como ponto de partida, e não o começo, o *princípio* da Coisa ela mesma. Sendo assim, começar a filosofia por um começo determinado é tornar-se vítima do tropo cético do postulado. Afinal, começar por algo de determinado, tomando-o como dado, sem antes *provar a sua necessidade* por meio da exposição da mediação pela qual se estabelece esse algo determinado, é, simplesmente, começar com uma *pressuposição*, a qual não possui vantagem nenhuma em relação à pressuposição oposta. Assim, qualquer começo determinado, e por isso meramente pressuposto, não dá conta de servir de base e fundamento para a filosofia, já que não dá conta de demonstrar a necessidade de se começar por ele, dado que ele mesmo não é algo imediato, que não dependa de sua relação e mediação com outra coisa, mas sim tem como condição a sua mediação com um outro e, por isso, a *pressupõe*. E a filosofia, enquanto ciência que deve servir de fundamento para as outras ciências, não pode se dar ao luxo destas de pressupor o seu objeto como dado³⁶⁶. Pelo contrário, ela deve ser *completamente isenta de pressupostos*³⁶⁷; e, para tanto, não pode começar por algo determinado, que *pressupõe* a mediação com algo outro, mas sim deve começar pelo *indeterminado*, o qual, pelo contrário, é absolutamente imediato³⁶⁸ e não pressupõe *nenhuma relação com nenhuma outra coisa a não ser consigo próprio*.

Para não ser alvo do tropo cético do postulado, então, é necessário à filosofia começar pelo *indeterminado*, já que apenas o indeterminado, na medida em que é a negação simples de toda determinidade, imediatez simples sem nenhuma mediação, pode ser simultaneamente o começo da filosofia e o princípio da própria coisa, a partir da qual a filosofia se desdobra e por meio desse desdobramento produz o seu próprio objeto. Nesse sentido, podemos dizer que a negatividade pura do começo, a negação abstrata em si mesma que é esse começo, é o que possibilita à filosofia não se tornar vítima do tropo do postulado.

Assim, vemos a primeira negação fundamental para que a autodeterminação racional, concebida como Absoluto, possa se realizar: a negação de *toda determinidade*, de tudo aquilo que seja marcado pela mediação, quer dizer, pela *oposição* a outro ou, nos termos de Hegel, que seja *para um outro*. O que quer dizer, em outras palavras, que toda filosofia deve começar pelo indeterminado, entendido como *relação apenas consigo próprio*, como uma *relação imediata a si* ou, como coloca Martin, como

³⁶⁶ Cf. idem ibid., p.74

³⁶⁷ Cf. VIEWEG, 2007, p.33.

³⁶⁸ Cf. MARTIN, 2014, p. 329.

“relação abstrata a si mesmo” (MARTIN, 2014, p.330), que não é mediada por nada externo e oposto à própria coisa. No que se vê em que Hegel ainda está de acordo com a sua posição de juventude: a autodeterminação tem que ser pensada, inicialmente, como *indeterminação*, e, portanto, como *negação simples*. E, ainda de acordo com a sua posição de juventude, Hegel concebe que essa negação simples do começo da filosofia é fundamental para responder aos céticos. Isto porque, ainda que essa negação simples do começo não seja *suficiente* para responder aos céticos, ela é, contudo, a única capaz de satisfazer essa exigência, por excelência cética: *a de não começar por nenhum pressuposto*.

2. A negação determinada

A filosofia deve começar pelo indeterminado; nisso, o Hegel da juventude e o da maturidade estão de acordo. Todavia, se para o primeiro, o fundamento é plenamente realizado em sua indeterminação, para o segundo, essa indeterminação só pode ser a *primeira* manifestação do Absoluto, de tal forma que, para que ele se realize plenamente, é preciso que percorra o caminho de suas determinações internas. Isso porque se o fundamento, em sua indeterminação, é a negação simples de toda determinidade, essa, no entanto, *é a sua própria determinidade*³⁶⁹. O indeterminado, enquanto é essa imediatez simples, precisamente porque *exclui* de si toda determinação, é algo que é simplesmente asseverado, e não provado – e, igualmente, algo que só se põe como imediato, mas que ainda não é capaz de corresponder à sua própria imediatez na medida em que ainda se encontra preso à sua determinidade de negação simples de toda determinidade. A negação simples não dá conta, isoladamente, de realizar o fundamento incondicionado em sua incondicionalidade, já que coloca toda determinação como exterior ao fundamento, e é precisamente por meio do percurso de suas determinações, ou por sua *exteriorização*, que ele deve se realizar.

É aqui que o próximo modo de negação, a saber, o de *negação determinada*, desempenha um papel fundamental. É graças à negação determinada que o fundamento não permanece como algo meramente indeterminado, frente ao qual toda determinação é externa a ele próprio. Isso porque, como vimos anteriormente, a negação determinada

³⁶⁹ HENRICH, 1971, p.89.

não é mais uma negação na qual o termo que é negado permanece exterior àquilo que o nega; antes, nessa negação, o que está em questão é, precisamente, *a passagem de um termo ao seu oposto*. Mas como é possível que algo passe ao seu oposto, que a determinação do objeto, mais do que defini-lo por meio daquilo que o nega, torne o objeto a sua própria negação? Ora, para responder a essa pergunta, podemos antes nos perguntar: qual é a condição de possibilidade para que, na negação simples, tal passagem ao oposto não seja possível?

Relembremos, mais uma vez: a negação simples determina os seus objetos por meio de uma relação de exterioridade. Em um regime de negação simples, o que é negado permanece em uma relação de *pura exterioridade* com aquilo que o nega: por exemplo, as determinações são completamente exteriores à imediatez simples e indeterminada do começo. Sendo assim, não há como, por meio da negação simples, conceber que os termos de uma oposição passem um ao outro, na medida em que a sua relação é uma relação de exterioridade, na qual nenhuma ligação que torne ambos os termos *internos um ao outro* é possível. Por isso, “segundo Hegel, o ser [a pura negatividade, ou a indeterminação do começo da *Ciência da Lógica*] tem a determinidade de ser simples e universal, e em virtude dessa determinidade ele é deficiente (*mangelhaft*)” (MARTIN, 2013, p.331).

Entretanto, há de se lembrar que o começo foi definido como *pura negatividade*. O começo nada mais é do que a negação em si, do que a negação imediata – ele não possui outro substrato senão esse. Sendo assim, se o começo é a negação de toda determinidade, a fim de realizar-se enquanto tal, ele deve negar mesmo a sua determinidade de ser negação de toda determinidade³⁷⁰; deve, por isso mesmo, passar à determinidade com a qual ele se confrontava anteriormente como algo puramente externo. Sendo assim, a negatividade pura da própria Coisa já exige que aquilo a que ela se opunha como algo externo seja aquilo que ela deve se tornar a fim de poder realizar a si mesma. Só é possível permanecer no regime da negação simples enquanto não se reconhece que todas as coisas são em si mesmas a sua própria negação, não possuindo outro modo de se produzirem e se realizarem senão por meio da sua própria negação. O que significa não apenas que os opostos estão em uma unidade, mas sim que essa unidade, ou essa identidade dos opostos, ela mesma, só pode ser concebida como a identidade da diferença e da identidade entre eles, quer dizer: a identidade da coisa só se

³⁷⁰ Cf. MÜLLER, 2011, p.14

realiza quando porta em si mesma a sua negação, a sua diferença com o seu oposto³⁷¹. As coisas tornam-se elas mesmas pela negação de si mesmas, pelo seu oposto; e é apenas por essa passagem no seu oposto que elas podem efetivamente se realizar no que são³⁷², precisamente porque são, essencialmente, essa negatividade autorreferencial, essa negatividade pura da própria Coisa. Para usar a formulação emblemática de Adorno: “aquilo que é, é sempre mais do que si mesmo” (ADORNO, 2007, p.166). Assim, a negação simples do fundamento indeterminado leva necessariamente à negação determinada, unicamente pela qual ele pode realizar-se em sua imediaticidade negativa. Por isso, aquilo que aparece inicialmente como puramente externo à Coisa deve se revelar como sendo desde sempre *interno a ela*: a exteriorização é apenas um momento interior à própria Coisa, pela qual ela se realiza e, por isso mesmo, retorna a si mesma de sua exteriorização. Mais uma vez, nas palavras de Martin: “é o método, como forma objetiva imanente que faz que o começo imediato deficiente seja dotado do impulso que o faz se conduzir adiante no processo de determinação desse ser inicial” (MARTIN, 2013, p.331).

Se a negação simples do começo dava conta do tropo dos postulados, podemos dizer que a negação determinada que advém desse começo dá conta, por sua vez, do tropo da diversidade. De fato, como vimos nos capítulos anteriores, Hegel afirma, na introdução à sua *Fenomenologia do Espírito* que, se o cético enxerga nas opiniões filosóficas (ou, colocado de outra forma, nos saberes fenomenais e imperfeitos), apenas a pura diversidade, fazendo dessas opiniões completamente externas umas às outras, isso se deve ao fato de enxergar a contradição entre elas como um produto da negação *simples*, produto que não é senão o nada abstrato³⁷³. Sendo assim, se aferrando a conceber a contradição entre opiniões como irreconciliável, na medida em que cada opinião é a negação simples da outra, o cético ele mesmo é apenas uma das figuras da consciência imperfeita, que, por mais que seja absolutamente necessária e interna à apreensão do Saber Absoluto pela consciência, deve, no entanto, ser superada³⁷⁴.

Por outro lado, o ceticismo que apreende a sua atividade própria de produção de contradição entre saberes fenomenais na negação verdadeiramente operante nela – a

³⁷¹ Cf. HENRICH, 1971, p. 98.

³⁷² Cf. SAFATLE, 2006, p.131

³⁷³ Sendo assim, podemos bem compreender o sentido da afirmação de Hegel, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de que “o dialético, tomado para si pelo entendimento separadamente, constitui o *ceticismo* – sobretudo quando é mostrado em conceitos científicos: o ceticismo contém a simples negação como resultado do dialético” (HEGEL, 2005, §81).

³⁷⁴ Cf. HEGEL, 2007, §79

saber, não a negação simples, mas sim a negação determinada – reconhece, a partir daí, que essas opiniões filosóficas não são puramente externas umas às outras, mas sim produzem umas às outras na série de figuras da consciência *passando de si mesmas ao seu oposto*. Esse ‘ceticismo perfeito’, como vimos, se confunde com o próprio *caminho do desespero*, o percurso fenomenológico que a consciência deve passar para aceder ao Saber Absoluto³⁷⁵. Nesse sentido, o ceticismo não apenas é interno à filosofia na medida em que, enquanto é imperfeito, figura como um dos momentos internos e necessários à ascensão da consciência ao Saber Absoluto; concebido em sua perfeição, ele é a própria atividade filosófica pela qual se reconhece cada figura da consciência imperfeita como ligada àquela a que se opõe e passando a ela, e só por meio dessa passagem se realizando em seu conceito. Se a filosofia não pode ser vitimada pelo tropo da diversidade, isso se deve ao fato de que, nela, nenhum dos termos de uma oposição permanece exterior àquilo a que se opõe.

