

# **SOBRE A RELAÇÃO DO CETICISMO COM A FILOSOFIA: A CRÍTICA DE HEGEL AO CETICISMO MODERNO DE SCHULZE**

**LUCAS MACHADO**

(USP). *E-mail:* lucasmachado47@gmail.com

**Abstract:** In this article, we analyze and comment on Hegel's youth article, *On the relationship of skepticism to philosophy*. In this article – a review of Schulze's book, *Critic of theoretical philosophy* -, Hegel severely criticizes the modern skepticism of figures such as Schulze, critic in which his resort to ancient skepticism plays a fundamental role and gives Hegel circumstance to expose his own comprehension of what is the authentic skepticism and its relation to philosophy. We attempt to show how the study of this text can be fruitful to the discussion and reflection on the relationship between skepticism and philosophy.

**Key-terms:** philosophy, skepticism, understanding, reason, finite, infinite

## **1. Introdução**

Qual a relação do ceticismo com a filosofia? Esta é uma questão que envolve uma série de outras questões: seria o ceticismo uma filosofia? Ou seria ele 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 proceder 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 ocorre nas Meditações cartesianas e sua dúvida metódica. Porém, dificilmente consideraremos possível que o ceticismo se integre 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 e nega ao ceticismo.

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. Enxergamos qualquer pretensão ao saber em pura oposição com a suspensão do juízo cética e com os procedimentos que levam a ela, sem vislumbrar a possibilidade de qualquer conexão, de qualquer passagem possível, muito menos *necessária* entre eles. Comportar-se ceticamente implicaria, necessariamente, a indecisão acerca do saber – quem se porta ceticamente, não pode afirmar saber se algo é ou não é de uma determinada forma. E afirmar saber efetivamente algo impossibilitaria portar-se ceticamente, posto que seria decidir justamente sobre aquilo que o cético não se decide. Entre a indecisão do ceticismo e a decisão dos sistemas filosóficos passaria uma nítida linha divisória.

Entretanto, é preciso se perguntar se essa primeira compreensão da relação do ceticismo com a filosofia não está, ela mesma, comprometida com pressupostos determinantes de sua visão sobre o saber, a filosofia e o ceticismo – e se não seria possível pensá-los por outros meios que não pelos pressupostos que essa visão carrega consigo. É preciso pensar sobre os limites que essa visão coloca às possibilidades do próprio pensamento, da própria filosofia e, assim, sobre o valor que a superação das dicotomias impostas por essa visão pode ter para o pensamento.

Nesse sentido, o artigo de Hegel, *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia* é de grande utilidade para abrir caminho para essa reflexão, por meio de suas considerações minuciosas acerca da relação das diferentes figuras do ceticismo entre si e com a filosofia. A partir de suas elaborações, o texto torna possível – sem que, para tal, precisemos tornarmo-nos partidários incondicionais de suas teses – pensar uma postura que, embora não tenha a suspensão de juízo como consequência (ao menos, não no mesmo sentido que possuía no ceticismo antigo), retenha alguns dos traços mais fundamentais e determinantes da postura e atividade céticas. Traços que manteriam algo do que há de essencial nessa atividade mesmo quando o sentido da suspensão de juízo não permanece o mesmo do ceticismo antigo.

Neste artigo, buscaremos expor e examinar alguns dos pontos centrais do artigo de Hegel, a fim de discutir de que maneiras seria possível pensar tal conciliação entre o ceticismo e a filosofia que não se mantém nos estreitos limites da clássica suspensão de juízo cética. Antes de começarmos propriamente a discussão acerca do artigo, cabe lembrar que sua publicação se deu em 1802, no *Kritisches Journal der Philosophie*, revista em que Hegel, juntamente com Schelling, era editor. Trata-se,

portanto, de um trabalho anterior à produção e publicação da *Fenomenologia do Espírito*, no qual Hegel ainda se encontra profundamente influenciado pelas posições filosóficas de Schelling.