Assim, temos mais um passo fundamental, e mais uma das negações explicadas, pelas quais a autodeterminação racional pode se realizar; por um lado é certo que, para essa autodeterminação ser verdadeiramente *autodeterminação*, ela precisa começar pela *indeterminação* e, portanto, pela negação simples, pois só assim será *relação consigo própria*. Contudo, para que essa autodeterminação se realize absolutamente enquanto autodeterminação, sem que nada se oponha absolutamente a ela, é preciso que ela seja, igualmente, *autodeterminação*. Para tanto, é necessário que ela não se oponha absolutamente à determinidade, ou seja, à *exteriorização* – o que significa, em outras palavras, que ela não pode *opor-se à própria oposição*, e só *internalizando ao seu oposto que se realizará plenamente como autodeterminação*. O que só será possível, em outras palavras, se aquilo a que ela se opõe for *ela mesma* – e que, nesse sentido, seja na *oposição a si própria* que ela *determina a si própria* e se realiza em sua *autodeterminação*.

3. A negação absoluta

Por fim, se é por meio do percurso de suas negações determinadas que o fundamento incondicionado poderá realizar-se, isso se deve ao fato de que, por meio

³⁷⁵ Cf. *idem* *ibid.*, §78

dessas negações, a negatividade do começo *negará a si mesma*, realizando-se enquanto *negação absoluta*. Isso porque, se a negação determinada leva à passagem de um termo ao seu oposto, por meio das inversões próprias à *Verkehrung*³⁷⁶, ela também produz, como resultado dessas inversões a *superação* delas, ou seja, a *Aufhebung* da passagem dos opostos um ao outro. É esse movimento de um oposto a outro, tomado como *resultado* da negação determinada, que permitirá o avanço pelas determinações próprias do fundamento, na medida em que, nesse movimento, o próprio movimento é produzido como algo novo que ultrapassa os momentos opostos nos quais ele ocorre, ao mesmo tempo em que contém a ambos os opostos em seu interior. Assim, se a negação absoluta é aquela que se realiza por meio das *Aufhebungen* resultantes das negações determinadas do percurso do fundamento, e se essa realização é a realização do próprio fundamento em sua verdade, isso é porque só dessa maneira o fundamento se torna em verdade a negatividade que *desde sempre foi*.

Lembremos da nossa afirmação anterior quanto à pura negatividade do fundamento: essa pura negatividade, para realizar-se, precisava *negar a si mesma*. Agora, podemos dizer, mais especificamente: o fundamento, para realizar-se em sua pura negatividade, deve negá-la ela mesma, quer dizer, deve negar a *negação simples* do seu começo para que, assim, realize aquilo que ele é, a saber, negação em si. Ora, mas negar a negação simples significa, justamente, *negar todo regime de exterioridade* – o que significa, em outras palavras, não mais conceber os opostos de acordo com uma relação de exterioridade, mas sim de acordo com uma relação de interioridade, na qual cada termo já contém e já é em si mesmo o seu outro. É precisamente essa interioridade dos opostos que a negação determinada possibilita, produzindo, como seu resultado, a negação absoluta. Afinal, a negação absoluta não é simplesmente um termo que passa ao seu oposto³⁷⁷, mas sim o movimento ele mesmo de passagem de um oposto ao outro que, por isso mesmo, contém em seu próprio interior ambos os opostos, superando, nessa medida, a sua oposição. E é na superação dessa oposição que, por fim, o fundamento realiza e *retorna a si mesmo*. Por isso, o percurso da filosofia não é outro senão o percurso *circular* – de fato, o de um círculo de círculos³⁷⁸ – no qual o avanço nas determinações do fundamento é, ao mesmo tempo, uma retrogressão àquilo que ele sempre foi. Por isso,

³⁷⁶ Cf. SAFATLE, 2006, p.132

³⁷⁷ Cf. idem ibid. p.135.

³⁷⁸ HEGEL, 2005, p.55.

Não é de se admirar que Hegel insista em falar sobre as determinações “se dobrando de volta” [*bending back into*] aquilo a que elas originalmente se opunham. Essa é uma de suas muitas imagens representacionais do que não pode ser representado ou conceitualizado pelo *Verstand* [Entendimento]: o movimento dialético do pensamento no coração da *Lógica da Essência* e da *Ciência da Lógica* como um todo. (PIPPIN, 2013, p.96).

A exteriorização do fundamento, em suas determinações, é, na verdade, o que realiza aquilo que ele sempre foi, de tal maneira que o ponto final da especulação coincide com o ponto inicial. A negatividade absoluta do final nada mais é que a negatividade simples do início, na medida em que essa negatividade pura do início só é verdadeiramente o que é por meio das suas mediações internas e da *superação* delas. Aquela negatividade do fundamento que aparecia, inicialmente, como pura indeterminação, já era ela mesma, entretanto (e desde sempre), possível e produzível apenas pelo processo de determinação e mediação por meio do qual ela retorna a si mesma^{379,380}.

Dessa maneira, no que diz respeito a dar conta dos demais tropos céticos, a negação absoluta possui um lugar peculiar. Isso porque, pelo que parece, sua possibilidade de responder aos tropos da regressão ao infinito e da relação deve-se a uma espécie de aceitação do tropo da circularidade, na qual a circularidade da filosofia, por mais que seja reconhecida, não se torna um obstáculo a esta. Na verdade, a resposta a esses três últimos tropos precisa conjugar, de alguma forma, todos os modos de negação abordados até aqui, já que o modo de responder a esses tropos deve recorrer à relação existente entre as negações aqui trabalhadas. Para que essa conjugação seja possível, entretanto, é necessário admitir, ao mesmo tempo, como a circularidade é ela mesma o modo de superação das objeções céticas oferecidas por esses tropos.

Assim, se o tropo da regressão ao infinito não atinge a filosofia, podemos atribuir isso tanto ao seu começo indeterminado, quanto à sua circularidade. Isso porque, por um lado, o começo indeterminado garante que esse começo não é nenhuma pressuposição, não é nada de determinado a partir do qual se deva buscar um fundamento determinado e, para esse fundamento outro fundamento igualmente determinado, e assim por diante. Por outro lado, a circularidade da negação absoluta,

³⁷⁹ Cf. MÜLLER, 2011, p.8.

³⁸⁰ MARTIN, 2013, pp.334-335.

produzida pelo percurso das negações determinadas da filosofia, garante que o avanço pelas determinações do fundamento não seja uma ‘regressão ao infinito’ invertida, levando-nos a cair no infinito ruim no qual nenhuma determinação é capaz de suprir a necessidade da correspondência entre o finito e o infinito – uma preocupação que, como nota Martin, é tão importante para Hegel quanto a preocupação com o começo da filosofia³⁸¹.

Igualmente, o tropo da relação não compromete a filosofia no seu modo de relacionamento próprio enquanto ciência. Afinal, os termos de uma relação só permanecem *relativos* um ao outro na medida em que são *externos* um ao outro: só nesse sentido dependem de algo outro do que de si mesmo. Se a relação, porém, não é concebida como uma relação com algo *externo*, mas sim é uma relação da Coisa *consigo mesma*, então a Coisa, por mais que esteja em uma relação, não é *relativa*. E, com efeito, o que é mostrado pelo percurso das negações do fundamento é que mesmo a sua relação com aquilo que lhe aparecia inicialmente como exterior a si já era uma relação *consigo mesmo*. Mais do que isso, era a pura *relação consigo mesma*, enquanto indeterminidade imediata, que se encontrava no início do desenvolvimento, de tal modo que todos os seus desenvolvimentos posteriores não poderão ser senão resultados do relacionamento da Coisa consigo própria e da oposição da Coisa *a si mesma*. Pela negação simples do começo, estava garantido que a Coisa começava com sua relação *apenas consigo própria*; pela negação determinada, se mostrava que o oposto da coisa era fruto da relação da coisa consigo mesma; pela negação absoluta, por fim, se mostrava que nessa relação com o seu oposto, a coisa não se relacionava senão consigo mesma novamente, só que, desta vez, *determinadamente*, realizando efetivamente em sua relação consigo própria, tanto como *autodeterminação* quanto como *autodeterminação*. Por isso, na medida em que não se relaciona com nada que seja puramente exterior a si mesma, a filosofia, que nada mais é que o desdobramento da própria Coisa, nada possui de *relativo*, se se entende por relativo ser condicionado por algo externo a si próprio e, portanto, não ser e não valer como absoluto.

Entretanto, mais uma vez, o que torna essa relação consigo mesma possível é, precisamente, a circularidade do fundamento em seu desdobramento: é só por meio dessa circularidade que o seu relacionamento com suas determinações, isto é, com as suas exteriorizações, realiza-se como um relacionamento consigo mesmo. Por isso, cabe

³⁸¹ Idem *ibid.*, pp.336-337.

a pergunta: se o percurso próprio à filosofia é o percurso circular, não estaria ela, por isso mesmo, submetida às dificuldades oferecidas pelo tropo cético da circularidade? Não teria ela se rendido à impossibilidade de superar essas dificuldades?

A esse respeito, parece ser possível oferecer a seguinte resposta: a filosofia é um círculo que não está, ele mesmo, em relação de circularidade com nada – por isso, a filosofia, apesar de seu percurso circular, não se torna vítima do tropo cético da circularidade. O fundamento, plenamente realizado em suas determinações, não é imediata e abstratamente idêntico ao fundamento em sua indeterminação inicial; por isso, a relação de circularidade entre as determinações do fundamento e a sua indeterminação inicial não colocam o fundamento plenamente realizado em uma relação de circularidade com qualquer coisa; afinal, ele não é meramente o início da filosofia, nem meramente o seu resultado, nem nenhuma das determinações pelas quais passa para ir do seu início ao seu resultado. O fundamento plenamente realizado é a *totalidade* do percurso da filosofia de seu início para o seu resultado, o fundamento como *união* de seu início e de seu resultado³⁸². Em outras palavras: o fundamento plenamente realizado é o círculo que une o fundamento a si mesmo em suas duas faces, a de início e a de resultado, superando ambas em sua unilateralidade e sendo, por isso mesmo, uma nova unidade que contém em si tanto o início quanto o resultado³⁸³.

O fundamento, quer enquanto início, quer enquanto resultado, encontra-se em uma relação de circularidade; porém, o fundamento plenamente realizado e apreendido em sua totalidade é o círculo *ele mesmo*, que *funda* a circularidade do fundamento enquanto início e enquanto resultado. Daí a necessidade, frequentemente ressaltada por Hegel, de não considerar o fundamento como plenamente dado quer *apenas* no seu início, quer *apenas* no seu fim, mas sim apenas na sua *atualização*³⁸⁴. Se é só no fim do percurso de suas determinações que o fundamento se realiza plenamente, isso não se deve ao fato de o fundamento se encontrar plenamente no fim a que chega, de tal maneira que se poderia deixar de lado tudo aquilo que é anterior a esse fim. Antes, deve-se ao fato de que só chegando ao fim de seu percurso que o fundamento se *fecha* enquanto círculo, no *interior* do qual o fundamento enquanto início e enquanto fim encontram-se em relação de circularidade, mas o qual, enquanto o círculo próprio dessa relação, ultrapassa a relação de circularidade por meio da qual advém círculo. E advir

³⁸² Idem ibid, pp.337-338.

³⁸³ Idem ibid., p. 338.

³⁸⁴ Cf. HEGEL 2007, §3

círculo nada mais significa do que advir *absoluta relação consigo mesmo*, relação a si mesmo na qual não há nenhuma pressuposição, nenhuma regressão ao infinito, nenhuma diversidade, nenhuma relatividade, nenhuma circularidade enquanto reciprocidade de si com algo externo a si mesmo. Pois a reciprocidade da circularidade é a reciprocidade daquilo que se encontra *no interior do círculo*, e não do círculo *ele mesmo* em relação com algo que seja *exterior* a ele.

Assim, as objeções levantadas pelos tropos céticos contra a filosofia seriam plenamente superáveis e superadas no interior da própria reflexão, e a filosofia, muito antes de dever abdicar da reflexão para respondê-las, só pode responder a essas objeções levando a reflexão até seus últimos limites ou, melhor dizendo, até a superação de seus próprios limites. E é essa autodeterminação sistemática, que só se realiza pela sua exteriorização e retorno dessa exteriorização a si mesma e na qual o Absoluto se relaciona apenas *consigo mesma* que possibilitaria uma concepção filosófica sustentável da autodeterminação racional e de sua realização. Uma concepção que, mais do que estar acima das objeções céticas, é *a consumação mesma do ceticismo e da liberdade que nele se manifesta*. De modo que a filosofia, para conceber adequadamente à autodeterminação racional, não deve limitar ao ceticismo, mas sim *realiza-lo e leva-lo às últimas consequências de sua atividade dialética reflexiva*, já que só assim se poderá satisfazer as exigências necessárias para que se conceba a autodeterminação racional adequadamente enquanto absoluto. Exigências que, segundo a nossa exposição, poderíamos sintetizar na seguinte fórmula: apenas a autodeterminação que é tanto *autodeterminação* quanto *autodeterminação* é a verdadeira *autodeterminação*. E apenas a filosofia que ao negar o ceticismo, não o limita, mas sim o leva *às suas últimas consequências*, sendo mesmo o *ceticismo consumado*, pode conceber a autodeterminação racional segundo essas exigências.

Considerações Finais

Liberdade, Ceticismo e Idealismo

Entre a Autodeterminação e a Incerteza

Todas as misérias que se seguiram à variedade de opiniões desde a Reforma procederam inteiramente destes dois erros, ligar a Infalibilidade ao que quer que pensemos ser Verdade, e a danação ao que quer que pensemos ser erro.

- Martin Clifford

A filosofia crítica, como vimos, inaugurava-se, desperta do sono dogmático pelo ceticismo, com a pretensão de oferecer uma resposta satisfatória a suas objeções. Uma resposta através da qual uma concepção de autodeterminação racional, pela qual pudéssemos nos guiar seguramente em nosso conhecimento e em nossas ações, obteria a sua defesa e a sua garantia. Responder ao ceticismo era necessário, portanto, para que as pretensões de uma filosofia iluminista, de um projeto filosófico moderno fundado na liberdade e na razão como base de nosso modo de vida, pudessem ser protegidas, e para que a certeza da autodeterminação racional fosse garantida.

Essa resposta teria como estratégia objetar ao cético que, em sua atividade reflexiva, ele não teria ido longe o bastante. O cético viu que era necessário dar à razão um limite, mas não determinou qual esse fosse. Por isso, falhou em ver que lá, onde ele julgava haver apenas uma ilusão de lei, uma crença injustificável racionalmente e sem origem racional, era pela razão unicamente que se poderia explicar aquela mesma experiência que o cético julgava só aceitar passivamente. O cético, embora já superasse o dogmático ao denunciar o exagero de suas pretensões de ter acesso ao conhecimento das coisas tal como elas são independentemente de nós mesmos, ainda, contudo, não era realmente consequente no seu ceticismo. De fato, mantinha ainda um vestígio de dogmatismo, dado que ainda acreditava que as suas percepções do mundo, de algum modo, independessem de seu próprio modo de pensá-las e que ele, portanto, só as recebesse e as aceitasse passivamente.

O que a filosofia crítica viria mostrar, contudo, seria precisamente o contrário: mesmo na percepção a razão já estaria presente, e a percepção mesma não seria possível se não tivesse em seu fundamento a razão teórica e suas condições de possibilidade de todo conhecimento e da experiência em geral. Sem dúvida, essa razão que é o que determina e faz possível a nossa experiência, sem a qual ela não poderia ser concebida, não pode nos dizer nada sobre o que as coisas são em si mesmas, e, portanto, a nossa experiência não tem nada a dizer a esse respeito. Porém, disso não se segue que a experiência não tenha ela mesma como base e condição de possibilidade a nossa razão e não se deixe conhecer racionalmente e por meio de princípios e bases racionais. É a razão que determina com os objetos aparecem para ela, e, em sua aparência, os objetos estão sob as leis e condições racionais. Por isso, não há de se indagar se podemos ter um conhecimento racional dos fenômenos; os fenômenos só são possíveis através da razão que, operando neles apenas segundo suas próprias leis, pode, por isso, conhecê-los

segundo as leis universais de sua condição de possibilidade, de modo completamente racional e independente de condições empíricas que não dependam dessas mesmas leis e condições.

A filosofia crítica de Kant, portanto, visava fundamentar sua concepção de Razão e colocá-la no fundamento de nosso conhecimento e de nossa moral a partir de uma determinação dos limites do conhecimento humano, delimitação na qual a razão, em sua autodeterminação, poderia adquirir o estatuto de fundamento legítimo, dado que ela só lidaria com os objetos *que ela mesma produz*, ao menos segundo a sua forma. Logo, porém, surgiu a questão: se essa determinação dos limites de nosso conhecimento deve ser o que define, de uma vez por todas, os limites de nosso conhecimento e da razão, assegurando-nos a nossa autodeterminação racional no conhecimento e na ação, o que garante que essa determinação tenha sido feita de maneira adequada? O que garante que essa determinação possa, para início de conversa, sequer, ser feita? Mesmo para Reinhold, um dos maiores divulgadores da filosofia crítica, faltava à *Crítica da Razão Pura* um elemento fundamental para que ela pudesse ser, efetivamente, uma ciência segura e incontestável dos limites de nosso conhecimento: um primeiro princípio, absolutamente evidente e aceito por todos, a partir do qual todos os seus princípios e leis pudessem ser *sistematicamente* derivados. Para além dessa crítica, será levantada por Schulze (e por outros) a objeção em relação à legitimidade do procedimento da *Crítica da Razão Pura*. Como seria possível *conhecer* ou *determinar* os limites do conhecimento humano, dado que esses limites, sendo condição de possibilidade da própria experiência, não podem ser, eles mesmos, conhecidos por meio dela? Supor a possibilidade de se determinar esses limites não seria já supor a legitimidade precisamente do procedimento que Hume colocava em questão, partindo da nossa necessidade de pensar algo como o fundamento de uma coisa para a necessidade objetiva e real de que ele seja, de fato, fundamento desta coisa? E, se, para se responder a Hume, já se supõe como legítimo justamente aquilo cuja legitimidade está em questão e precisa ser demonstrada, não falharia a *Crítica* em dar uma resposta satisfatória ao ceticismo? Não incorreria a crítica em uma petição de princípio e falharia assim, portanto, em estabelecer a autodeterminação racional como o fundamento de nosso conhecimento e nossas ações?

A isso, poder-se-ia responder – como, de fato, outro cético, Maimon, responderia – que o procedimento *Crítico* não é o de *conhecer* as condições de

possibilidade da experiência como se conhece aos objetos da experiência, como se estivéssemos buscando as *causas* de nossas representações. Muito pelo contrário, tratar-se-á meramente de *refletir* (como já indicava o próprio Reinhold) sobre quais seriam as condições necessárias para que a experiência seja possível e as quais, embora não possam ser conhecidas na experiência, pode se demonstrar serem necessárias para que ela seja possível. A *Crítica*, assim estaria isenta de cair na circularidade em que Schulze acreditava que ela caísse, de pressupor a legitimidade da relação de causalidade para justificar, justamente, o uso dessa mesma relação.

No entanto, isso não faz com que Maimon julgue que a filosofia crítica está isenta de *qualquer* problema de circularidade. Pois, se para Maimon, o projeto crítico *em si* não é inconsistente e não recai em nenhuma circularidade, a execução dele oferecida por Kant, contudo, se mostraria insuficiente, e mesmo dogmática até certo ponto, por pressupor um fato que não pode demonstrar ou, mais ainda, que só pode demonstrar sob a pressuposição desse mesmo fato. Esse fato não é nenhum outro senão a própria experiência. Também para Maimon, Kant teria falhado em responder às objeções de Hume, não porque tivesse usado da relação de causalidade para determinar os limites do conhecimento humano, mas sim porque pressupôs, sem poder demonstrá-lo, que essa relação efetivamente se aplicasse às nossas percepções, de tal modo que assim tivéssemos uma experiência.

Para defender que, mais do que termos percepções entre as quais nenhuma ligação racional *necessária* poderia ser estabelecida, temos uma *experiência* na qual essas percepções teriam uma ligação necessária segundo leis racionais, Kant afirmou, em primeiro lugar, ser um fato que temos juízos sintéticos *a priori* e temos *experiências*, cabendo, portanto, unicamente determinar as condições de possibilidade desses juízos e dessa experiência. Todavia, para demonstrar que as condições da experiência efetivamente se aplicam a nossas percepções, todo argumento que pôde oferecer é que, se não se aplicassem a elas, nenhuma experiência seria possível. Ora, Maimon admite de bom grado que sem o uso da relação de causalidade, nenhuma experiência seria possível; mas, o que Kant ofereceria para mostrar que, mais do que a experiência não ser possível sem o uso dessa relação, nós temos *de fato* experiências, e não apenas percepções, de tal modo que a relação de causalidade se aplique *de fato* a essas percepções?