## 2. O ceticismo moderno de Schulze

### 2.1 As causas incondicionadas: o ceticismo moderno e seu lado negativo.

Em seu artigo, *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*, Hegel faz uma crítica do livro *Crítica da Filosofia Teórica*, de Schulze. Este autor é uma das figuras mais proeminentes do chamado ceticismo moderno, profundamente influenciado por Hume e sua crítica do uso metafísico da categoria da causalidade. Com efeito, uma das suas primeiras publicações, *Enesidemo*<sup>124</sup>, é uma crítica à *Filosofia dos Elementos*, de Reinhold, e à filosofia kantiana, tal como exposta na *Crítica da razão Pura*. Neste livro, Schulze afirmaria que Kant, ao responder às objeções de Hume valendo-se do sujeito transcendental (ou da mente<sup>125</sup>) como fonte de nossos juízos sintéticos *a priori*, não teria solucionado o problema exposto por Hume, mas sim unicamente o deslocado da relação entre objetos para a relação entre o sujeito e suas representações. Afinal, como poderíamos, a partir *unicamente* da necessidade de *pensar* nossas representações como sendo derivadas de um *sujeito* que estaria no fundamento dessas, concluir que nossas representações sejam também, em realidade e *objetivamente*, derivadas deste sujeito? O que nos permite a passagem de uma necessidade *subjetiva* de representar ou pensar algo (no caso, nossos próprios pensamentos e representações) como tendo determinada causa para a realidade *objetiva* dessa causa? Se a *Crítica* não dá uma resposta a essa pergunta, não responde, por conseguinte, à objeção de Hume: com que direito julgamos, simplesmente pelo fato de não podermos pensar uma coisa sem pensar outra, que a existência da primeira implicará na existência da segunda? Kant, portanto, teria, incorrido em petição de princípio, não encontrando, por meio de sua crítica e dos conceitos nela utilizados<sup>126</sup>, um fundamento *incondicional* de nossas representações que

---

<sup>124</sup> Schulze, 2000.

<sup>125</sup> Em seu *Enesidemo*, Schulze refere-se frequentemente ao sujeito transcendental como ‘mente’; cf. Schulze, 2000.

<sup>126</sup> Para um tratamento mais aprofundado da crítica de Schulze, podemos nos referir ao trabalho de Henrich: “Ele [Schulze] desenvolveu um ceticismo modificado, observando que assim como a coisa em-si era um conceito ilegítimo da *Crítica da Razão Pura*, também a *própria idéia* da filosofia crítica o era, dado os critérios que ela estabelece. Schulze estava persuadido de que Kant em dois casos usava uma inferência *daquilo* que é dado na consciência *para aquilo* que explica que seja dado. Na primeira instância [que não discutimos nesse artigo], Kant usa a inferência para introduzir a idéia da coisa em-si;

legitimasse o uso da categoria da causalidade para organizar a experiência, na medida em que a sua fundamentação teria por base, em última instância (e contra a intenção da *Crítica*, o que impossibilitaria o seu projeto), precisamente o uso dessa categoria<sup>127</sup>. Em outras palavras: para estabelecer a legitimidade do uso da categoria da causalidade em nossa experiência, Kant já pressupõe que esse uso seja legítimo, quando era a legitimidade dele que estava em questão e que deveria ser fundamentada. Se é assim, Kant não respondeu satisfatoriamente às objeções de Hume, e a questão sobre o fundamento incondicional de nossas representações – pelo qual se poderia legitimar o uso necessário da categoria da causalidade - permanecia em aberto; todavia, não se podia descartar a possibilidade de encontrá-lo, ainda que, até então, não houvesse sido descoberto<sup>128</sup>.

No livro discutido por Hegel em seu artigo, porém, a posição de Schulze já não é exatamente a mesma. Se, antes, a possibilidade de se encontrar tal fundamento incondicional 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. 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 causas incondicionadas as quais buscam conhecer. Para Schulze, a disputa incessante e insuperável entre os filósofos se deveria a um *pecado original* da filosofia: pecado este que seria exposto em sua *Crítica da Filosofia Teórica*, estabelecendo, assim, a impossibilidade de a filosofia especulativa alcançar o saber efetivo acerca de seu objeto.

---

na segunda [à qual nos referimos em nosso artigo], ele a usa para introduzir o discurso das faculdades da mente que constituem os fenômenos mentais.” (Henrich, 2008, p.157)

<sup>127</sup> Cf. Bonaccini, 2003, p.85.

<sup>128</sup> Do fato, portanto, que nós somos incapazes de representar para nós mesmos, ou pensar como os juízos sintéticos necessários encontrados em nosso conhecimento são possíveis, a não ser os derivando da mente, a *Crítica da Razão* prova que eles precisam se originar nela de fato, ou *realiter*. Por conseguinte, ela infere a constituição real e objetiva do que se encontra fora de nossas representações a partir da constituição das representações e pensamentos presentes em nós; ou, em outras palavras, ela prova que algo tem que ser constituído *realiter* de tal e tal maneira porque não se pode pensá-lo de outra forma. Mas, é precisamente a validade desse tipo de inferência que Hume questionava. E ele declarou que ela é um sofisma, porque nós não sabemos de nenhum princípio por meio do qual nós possamos determinar até que ponto as nossas representações e suas características correspondem com o que é objetivo e suas características, ou até que ponto algo presente em nosso pensamento se refere a qualquer coisa fora dele. (Schulze, 2000, p.116).

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.”<sup>129</sup> Esta é uma formulação fundamental, na medida 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<sup>130</sup>; o que se deve, como veremos com mais clareza mais a frente, a Schulze compreender tanto o conceito de causa quanto o de efeito em um sentido *estrito, limitado*<sup>131</sup>. 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, elas mesmas. 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<sup>132</sup>, 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 são suas causas.

---

<sup>129</sup> Schulze, 1801, vol. I, pp. 26-27. Citado por Hegel em Hegel, 2000, p.317.

<sup>130</sup> “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).

<sup>131</sup> “(...) 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)

<sup>132</sup> Hegel, 2000, p. 318

## 2.2 Os fatos da consciência: o lado positivo do ceticismo moderno

Hegel, ao retomar o percurso de Schulze em sua *Crítica*, expõe-nos, ainda, o que seria o lado *negativo* do ceticismo moderno de Schulze: o lado que se 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 e nossa consciência. Esse ceticismo possuiria, 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.”<sup>133</sup>. Ora, se essa formulação serve de base para uma negação absoluta das pretensões da filosofia teórica, 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? Assim, tudo aquilo que se dá dentro da consciência é um *fato da consciência (Tatsache des Bewußtseins)*, do qual não podemos negar sua existência, na medida em que, por termos consciência de algo, não podemos negar que esse algo esteja na consciência: por estar na consciência, ele é algo que se dá e existe necessariamente nela. Por isso, possui

“certeza inquestionável; já que desde 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.”<sup>134</sup>.

Para o ceticismo de Schulze, abdicar da certeza da existência das causas incondicionadas de todas as coisas e do saber efetivo acerca delas não significa, de forma alguma, abdicar da certeza da existência daquilo que se dá na consciência, e do saber efetivo acerca disto que existe *nela*. Seu ceticismo não se apoia em uma negação absoluta da capacidade cognitiva da consciência, mas sim na restrição desta capacidade

---

<sup>133</sup> Cf. nota 4.

<sup>134</sup> 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.

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.

Claramente, o alcance da dúvida cética possui um limite bem determinado e inflexível nesse ceticismo moderno. 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 supra-sensíveis 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.”<sup>135</sup>. 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.

É conforme a essa 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 aquilo que estaria além de seu alcance. O cético moderno reconhece a elevação das ciências, como a física e a astronomia, 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, 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.

---

<sup>135</sup> Idem *ibid.*, vol. I, p.585. Citado por Hegel em Hegel, 2000, p. 320.

### 3. O ceticismo antigo

#### 3.1 O ceticismo antigo e sua relação com o moderno<sup>136</sup>

Para Schulze, os fatos da consciência são indubitáveis, bem como os conhecimentos que temos acerca deles. Se, por um lado, Schulze critica o ceticismo antigo por ser “cético demais”, ainda assim, ele parece buscar 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*. 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 através 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*.”<sup>137</sup>

Nesse caso, porém, parece que a crítica de Hegel a esta interpretação se justifica. 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” (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 claramente ser expostas e distinguidas<sup>138</sup>. Encontramos, nas *Hipotiposes Pirrônicas*, diversas passagens<sup>139</sup> nas quais se afirma que o cético *não pode duvidar de que as coisas aparecem para ele tal qual aparecem*, ou, simplesmente, que 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

---

<sup>136</sup> Como aponta Albuquerque Bisneto em seu *Hegel e o problema do ceticismo*, “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 céticas – 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, em nosso artigo, 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). Também é digno de nota que, ao fazer essa subsunção do ceticismo moderno a uma única categoria, Hegel parece estar pensando sobretudo naquilo que Forster chama de “ceticismo do véu da percepção” (cf. Forster, 1989, cap. I, seção I)

<sup>137</sup> Idem *ibid.*, volume I, pp. 595-597. Citado por Hegel em Hegel, 2000, p.320.

<sup>138</sup> A esse respeito, cf. Gazzinelli, 2009, p.100

<sup>139</sup> Cf. Sexto Empírico, 2000, Livro I, seções vii, x, xi.



nenhuma – afinal, não ter dúvida de que as coisas *aparecem*, ou não ter dúvida de que as coisas *são* na 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 versão do ceticismo moderno.