Para Maimon, nenhuma demonstração de que tenhamos experiência *de fato* é fornecida; Kant apenas pressupõe, desde o início, ser um fato que temos experiência, e, segundo essa pressuposição, conclui que a categoria de causalidade se aplica necessariamente a nossas percepções já que, sem essa categoria, nenhuma experiência seria possível. Mas seria preciso primeiramente mostrar *como* a lei de causalidade se aplica necessariamente a nossas percepções antes de poder concluir que a experiência é um fato. Kant, contudo, não pode fornecer nenhuma demonstração de que a lei da causalidade se aplique a nossas percepções – quer dizer, determine necessariamente a relação entre objetos empíricos *específicos*, dado que esta é uma lei apenas abstrata, que não pode estabelecer, por exemplo, se dois objetos empíricos quaisquer, a e b, se encontram necessariamente em uma relação de causalidade entre si. Mas, se não pode estabelecer, por essa lei, nenhuma relação necessária entre objetos empíricos específicos, quer dizer, entre *percepções*, então, não pode demonstrar que, mais do que termos percepções, temos uma experiência em que essas percepções são ligadas necessariamente segundo uma lei racional. De onde se segue que, voltamos, basicamente, ao lugar em que o ceticismo de Hume havia nos deixado, ao menos no que diz respeito àquilo que pode ser conhecido segundo princípios racionais: temos conhecimentos racionais puros e necessários apenas na medida em que eles são analíticos (quer dizer, são obtidos a partir do princípio de contradição) ou se referem aos objetos puros da matemática.

Assim, para Maimon, o projeto crítico, sendo levado à cabo consequentemente e mais rigorosamente do que Kant o teria levado, não apenas não refutaria o ceticismo humeano, como levaria necessariamente a ele, ao menos em termos da determinação da restrição dos objetos de que temos conhecimentos puramente racionais. Como Schulze, portanto, Maimon acredita que a filosofia crítica, se deve ser consequente, só pode ser cética. E, embora ambos tenham uma concepção distinta de ceticismo, nos dois casos, contudo, um ponto em comum se estabelece: a *Crítica* kantiana (e reinholdiana) pressupõe mais do que o seu projeto de filosofia lhe dá direito. Se se trata aqui de uma filosofia em que se mostra que a razão está no fundamento de nosso conhecimento apenas na medida em que nosso conhecimento se funda nas leis da razão ela mesma, independentemente do que sejam as coisas em si, então, essa filosofia não pode se sustentar enquanto, em alguma medida, manter alguma referência ilegítima do nosso conhecimento à coisa em si ou pretender ter um conhecimento do objeto que está para

além daquilo que é conhecido e determinado pelas leis de nossa própria razão. Mais do que isso: de uma forma geral, ambos os céticos colocam, para a filosofia crítica, objeções que dizem respeito ou ao seu incorrer em circularidade, ou em postulação injustificada de “fatos”, para sustentar a sua concepção de autodeterminação racional.

Com isso em mente, bem se pode compreender como Fichte pretende dar continuidade ao projeto da filosofia crítica e colocá-la sobre um fundamento verdadeiramente seguro. Seguindo a Reinhold, Fichte admite que, para a filosofia atingir o estatuto de uma ciência, ela deve ser *sistemática*, quer dizer, deve ter todos os seus princípios derivados seguramente a partir de um primeiro princípio absolutamente incontestável e autoevidente. Como Schulze, Fichte julga que Reinhold não encontrou o princípio verdadeiramente mais elevado da filosofia, mas, diferentemente de Schulze, julga que isso se deva ao fato de que o conceito de *representação* não é o conceito mais elevado da filosofia. Portanto, deve haver um princípio mais elevado que o princípio da consciência, a partir do qual os conceitos mais elevados da filosofia, e dos quais o conceito de representação dependem, podem ser derivados. Como Maimon, julga que, para que a filosofia se encontre em um solo seguro, e para que ela possa adequadamente justificar a necessidade do seu conhecimento dos objetos, toda fala sobre uma coisa em si deve ser abandonada, e deve-se tornar mesmo absurda a ideia de que um objeto possa ser alguma coisa independentemente daquilo que ele é para a consciência.

Fichte propõe-se a ir, contudo, ainda mais longe do que Maimon, de tal forma que possa ser demonstrado que o Eu, o sujeito unicamente para o qual os objetos são, pode conhecer perfeitamente esses objetos, na medida em que eles são *completamente determinados e postos por ele mesmo em sua autodeterminação racional*. E é assim que ele coloca, no topo de seu sistema filosófico, o Eu absoluto. Eu absoluto que, não sendo *algo* ou uma *coisa* dada, mas sim, pelo contrário, a *atividade* unicamente pela qual toda coisa pode ser produzida, satisfaria a condição de fundamento absoluto da filosofia pela qual todos seus conhecimentos poderiam ser justificados e remetidos a uma base racional. Podemos conhecer racionalmente os objetos porque eles não são nada para além daquilo que eles são tal como são pensados por nós. Por isso, não poderia ocorrer, como pensava Maimon, que pensássemos que os objetos se encontram em uma relação necessária (como a de causalidade), mas que, contudo, isso fosse apenas uma ilusão e eles não se encontrassem, *de fato*, nessa relação. Fora da maneira como temos que pensar *necessariamente* esses objetos, eles não podem ser nada. Os objetos são,

unicamente, aquilo que eles são para o sujeito, segundo as leis de sua razão. E, se o sujeito pode ser colocado como o fundamento de todo nosso conhecimento, como absolutamente autoevidente, é porque o sujeito é justamente aquele que, sendo a condição de todo o pôr de algo, de toda atividade pela qual algo pode se tornar real, não é, ele mesmo, posto por nada além dele próprio e, portanto, não pode ser condicionado a nada, nem é possível duvidar de sua realidade (já que ele é aquele que, por pôr a si mesmo, não precisa de nada além de si próprio para que seja real, e cuja realidade, portanto, é absolutamente incondicional).

É a autodeterminação racional, mais uma vez, entendida como a lei desse mesmo Eu que põe a si mesmo e que é incondicionado em seu pôr, que está no fundamento de todas as coisas e de nosso conhecimento delas – daí porque aquela concepção de liberdade e de autodeterminação racional da filosofia crítica seria plenamente justificada. E a filosofia, ao *refletir* sobre qual seria o fundamento de todo nosso conhecimento, buscando não estabelecer um princípio que determine pura e simplesmente uma *coisa*, mas sim aquela ação unicamente pela qual toda coisa seria possível, podia finalmente chegar ao reconhecimento do seu fundamento enquanto aquela ação originária do Eu. Fundamento este tão indispensável que, para que a reflexão possa seguir-se conseqüentemente e reconhecer a necessidade de pensar aquela ação do Eu como sendo o princípio mais elevado, precisa admitir como válidas as regras lógicas cuja validade só pode ser demonstrada por meio daquele mesmo princípio. O que, por fim, acaba por ser muito natural, se, por essa filosofia, se mostra que tudo que é, é *para o eu e só existe para o eu*, o que quer dizer que tudo só é válido para o eu porque é válido para o eu, quer dizer, que desde o início estamos confinados ao círculo do entendimento que só pode justificar a si mesmo para si mesmo, pois não há nada para além daquilo que ele põe por si e para si. Por isso, a reflexão que nos leva à cognição do primeiro princípio só pode ser válida porque suas regras já pressupõem a validade do primeiro princípio, primeiro princípio, porém, que só alcançamos por meio dessa mesma reflexão e só reconhecemos em sua necessidade graças a ela. Pela reflexão se chega ao princípio, mas só o princípio estabelece a validade da reflexão; esse é o círculo ao qual estamos confinados e do qual não podemos sair, precisamente porque o conhecimento não depende de nada externo àquilo que o Eu põe e produz por si mesmo. De fato, teria sido Fichte quem teria percebido uma das exigências fundamentais para que a autodeterminação racional possa ser assegurada e a sua certeza possa ser

estabelecida: que não apenas todos os objetos que ela determina não sejam de nenhum modo externos a ela, mas que não haja mesmo qualquer objeto verdadeiramente externo e independente dela; não por outro motivo, essa autodeterminação racional terá que ser concebida como o pôr a si mesmo do Eu Absoluto.

Poderia parecer, assim, que as objeções céticas teriam sido completamente satisfeitas e nada mais haveria a objetar à filosofia crítica. No entanto, o advento da filosofia da identidade de Schelling, e a discussão de Hegel sobre a diferença entre o sistema filosófico deste e o de Fichte, traria uma nova objeção quanto ao fundamento fornecido para a filosofia por Fichte, o Eu absoluto, ser, verdadeiramente, um fundamento incontestável. Pois o Eu absoluto era colocado como o fundamento absoluto da filosofia, e como aquele que produz o próprio objeto, de tal forma que esse objeto não fosse, de nenhum modo, externo a ele. Entretanto, o Eu absoluto, precisamente enquanto condição de todo objeto que não é, ele mesmo, objeto, não podia ser conhecido ou representado enquanto objeto. Nesse sentido, o Eu absoluto se encontraria em uma relação de oposição ao objeto; pois, por mais que o objeto não deva ser concebido como externo ao Eu absoluto, esse objeto, contudo, não pode nunca ser plenamente identificado com ele, porque o Eu absoluto não pode se tornar, de modo algum, objeto, *enquanto* Eu absoluto. A objetividade, *enquanto* objetividade, na medida em que se opõe ao Eu absoluto, *enquanto* Eu absoluto (ou enquanto subjetividade) ficaria, portanto, fora dele. Como pode, porém, algo ficar fora daquilo que, supostamente, deveria ser absoluto? Como o absoluto pode ser absoluto, se há algo com que ele não pode nunca se identificar plenamente, se há uma objetividade que, *enquanto* objetividade, é *oposta* ao Eu absoluto, e cuja oposição ao Eu absoluto só poderia ser desfeita por um esforço infinito, de tal forma que a identidade do Eu absoluto com o objeto nunca pode ser plenamente realizada?

Eis porque a necessidade, para Schelling e Hegel, de uma filosofia da identidade, pois, o Absoluto, *enquanto* Absoluto, não pode ser nada a que algo possa ser oposto. E se não pode ser nada a que algo possa ser oposto, não pode, portanto, ser o sujeito que, *enquanto* sujeito, é oposto ao objeto. Por isso, o absoluto tem de ser, para além daquilo que o sujeito é em oposição ao objeto e o objeto em oposição ao sujeito, a pura *identidade originária e absoluta* de ambos, da qual ambos são manifestações distintas, e por isso, *condicionadas*. Sem dúvida, a filosofia crítica haveria mostrado que o único fundamento possível para a filosofia seria aquele que *põe a si mesmo pela sua*

própria atividade, e que, nesse sentido, se *autodetermina* e se *autofundamenta*, sem precisar recorrer a nada externo para tal. Todavia, esse fundamento, se deve ser concebido em sua *incondicionalidade*, não pode ser concebido unicamente como sujeito ou unicamente como objeto, dado que isso seria já condicioná-lo, subverte-lo a algo marcado pela oposição, do qual algo permanece fora. Por isso, a única maneira adequada de conceber o fundamento da a filosofia seria segundo aquela *identidade originária*, a Razão fora da qual nada existe, e da qual sujeito e objeto seriam apenas duas manifestações distintas, identidades relativas entre sujeito e objeto (o sujeito-objeto subjetivo e o sujeito-objeto objetivo) originadas daquela identidade absoluta entre ambos (a Razão ela mesma).

Disso segue-se, por meio de Hegel, uma consideração mais geral sobre como deve-se proceder para chegar ao fundamento absoluto da filosofia. Pois, sendo que esse fundamento só pode ser adequadamente apreendido em sua incondicionalidade se for apreendido para além de todas as oposições, então, ele não pode ser apreendido pela filosofia se essa operar unicamente por meio da *reflexão*. A *reflexão*, sendo ela mesma uma *representação* e por isso, condicionada pela oposição entre sujeito e objeto, conhecido e conhecedor, só pode conceber ao fundamento como algo que é *oposto* a ela mesma. Ela coloca o fundamento, por um lado, como aquilo que é conhecido por ela, mas, por outro, como independente e válido independentemente dela e como algo, portanto, que é externo a ela. Ao fazer isso, contudo, só pode apreender o fundamento como algo de condicionado, dado que coloca a si mesma como externa a ele e não concebe o fundamento como autenticamente absoluto, fora do qual nada poderia ser e ao qual nada seria oposto.

Por isso, na filosofia, se se deve alcançar a cognição do fundamento em sua incondicionalidade, não se pode deixar a reflexão abandonada aos seus próprios mecanismos. Antes, qualquer produto da reflexão, enquanto um produto da oposição, só teria validade na medida em que a reflexão se relacionasse com a Razão, quer dizer, com aquela identidade originária, unicamente a partir da relação com a qual se pode conhecer que todas as oposições – inclusive a oposição da reflexão com o fundamento – são oposições meramente *relativas* que, não sendo *absolutas*, não valem do absoluto *enquanto* absoluto. Por isso, a reflexão, se deve servir para a apreensão do fundamento absoluto em sua absolutidade, só pode fazê-lo suprimindo a si mesma, quer dizer, negando, pela sua atividade de oposição, a si mesma, opondo-se a si mesma em seu pôr

as coisas como opostas umas às outras e negando, portanto, toda e qualquer oposição – meio unicamente pelo qual o Absoluto, *enquanto* Absoluto, pode ser apreendido. O Absoluto, para além das oposições e não condicionado por elas, a identidade originária que em todas as coisas condicionadas permanece sempre *uma e a mesma*, só pode ser apreendida, portanto, na medida em que abdicamos de apreendê-la segundo a reflexão.

Assim, não é fortuito que Hegel, ao fazer a resenha de Schulze, um cético moderno, julgue necessário mostrar que toda filosofia da reflexão é incapaz de responder ao *verdadeiro ceticismo*. O ceticismo crítico – aquele que Fichte julgava ser o único ceticismo digno de atenção – não é um ceticismo autêntico, porque, muito antes de realmente se opor ao dogmatismo, encontra-se em quase perfeita unidade com ele. Isso porque, como o dogmático, esse cético moderno toma certas distinções como *dadas*, e aceita que certas proposições sejam *fatos* incontestes da consciência que precisariam ser aceitos, não obstante não termos acesso à razão absoluta ou ao fundamento incondicional deles serem tal como são. Acredita, portanto, como o dogmático, que a reflexão, operando apenas por oposições e só podendo produzir conhecimentos condicionados, é, contudo, capaz de produzir conhecimentos absolutamente certos que precisam ser aceitos, mesmo que não se possa oferecer para eles nenhum fundamento absoluto.

O autêntico ceticismo, por outro lado, muito pelo contrário, seria aquele que mostraria que todo conhecimento produzido pela reflexão é meramente relativo e, portanto, falso, se tomado por si mesmo e sem relação a um fundamento absoluto. Na medida em que todo conhecimento produzido pela reflexão é marcado pela *oposição*, contra todo conhecimento desse tipo, não importa o qual, poder-se-ia usar os *tropos* do ceticismo antigo, pelos quais se mostraria que nenhum conhecimento desse gênero pode ser justificado por si próprio, uma vez que todo conhecimento desse tipo estaria sujeito a recair em circularidade, ou em regressão ao infinito, ou a ser postulado dogmaticamente, ou à diversidade de opiniões ou a ser meramente relativo. Por isso, o ceticismo é concebido por Hegel como o lado negativo da Razão em sua autocognição: pois é ele que mostra que o absoluto só pode ser conhecido para além de todas as oposições, e só pode ser intuído na identidade originária para além de toda oposição. E só essa identidade originária não poderia ser colocada, pelos tropos do ceticismo, em uma condição finita, na qual ela precisasse ser justificada até o infinito, fosse simplesmente postulada sem prova, estivesse sujeita à diversidade de opiniões, se

encontrasse em uma relação de circularidade com algo outro que lhe servisse de justificativa ou fosse meramente relativa. Só para além da reflexão e da oposição instaurada por suas determinações a identidade originária, o absoluto poderia ser apreendido em sua incondicionalidade. Por isso, só colocando o seu fundamento para além da oposição que a filosofia pode se colocar igualmente para além das objeções céticas. No que se vê a contribuição de Schelling e Hegel para a especificação das exigências de uma autodeterminação racional: se Fichte tinha razão ao afirmar que, para autodeterminação racional ser adequadamente concebida, nada pode ser pensado como sendo externo a ela, então, deve-se igualmente exigir que nada seja *oposto* a ela, pois só pode ser oposto a ela algo que lhe permaneça externo. Assim, para conceber a autodeterminação adequadamente, é preciso superar a reflexão e não pensa-la no interior desse modo de pensar próprio ao entendimento, na medida em que, operando pela oposição, a reflexão só poderia conceber a autodeterminação racional, o Absoluto, como sendo oposto a algo e, portanto, como tendo algo externo a ela – o que significa que só poderia pensar o Absoluto de uma forma deficiente, finitizando o infinito. Só pela superação da reflexão, por conseguinte, pode-se satisfazer a exigência necessária para que se possa conceber a autodeterminação racional e garantir sua certeza, qual seja, a de que *nada se oponha a ela*, posto que só assim se satisfará a exigência posta por Fichte de que nada seja externo a essa autodeterminação.

No entanto, como vimos, mesmo essa concepção do fundamento absoluto será descartada posteriormente como insuficiente para Hegel. O que talvez se deixe entrever pelo fato de que, enquanto Schelling concebia a identidade originária como a identidade *da identidade* (consigo mesma), Hegel a concebia como a identidade da identidade *e* da diferença³⁸⁵. Sendo assim, o desenvolvimento de Hegel de sua própria filosofia o levaria a concluir que apenas aquela identidade originária, mesmo ela, não poderia ainda ser tomada como o absoluto enquanto tal, unicamente por meio da qual a filosofia poderia adquirir o estatuto de uma ciência. Isso porque essa identidade originária, na medida em que seria o que ela é *independentemente* de toda oposição, e em todas as oposições entre coisas condicionadas seria *igual a si mesma* e *indiferente* a essas oposições, permaneceria, portanto, *indiferente* a essas oposições e, por conseguinte, a toda *determinação*. O que quer dizer, em outras palavras, que essas oposições estão *fora* daquilo que a identidade absoluta é *enquanto* identidade absoluta e que, portanto, *se*

³⁸⁵ Cf. DÜSING, 1969, p.112.

opõem a ela. Mas, se há algo a que essa identidade absoluta se opõe, então, ela não pode ser o absoluto enquanto absoluto. É preciso, portanto, que a identidade absoluta, enquanto absoluta, não se oponha às determinações, ou às oposições pelas quais se manifesta, mas sim se realize *enquanto absoluta por meio dessas mesmas oposições e determinações*. Em outras palavras, se o Absoluto não deve se opor à nada, devendo se realizar em tudo, então, ele não deve se opor *nem mesmo à oposição*, e deve se realizar, enquanto Absoluto, *na oposição mesma*.

Sendo assim, a reflexão, que antes devia simplesmente suprimir a si mesma para que o fundamento fosse apreendido em sua absolutidade, será justamente aquilo que deve ser empreendido a fim de que se possa apreender o absoluto enquanto tal e de que ele se realize enquanto absoluto. Obviamente, isso terá de significar que a oposição operada pela reflexão não terá mais o mesmo sentido, nem se resumirá a uma oposição na qual os termos da oposição permanecem simplesmente externos; muito pelo contrário, por meio dessa reflexão, os termos da oposição serão produzidos *um pelo outro* e serão *em si mesmos contraditórios*, de maneira que uma e a mesma coisa produza o seu próprio oposto de a partir dessa produção retorne e realize a si mesma.

Contudo, muito antes de se seguir disso que a filosofia se tornaria novamente vulnerável ao ceticismo e seus tropos por retornar à reflexão, pelo contrário, seria por meio desse retorno que ela adquiriria verdadeiramente uma carapaça invulnerável aos ataques do cético. Isso pois se mostrará, por um lado, que o procedimento dialético da filosofia proposta por Hegel nada mais é do que o procedimento cético e, muito antes de contradizê-lo, é o que o realiza em sua verdade. Por outro lado, se mostrará que, se o ceticismo não reconhece a verdade do procedimento dialético e do sistema produzido por meio dele, isso dever-se-ia ao fato de que o cético não apreendeu plenamente o resultado de sua própria atividade dialética de produzir oposições, não levando-a às suas últimas consequências. E, se não o apreendeu, isso se deveria, sobretudo, ao fato de *ainda pressupor demais* ou ainda ser *dogmático demais*, não alcançando a completa isenção de pressupostos necessária para que se possa percorrer o percurso dialético da ciência. Isso porque o cético, contra a sua vontade, pressupõe ainda que o resultado da contradição, da união de dois termos opostos, só pode ser o vazio, que não produz nenhuma realidade nem nenhum objeto. Por isso o cético é uma figura imperfeita da consciência de si; porque, incapaz de unificar opostos, não pode também unificar as duas consciências opostas que contém em sua própria consciência: a consciência

universal e livre que, em toda exteriorização, realiza apenas a si mesma, e a consciência singular que se põe ela mesma apenas como uma exteriorização que, portanto deve desvanecer e retornar àquela consciência universal original. O cético, prendendo-se ao modo de conceber objetos da reflexão finita, é incapaz de compreender como algo, passando ao seu oposto, realiza a si mesmo, em vez de se aniquilar. Daí porque só pode tratar tudo que lhe aparece como algo que lhe é simplesmente dado e que só pode aceitar passivamente, em vez de como algo produzido por ele próprio e por sua própria atividade pensante. Ironicamente, é em sua aceitação passiva da aparência que o cético mostra ainda um resquício de dogmatismo: aceita sem contestar, e como se fosse algo meramente alheio ao seu pensamento, algo que, no entanto, só é produzido pelo seu próprio pensamento e só assim pode ser compreendido.

O cético não consegue compreender como a passagem ao oposto pode produzir a unidade porque tem uma concepção limitada de negação. A filosofia hegeliana, contudo, na medida em que se estruturaria a partir de uma concepção mais rica e refinada dos diversos tipos de negação – e, portanto, dos diversos tipos de reflexão – não apenas possibilitaria que a filosofia se realizasse efetivamente como ciência por meio de seu sistema *como um todo*, como colocaria esse mesmo sistema, produzido por meio da reflexão, para além do alcance dos tropos céticos. E, se logra fazê-lo, isso se deveria a como a *circularidade* de seu sistema, muito antes de comprometer a sua validade como ciência e a incondicionalidade da sua verdade, é o que faz com que esse sistema seja efetivamente uma ciência cuja verdade seria absoluta.

Assim, damos mais um passo no desenvolvimento da concepção de autodeterminação racional no idealismo alemão. Kant exigia que fosse essa autodeterminação que desse a lei pela qual os objetos são conhecidos; Fichte apontava que, para isso ser possível, os objetos não poderiam ter nenhuma exterioridade em relação a essa autodeterminação; Schelling e o Hegel de juventude indicavam que, para que nada fosse externo a essa autodeterminação, era preciso que nada pudesse ser oposto a ela; e o Hegel de maturidade, por fim, defende que, para que nada seja oposto à autodeterminação racional, nem mesmo a oposição pode ser oposta a ela e, portanto, ela mesma deve realizar-se por meio da oposição, interiorizando-a como um momento de sua própria realização, de tal forma que nada, nem mesmo a própria oposição, possa ser compreendido como subsistindo externamente à autodeterminação racional e como não sendo um produto dela. Em outras palavras: só uma autodeterminação que seja tanto

autodeterminação quanto *autodeterminação* é uma verdadeira *autodeterminação*, fora da qual nada subsiste.

Sendo assim, podemos dizer que, não obstante algumas importantes diferenças em sua forma de proceder, quer no Hegel de juventude, quer no de maturidade, a possibilidade de responder aos tropos céticos voltados contra a filosofia dependem, no limite, de realizar um mesmo movimento: o de tornar tudo, em última instância, interior à autodeterminação racional, que deve ser absoluta e o próprio absoluto. Essa necessidade de internalização de tudo aquilo que se oferece como objeto à filosofia teria, pelo que nos parece, levado Hegel a desdobrar essa exigência de internalização até os seus últimos limites, transformando-a em uma exigência de *circularidade*. Tornar tudo interior à autodeterminação racional significa dizer, em outras palavras, que a ela *gira em torno de si mesma*. Ou, colocado de outra forma, para se fazer tudo interno à autodeterminação racional é preciso fazer com que ela se *feche em si mesma*, referenciando-se apenas a si mesma em sua reflexão acerca de seus objetos – e fechar-se em si mesma em sua autoreferência é, precisamente, advir círculo, fechando seus objetos em seu próprio interior. Poderíamos dizer, então, que a possibilidade hegeliana de resposta ao ceticismo depende de uma *dissolução completa da autonomia da exterioridade*. Para que a filosofia possa fundamentar-se e conceber a autodeterminação racional para além das objeções céticas, é necessário acabar com toda exterioridade *em si*, a qual é o pressuposto dos tropos céticos e aquilo que os legitima, e que tudo seja interno a essa autodeterminação. Nesse sentido, não é à toa que Hegel exige da filosofia não apenas que interiorize *o ceticismo*, mas também que o torne, levado às suas últimas consequências, *a própria atividade* filosófica pela qual se demonstra a necessidade da autodeterminação racional.

Ora, se retomarmos o percurso feito até aqui, poder-se-ia dizer, em verdade, que desde Kant até Hegel, essa mesma estratégia foi tomada e progressivamente radicalizada, a saber, a estratégia de interiorização pela autodeterminação racional daquilo que parecia ser externo a ela, a fim de que ela possa ser sustentada e garantida em sua *certeza*. Em Kant, os objetos de nosso conhecimento, que antes se pensava serem as coisas em si mesmas, tem de ser interiorizados e concebidos como objetos que só são possíveis por meio de nossa razão e de suas leis, fenômenos que não são nada fora de nossa experiência deles e da autodeterminação racional que é condição desta. Em Fichte, os objetos são de tal forma interiorizados pela autodeterminação racional,

enquanto meros produtos da atividade do Eu, que nem sequer faz sentido falar, ainda, em uma coisa em si de que nos afetasse e da qual, de alguma maneira, ainda que muito indireta, nosso conhecimento dependesse. Em Schelling, a própria incondicionalidade da autodeterminação racional impossibilitava que ela pudesse ser concebida meramente como o Eu absoluto de Fichte, dado que, fora desse Eu absoluto, permaneceria uma objetividade que, enquanto tal, se opunha a ele e, portanto, jamais poderia ser plenamente interiorizada por ele. Por fim, para Hegel, mesmo a autodeterminação concebida como identidade absoluta ainda seria incapaz de internalizar as determinações, a diferença ou o *condicionado*, de forma que nada permanecesse externo a ela. Pois a identidade absoluta ainda era um infinito finito, quer dizer, um infinito que, enquanto infinito, era oposto ao finito, que permanecia externo a ele em suas oposições. Era preciso mostrar, portanto, que mesmo as oposições finitas não eram alheias ao absoluto e não se encontravam fora do absoluto *enquanto* absoluto. Pelo contrário, essas determinações também tinham que ser interiorizadas pela autodeterminação racional de tal forma que, muito antes dela se manter alheia a essas e essas se manterem como algo que é externo ao que a autodeterminação racional é *enquanto absoluta*, seja pelas *próprias determinações*, ou ainda, pela própria *finitude* que ela se realiza. Se a autodeterminação racional deve ser verdadeiramente absoluta, então nem mesmo o finito em sua finitude deve ser algo que se opõe a ela enquanto absoluta. Pelo contrário, o autodeterminação racional deve se realizar *pelo próprio finito* e, portanto, *interiorizá-lo* completamente, de tal modo que o finito não seja externo a ela e seja apenas produto dela em sua própria autodeterminação. Só assim, por fim, a verdade e a certeza dessa autodeterminação poderiam ser efetivamente garantidas.

Esse percurso de internalização de toda exterioridade pela autodeterminação racional, como vimos, trazia consigo algumas fórmulas recorrentes. Vimos como, muitas vezes, para justificar a sua concepção de sistema, os autores aqui trabalhados tinham que se referir a uma certa *circularidade*, ou, ao menos, à *postulação* de certas verdades como autoevidentes –e, muitas vezes, essa postulação se encontrava intimamente ligada com a descrição circular do sistema. Em Kant, certos “fatos da razão” precisavam ser postulados para que se pudesse conceber e compreender o seu sistema, quer esses fatos se referissem à moral, quer se referissem às condições de possibilidade que, pela reflexão, reconheceríamos ter de ser aceitas como leis da nossa razão unicamente pelas quais o conhecimento seria possível. Vimos, porém, como essa postulação kantiana representou um problema e fez com que objeções céticas fossem

levantadas ao seu sistema: o que faria com que tivéssemos de supostamente aceitar esses “fatos”? Quem disse que sequer a experiência seria um fato, a partir do qual poderíamos conhecer com *certeza* que os objetos da percepção são ligados e podem ser conhecidos através de leis racionais? Àquilo que era postulado, tentou-se fornecer uma *forma sistemática*, primeiramente com Reinhold, que justificasse a necessidade daqueles postulados a partir de um primeiro princípio que, esse sim, pudesse ser postulado sem objeções, na medida em que fosse *certo*, autoevidente, e todos estivessem de acordo com ele. Como era de se esperar, contudo, a *certeza* e a autoevidência desse primeiro princípio foi questionada por céticos como Maimon e Schulze, o que levou Fichte a julgar houvesse um princípio mais elevado o qual, ele sim, fosse absolutamente certo e autoevidente. Para encontrar esse princípio no Eu absoluto e justificar essa descoberta, contudo, Fichte teve de recorrer ao expediente da circularidade: pela reflexão, se encontraria esse primeiro princípio; mas a validade da reflexão só poderia ser demonstrada por esse primeiro princípio!

A fundamentação de Fichte, no entanto, se mostrará insatisfatória para Schelling e para o Hegel da juventude, o que não deixa de se vincular ao procedimento circular da reflexão. Afinal, essa circularidade só era concebida como tal porque a reflexão e o fundamento de que ela era reflexão eram pensados, *pela própria reflexão*, como externos um ao outro. E, se o fundamento é pensado como externo à reflexão, de tal modo que possa estar em relação de circularidade com ela, então, o fundamento é pensado como algo meramente condicionado. Daí a necessidade de ir para além da reflexão; o que, porém, não deixava de significar, à sua própria maneira, o retorno à mera postulação de algo como fundamento. Pois, de fato, segundo o próprio Hegel de juventude, a identidade originária tem de ser, para a reflexão, um postulado, o qual ela necessariamente precisa admitir e sem o qual ela não pode ter nenhum conhecimento verdadeiro.

O próprio Hegel, contudo, parece ter percebido que a identidade originária, tal como concebida em sua juventude, era, meramente, um postulado injustificado e não provado, o que o teria levado a conceber a necessidade de seu sistema de maturidade no qual, mais do que o absoluto ser meramente *asseverado*, ele é *igualmente provado*, a fim de que se mostre a sua *verdade* e a sua *certeza*. Para que essa prova seja possível, porém, é necessário, novamente, retornar à estratégia do círculo: pois é só pela reflexão, pela exteriorização e retorno da exteriorização para si próprio que o absoluto se realiza enquanto absoluto, e nesse movimento se mostra como aquilo fora do qual nada existe.

De tal forma que, aqui, só se pode fundamentar a ciência se ela for *circular*, quer dizer, se, por meio de seu princípio ou de seu fundamento, *esse mesmo fundamento for demonstrado e provado em sua verdade*, através do seu desenvolvimento dialético e científico.

Esse recurso à circularidade ou à postulação, que andaram frequentemente lado a lado, não deixou de ser percebida (e criticada) por filósofos posteriores ao período do idealismo alemão. De fato, talvez uma das críticas mais explícitas a esse respeito seja a crítica de Nietzsche em seu *Para além do bem e do mal*:

Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Perguntou-se Kant – e qual foi realmente sua resposta? *Em virtude de uma faculdade...* (NIETZSCHE, 2007, p.16)³⁸⁶

Essa, sabemos, trata-se de uma conhecida crítica de Nietzsche a Kant, que colocaria uma objeção fundamental a Kant e seu projeto crítico, em sua possibilidade de fundamentação: como esse projeto poderia ter um fundamento certo e seguro, se, em verdade, ele estaria fundamentado em uma espécie de *circularidade*, de volta em torno de si mesma de um princípio que, por isso mesmo, não tanto é fundamentado, quanto apenas *repetido*? Seria essa a fundamentação que a Razão seria capaz de colocar para si própria? E, se isso é tudo que a Razão pode fazer para fundamentar a si mesma, não seria de se questionar o quanto se pode confiar nela – e nos supostos ‘conhecimentos’ que ela seria capaz de nos fornecer?

Essa crítica de Nietzsche, é importante lembrar, não é exclusivamente feita a Kant; antes, trata-se de uma crítica dirigida a toda uma certa ‘filosofia alemã’ da qual Kant estaria na origem e que, de certa forma, teria se apoiado no mesmo princípio que seu fundador: *vermöge eines Vermögens...* Trata-se, portanto, de muito mais do que uma crítica a um filósofo específico; trata-se, mais precisamente, de uma crítica a esse *projeto de filosofia*, que nada mais é que *um projeto de modernidade* fundamentado em certo conceito de *autodeterminação racional*, aquele mesmo projeto com que afirmávamos anteriormente que os autores aqui estudados estariam comprometidos. Sendo assim, poderíamos dizer que o que está em questão com essa crítica de Nietzsche é, sobretudo, *a possibilidade dessa autodeterminação racional*, tão central para o

³⁸⁶ „Wie sind syntestische Urteile a priori möglich? Fragte sich Kant – und was antwortete er eigentlich? *Vermöge eines Vermögens*” (NIETZSCHE apud TORRES FILHO, 2004, p.31).

projeto de fundamentação filosófica da modernidade característico de uma certa ‘filosofia alemã’, que aqui designamos pelo nome de idealismo alemão.

Com efeito, quer com Nietzsche, quer com Schulze, podemos remontar a uma espécie de matriz comum de crítica a Kant, a qual seria crucial para os desenvolvimentos posteriores do idealismo alemão: uma crítica que diz respeito aos problemas de autoreferência do projeto da filosofia crítica, que o enreda em problemas de circularidade ou postulação. Afinal, como vimos anteriormente, ao pretender sustentar a autodeterminação racional por meio da determinação dos limites do conhecimento humano, o projeto crítico kantiano é posto diante de uma série de dificuldades: como determinar as condições do conhecimento, se essas mesmas condições não podem ser conhecidas? Como fundamentar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, se essa fundamentação já pressupõe a existência deles? De um modo geral: como sustentar a autodeterminação racional, sem cair em dificuldades e problemas provenientes da mera postulação de fatos ou de circularidade, que a comprometeriam em sua *certeza*?

Ora, não nos parece exagero dizer, com base no exposto até aqui, que essa questão foi um dos principais impulsionadores da filosofia pós-kantiana do idealismo alemão. Vimos como as objeções de Schulze à filosofia crítica tiveram um profundo impacto em Fichte, e são parte fundamental dos motivos que o levaram à elaboração de seu próprio sistema; não por acaso, considera-se a *Resenha de Enesidemo* um divisor de águas do idealismo alemão. Vimos também como Fichte, Schelling e Hegel, tiveram que lidar, de uma maneira ou de outra, com as suas próprias versões da questão da *circularidade* ou da *postulação* de seus sistemas. Não deixa de ser digno de nota também que, para lidar com essa circularidade, muito antes de buscar desfazê-la, a solução encontrada por vezes por esses filósofos foi, simplesmente, abraçá-la – Fichte e a circularidade da relação do primeiro princípio da filosofia com a reflexão que o estabelece³⁸⁷, ou Hegel e a ciência da lógica que seria um círculo... De círculos³⁸⁸! É como se, para esses filósofos, em certa medida, o problema de Kant fosse ter buscado limitar a autoreferência da razão (ou, pelo menos, certos níveis dessa autoreferência) a

³⁸⁷ “As leis (as da lógica geral) segundo as quais é pura e simplesmente necessário pensar esse estado-de-ação como fundação do saber humano, ou – o que é o mesmo – as regras segundo as quais esta reflexão é instituída, não foram ainda demonstradas como válidas mas são pressupostas tacitamente, como conhecidas e estipuladas. Só bem mais abaixo essas leis são derivadas do princípio cujo estabelecimento só é correto sob a condição da correção delas. Isso é um círculo; mas é um círculo inevitável. (...) Sendo ele pois inevitável e, livremente admitido, é permitido então, mesmo no estabelecimento do princípio supremo, recorrer a todas as leis da lógica geral.” (FICHTE, 1988, p.43)

³⁸⁸ HEGEL, 2005, p.55.

fim de estabelecer um fundamento seguro para a autodeterminação racional no conhecimento e na ação, quando, na verdade deveria ter abraçado inteiramente a autoreferência dessa autodeterminação. O cético quer minar a autodeterminação racional expondo-a em sua circularidade; mostremos, pois, que a circularidade é a sua própria força! Em alguma medida, parece-nos razoável dizer que essa foi uma das principais estratégias de que se valeram os filósofos pós-kantianos na elaboração de seus sistemas filosóficos.

Contudo, a crítica de Nietzsche ainda nos leva a formular a seguinte pergunta: seria essa resposta aos cétricos verdadeiramente uma resposta? Ou seria ela apenas uma *tomada de partido*, não tanto uma argumentação, mas apenas uma *afirmação*? Ao abraçar a circularidade, teriam os pós-kantianos resolvido o problema da certeza e da garantia da autodeterminação racional, ou apenas se recusado a reconhecê-lo como um problema?

A isso, poderíamos opor a estratégia de Hegel: a de que o círculo não se encontra, ele mesmo, em relação de circularidade com nada, e que a certeza do fundamento só é provada ao se chegar ao fim de seu desenvolvimento. Entretanto, poder-se-ia ainda perguntar: será realmente o caso que nada se pressupõe para que esse círculo seja possível? Formulado de outra forma: uma vez que Hegel admite, em suas últimas consequências, a circularidade de sua filosofia e o método dialético pelo qual ela se desenvolve, caberia ainda defender que se possa ter *certeza* da autodeterminação racional, sem que, dessa forma, se traia o próprio procedimento dialético? Seria possível ser fiel à circularidade da filosofia sem abdicar dessa certeza sobre a autodeterminação racional, e sem que a introdução dessa certeza possa ser feita senão por uma postulação irrefletida e injustificada, que não encontraria sustentação na circularidade do sistema?

Tendo isso em mente, a crítica de Nietzsche à circularidade de Kant – e da filosofia alemã – se torna muito clara:

(...) é tempo, afinal, de substituir a pergunta kantiana, “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”, por uma outra pergunta: “por que é *preciso* a crença em tais juízos? “ – ou seja, de conceber que para fins de conservação de nossa espécie tais juízos têm de ser *acreditados* como verdadeiros; com o que naturalmente ainda poderiam ser juízos falsos! (...) Só que, por certo, é preciso a crença em sua verdade, como uma crença de fachada e uma aparência, que faz parte da ótica-de-perspectivas da vida. Para, por último, pensar ainda no descomunal efeito que a “filosofia alemã”

– entende-se, ao que eu espero, seu direito às aspas – exerceu na Europa inteira, não se duvide que uma certa *virtus dormitiva* teve participação nisso” (NIETZSCHE, 2007, p.16)

Assim, ao que nos parece, o projeto filosófico do idealismo alemão – bem como o seu projeto de fundamentação da modernidade por meio da autodeterminação racional – se defronta com uma grande dificuldade: não seria necessário, para sustentar a certeza da autodeterminação racional, já crer nela, crença sem a qual essa certeza não poderia ser justificada? Mas o que *justificaria* essa crença? E se ela não for necessária? Ou, mesmo que a suponhamos necessária, como poderíamos justificar a certeza dessa autodeterminação, se ela tivesse como base a mera crença?

Porém, não se deve pensar, com isso, que a questão deve se dar por encerrada – que podemos, simplesmente, abdicar do idealismo alemão e de sua proposta de uma radical autodeterminação racional como um projeto completamente descartável. Muito pelo contrário: vimos como as filosofias desses autores não apenas buscam responder ao ceticismo, como levantam uma série de objeções de peso a ele. Pois com que direito o cético moderno aceita certos “fatos da consciência” como incontestes? E como o cético antigo pode defender que sua aceitação dos fenômenos seja meramente passiva e que não haja, por trás dela, uma forma do cético pensar e conceber o mundo, forma que poderia ser, ela mesma, submetida à crítica e entendida como um fruto de sua autodeterminação racional? De uma forma geral: o que dá direito ao cético assumir que haveria certos fatos que seriam aceitos passivamente e cuja aceitação não dependeria de nosso pensamento e de nosso modo de justificação dessas crenças? Pode mesmo o cético simplesmente afirmar que aquilo que ele aceita, aceita porque não poderia fazer diferente, e não em função de razões as quais, mesmo podendo permanecer desconhecidas para ele, se encontram na base de sua aceitação e podem, elas mesmas, ser contestadas, como frutos de sua autodeterminação racional? Pode o cético verdadeiramente ser congruente e consequente em seu ceticismo, sem esforçar-se por compreender em que consiste a sua autodeterminação racional e leva-la até os seus limites, tal como propõe Hegel³⁸⁹?

³⁸⁹ Proposta que, se quisermos, podemos formular da seguinte forma: os cétricos afirmam não investigar os fenômenos; não seria necessário, contudo, exigir exatamente isso: que se investigue *mesmo os fenômenos*? Não seria a ausência dessa investigação que faria a consciência de si do cético deficiente e que faria que ele mesmo mantivesse, ainda, um resquício de dogmatismo? O que justificaria a pressuposição de que não se deva investigar aos fenômenos? Não seria apenas pela investigação deles que

Assim, pensar a relação entre ceticismo e filosofia parece-nos ter um papel importante na consideração sobre o problema filosófico da autodeterminação racional. Afinal, o ceticismo, como uma força dismanteladora de crenças dogmáticas, tem um papel fundamental a desempenhar em qualquer filosofia que busque possibilitar a autonomia e a liberdade. E, pelo que vimos, também as filosofias que se ocupam com essa autodeterminação racional tem a acrescentar na compreensão do próprio ceticismo e das exigências que ele tem que satisfazer para ser consequente com a sua própria posição. Por isso, talvez, qualquer filosofia que se debruce sobre a questão da liberdade e da autonomia e qualquer filosofia que se coloque como cética tenham algo a ganhar ao não considerarem uma à outra, de antemão, como um adversário que deve ser vencido, mas sim como modos de filosofar complementares que se enriquecem mutuamente *pelas exigências que põem à autodeterminação racional, tal como ela é concebida por ambos os lados*. Sendo assim, poderíamos dizer, com Rubens Torres Rodrigues Filho, que

*A questão é pensar, justamente o transcendental em sua tautologia; e esse é também o problema. Pensar o transcendental como um desarraigamento da terra que não leve a enraizar-se em nenhum sobrenatural, um supra-sensível em que esse “supra” não indique nenhum lugar; não ceder às ilusões topológicas do pensamento objetivante que projeta espaços além do mundo ou, em suma, poder ler a palavra *utopia* em sua etimologia mais estrita (ou *topos*); pensar o transcendental, literalmente, em sua “pureza”, sem nenhum “idealismo subjetivo”, sem nenhum “imperativo categórico”, sem nenhuma doutrina, como a exata medida da “liberdade” necessária para que as coisas coincidam consigo mesmas e o “outro mundo” perca seu sentido – pois, mesmo quando parece que essa “liberdade” ou “transparência” não é nada, é preciso dizer ainda que há aqui um “nada” bem pertinaz, tanto que, mais tarde, houve quem se confundisse pessoalmente com ele; - foi isso, sem dúvida, o que se propôs, com maior ou menor clareza, o idealismo pós-kantiano; e talvez seu estudo possa ensinar os riscos e custos, os visgos e sustos dessa aventura. (TORRES FILHO, 2004, p.41)*

Com isso em mente, poderíamos fazer ainda uma última sugestão. Desde o início, o idealismo alemão concebe o cético como aquele que precisa ser superado, em sua *incerteza*, a fim de que uma concepção de autodeterminação racional seja sustentável. Isso porque, para esses autores, a única maneira pela qual tal

o ceticismo poderia verdadeiramente se consumir *enquanto ceticismo*, sendo realmente consequente em seu ceticismo à postura que ele implica?

autodeterminação racional poderia ser efetivamente sustentada filosoficamente seria fornecendo um fundamento *absolutamente seguro e racional* para ela, pelo qual não fosse possível duvidar dela e ela não pudesse ser colocada em questão. Contudo, poder-se-ia perguntar: e se o melhor modo de sustentar essa liberdade não for assentando-a sobre um fundamento pretensamente absoluto, pelo qual ela estaria assegurada, mas sim admitindo que ela seja *passível de dúvida, que o preço a pagar para que a razão seja prática é a incerteza*? E se a liberdade só se realizar efetivamente como liberdade e a razão se realizar em sua racionalidade lá, onde permanece sempre possível duvidar delas – *e não apenas provisoriamente*³⁹⁰? Nesse caso, muito antes de ser um adversário que precisa ser incorporado e superado em sua dúvida, não seria o ceticismo que nos ofereceria, pela sua dúvida, a chave para que a filosofia possa conceber consequentemente essa liberdade – e essa razão?

³⁹⁰ E, sendo assim, a consumação do ceticismo, proposta por Hegel, não deveria, muito antes de ser a consumação de qualquer certeza, ser a consumação de sua *incerteza*?

Bibliografia:

ADORNO, T. W. - *Três Estudos Sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ATLAS, S. - *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Solomon Maimon*. Nova York: The Hague, 1964.

AMERIK, K. - *Introduction: interpreting German Idealism*. In: *The Cambridge Companion to German Idealism*. Nova York: Cambridge University Press, 2006.

_____ - *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Nova York: Cambridge University Press, 2000.

BECKENCKAMP, J. - Apresentação de *Declaração acerca da doutrina da ciência de Fichte*. In: *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

_____ - *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo, Edições Loyola, 2009.

BEEBEE, H. - *Hume on Causation*. Nova York: Routledge, 2006.

BEISER, F. C. - *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Harvard University Press, 1987.

BIRO, J. - *Hume's New Science of the Mind*. In: *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

BUZAGLO, M. - *Solomon Maimon: Monism, Skepticism and Mathematics*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2002.

BOLZANI FILHO, R. - *A epokhé cética e seus pressupostos*. In: *Revista discurso*. São Paulo: Editora discurso editorial, 1996, n° 27, p. 37-60.

_____ - *Acadêmicos versus pirrônicos: ceticismo antigo e filosofia moderna*. In: *Revista discurso*. São Paulo: Editora discurso editorial, 1998, n° 29, pp. 57-110.

BREAZEALE, D. - *Fichte's "Aenesidemus" Review and the Transformation of German Idealism*. In: *The Review of Metaphysic*, Vol. 34, No.3, pp. 545-568. Philosophy Education Society Inc., 1981.

BROCHARD, V. – *Os Céticos Antigos*. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

CSIKÓS, E. – *Zu Hegels Interpretation des Skeptizismus*. In: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

COELLO, A. L. – *Arte e Sistema*. In: *As Filosofias de Schelling*. Tradução: Graciela Ines Ravetti de Gomes.

DELEUZE, G. – *Empirismo e subjetividade*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

DUDLEY, W. – *Idealismo Alemão*. Tradução: Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

DÜSING, K. – *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*. In: *Hegel Studien*. Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969, nº5, pp. 95-128.

ESPINOSA, *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____ - *Tratado da correção do intelecto*. Tradução: Carlos Lopes de Mattos. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

_____ - *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FICHTE, J.G. – *A doutrina-da-ciência de 1794*. Tradução: Rubens Torres Rodrigues Filho. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988a.

_____ - *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*. Tradução: Rubens Torres Rodrigues Filho. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988b.

_____ - *Resenha do Enesidemo*. Tradução: Joãozinho Beckenkamp. In: *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

_____ - *Review of Aenesidemus*. Tradução: George di Giovanni. In: *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

- FORSTER, M. N. – *Hegel and Skepticism*. Harvard University Press: Cambridge, 1989.
- _____ - *Kant and Skepticism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- FRANKS, P. W. – *All Or Nothing: Sistematicity, Transcendental Arguments and Skepticism in German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- FRIEDMAN, M. – *Leis causais e os fundamentos da ciência natural*. In: Kant. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.
- GABRIEL, M. – *Antike und moderne Skepsis: zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2008.
- GABRIEL, M. e ZIZEK, S. – *Mitologia, Loucura e Riso: A subjetividade no idealismo alemão*. Tradução: Silvia Pimenta Velloso Rocha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- GAZZINELLI, G. G. – *A vida cética de Pirro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- DI GIOVANNI, G. – *Prefácio de Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.
- GUYER, P. – *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- HARTMANN, N. - *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução: José Gonçalves Belo. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.
- HABERMAS, J. – *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HENRICH, D. – *Between Kant and Hegel: lectures on german idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- _____ - *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- HEGEL, G.W.F. – *Como o Senso Comum Compreende a Filosofia*. Tradução: Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- _____ - *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

_____ - *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, I – Ciência da Lógica*. Tradução: Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____ - *Fé e Saber*. Tradução: Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

_____ - *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Editora Vozes, 2007.

_____ - *Introdução à história da filosofia*. Tradução: A. Pinto de Carvalho. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

_____ e Schelling, F.W.J.- *On the Essence of Philosophical Criticism Generally, and its Relationship to the Present state of Philosophy in Particular*. Tradução: H. S. Harris. In: *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianopolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

_____ - *On the Relationship of Skepticism to Philosophy, Exposition of its Different Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One*. Tradução: H. S. Harris. In: *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianopolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

_____ - *Science of Logic*. Tradução: A. V. Miller. Nova York: Muirhead Library of Philosophy, 2010.

_____ - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band III*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

_____ - *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt : Suhrkamp, 1986

HEIDEGGER, Martin – *Caminhos de floresta*. Coordenação Científica da Edição e Tradução: Irene Borges – Duarte. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian.

KANT, Immanuel – *Crítica da Razão Pura*. In: *Os pensadores*. Tradução: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____ - *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ - *Prolegômenos*. In: *Os pensadores*. Tradução: Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LEBRUN, Gérard – *A paciência do conceito*. Tradução: Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

_____ - *Sobre Kant*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2012.

LONGUENESSE, B. – *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LOQUE, F. F. – *Ceticismo e religião no início da modernidade*. São Paulo, Edições Loyola, 2012.

MAIMON, S. – *Essay on transcendental philosophy*. Tradução: Nick Midgley, Henry Sommers-Hall, Alistair Welchman e Merten Reglitz. Nova York, Sheridan Books, 2010.

_____ - *Letters of Philaletes*. Tradução: George di Giovanni. In: *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

MARTIN, L. F. B. – *Entendimento, razão e ceticismo na “Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e de Schelling”*. In: *Revista Sképsis*, Ano IV, nº7, 2011, pp. 73-87

_____ - *Fundamentação filosófica e ceticismo na Ciência da Lógica*. In: *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Bacarolla, 2014.

_____ - *O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena (1801-1802)*. Dissertação de Mestrado. Campinas: [s.n.], 2004.

MORUJÃO, C. – *Introdução ao Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

MÜLLER, M. L. – *A negatividade do começo absoluto*. In: *VI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira*. Rio de Janeiro: SHB, 2011.

NEUHOUSER – *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich – *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

NORTON, D.F. – *An introduction to Hume's thought*. In: *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PINKARD, T. – *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PIPPIN, R. B. – *Hegel's Logic of Essence*. In: *Schelling Studien*. Freiburg/München: Verlag Karl Aber, 2013, nº1, pp. 73-96.

_____ – *Idealism as modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____ - *Modernism as a Philosophical Problem: on the dissatisfactions of European high culture*. Oxfordshire: Blackwell Publishers Inc., 1999. *Idealism as modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

PLATÃO – *Parmênides*. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008.

POPKIN, R. H. – *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Los Angeles: University of California Press, 1979.

PORCHAT, O – *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

RADRIZZANI, I. – *Fichte et le Scepticisme*. In: Revista Sképsis, Ano VII, nº11, 2014, pp. 133-147.

REINHOLD, K. L. – *The Foundation of Philosophical Knowledge. On the Essence of Philosophical Criticism Generally, and its Relationship to the Present state of Philosophy in Particular*. Tradução: George di Giovanni. In: *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

_____ - *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*. In: Sammlung Über das Fundament des philosophischen Wissens/ Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft. Hamburg: Meiner, 1978.

SAFATLE, V. P. – *Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel*. In: dois pontos, ISSN: 1807-3883, Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Curitiba: 2006, vol. 3, pp 109-146.

SOCHER, P. S. – *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon: Judaism, Heresy and Philosophy*. California: Stanford University Press, 2006.

SCHELLING, F. W. J. - *Aus: Darstellung meines Systems der Philosophie*. In: *Ausgewählte Schriften*, Volume II. Baden-Baden, Suhrkamp, 1985a.

_____ - *Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie*. In: *Ausgewählte Schriften*, Volume I. Baden-Baden, Suhrkamp, 1985b.

_____ - *System des transcendentalen Idealismus*. In: *Ausgewählte Schriften*, Volume I. Baden-Baden, Suhrkamp, 1985c.

_____ - *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. In: *Ausgewählte Schriften*, Volume I. Baden-Baden, Suhrkamp, 1985d.

SEXTO EMPÍRICO – *Outlines of Scepticism*. Edição por: Julia Annas e Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____ – *Against the logicians*. Tradução: R. G. Bury. Cambridge, Harvard University Press, 2006.

SCHULZE, G. E. – *Aenesidemus*. Tradução: H. S. Harris. In: *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

_____ - *Kritik der theoretischen Philosophie*. Vol. I. Hamburg: C. E. Bohn, 1801. Reimpresso, *Aetas Kantiana*. Brussels: Culture et Civilisation, 1968.

SMITH, P. J. – *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____ - *O ceticismo naturalista de David Hume*. In: *Ceticismo filosófico*. Curitiba: Editora UFPR, 2000.

_____ - “*More in the manner, but also in the matter*”: *Hume e o ceticismo no Tratado e na Investigação*. In: *Ceticismo filosófico*. Curitiba: Editora UFPR, 2000.

TORRES FILHO, R. R. – *A virtus dormitiva de Kant*. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

_____ - *O Espírito e a Letra: A Crítica da Imaginação Pura em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975.

VIEWEG, K. – *Skepsis und Freiheit: Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2007.

WERLE, M. A – *O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, Departamento de Filosofia FFLCH USP, 2012, nº19, pp. 107-125.