Não há espaço para certeza teórica – entendida como um *saber objetivo*<sup>140</sup> - no ceticismo antigo. Mesmo quando os cétricos antigos dizem que não podem duvidar de que as coisas apareçam para eles da forma que aparecem, não estabelecem isso como uma *certeza absoluta*, no sentido de se tratar de um *conhecimento efetivo* das coisas, do que elas são e não do que simplesmente *aparentam* ser. Não é por *saberem* que não podem duvidar que as coisas lhes apareçam desta ou daquela maneira que os leva a dizer isso, mas sim não poderem evitar que as coisas lhes apareçam tal como aparecem. A linguagem do “ser” e os enunciados cétricos de uma maneira geral nunca são usados pelo cético para dizer o que seja aquilo que aparece. Na verdade, sempre que os cétricos dizem que algo *é* de um certo modo, querem dizer que algo *aparece* a eles desse determinado modo – e Sexto Empírico se refere expressamente a isso<sup>141</sup>. Não se tem certeza sobre a realidade e existência daquilo que aparece ao cético – muito pelo contrário, o que aparece ao cético está sempre sujeito a mudança e contradição, de tal maneira que o cético não pode afirmar 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, quer dizer, de que não sabemos se a realidade do mel corresponde à aparência de que ele seja doce ou amargo<sup>142143</sup>.

Os “fatos da consciência”, onde 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 têm sua realidade assegurada de maneira alguma, já que o que aparece está sempre sujeito a mudança e contradição, sempre sujeito a deixar de ser o que é para tornar-se outro, para opor-se ao que era. O

<sup>140</sup> Quanto à distinção entre certeza subjetiva e saber objetivo, cf. Martin, 2004, pp. 101-103.

<sup>141</sup> Idem *ibid.*, Livro I, seção xxiv.

<sup>142</sup> “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.

<sup>143</sup> 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, p.75.

ceticismo moderno atribui para aquilo que aparece na e para a consciência uma existência imutável – o que aparece à consciência existe necessária e imutavelmente enquanto aparência; o ceticismo antigo, por sua vez, jamais deixa de tratar o que aparece senão como aparência, quer dizer, enquanto o que é *sujeito à mudança* – o que aparece para a consciência pode sempre mudar, deixar de aparecer, aparecer de uma maneira diferente ou oposta. 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 ele<sup>144</sup> - , nem por isso o que aparece para ele é sempre o mesmo<sup>145</sup>.

Assim, os céticos se guiarem pela aparência não se deve a elevarem-na ao nível de um conhecimento seguro e certo, 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 contexto] foi concebida como menor tributo possível que poderia ser pago à necessidade de um mundo objetivamente determinante. Nós *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 de acordo com a necessidade, essas nós 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 teórico<sup>146</sup>, mas sim um critério *prático*<sup>147</sup>, 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

---

<sup>144</sup> Cf. Martin, 2004, pp. 72-74.

<sup>145</sup> Idem *ibid.*, Livro I, seção xiv, §§ 100-114.

<sup>146</sup> Cf. Empírico, 2006, p.25

<sup>147</sup> Cf. *idem ibid.*, p.17 e *idem*, 2000, livro I, seção xi.

acordo com como as coisas aparecem para nós<sup>148</sup>. 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*, mas sim 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 aparecer das coisas para ele. Não é uma *cognição* da aparência, 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, é passiva e involuntária, e não precisa tomar as aparências como “fatos da consciência” para poder ser guiado por elas<sup>149</sup>. 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<sup>150</sup>. 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 seu respeito<sup>151</sup>.

### 3.2 O ceticismo antigo e sua relação com a filosofia

#### 3.2.1 O ceticismo indiferente à filosofia – Pirro e o caráter cético

Tendo estabelecido essa distinção crucial entre o ceticismo antigo e o moderno, Hegel começa a traçar distinções indispensáveis dentro do próprio ceticismo antigo – distinções que dizem respeito à relação do ceticismo com a filosofia, e como as diferentes figuras do ceticismo se relacionavam diferentemente com ela.

<sup>148</sup> Cf. Martin, 2004, p. 71.

<sup>149</sup> Cf. Martin, 2004, nota 103.

<sup>150</sup> Cf. Empírico, 2006, Livro I, seção x, §§ 19-20

<sup>151</sup> 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.

O ceticismo mais antigo – não o “pirrônico”, mas o do próprio Pirro –, de acordo com Hegel, seria *indiferente* à filosofia<sup>152</sup>. 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 aparência<sup>153</sup> 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.

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<sup>154</sup>, 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. 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

---

<sup>152</sup> 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.

<sup>153</sup> Cf. Sexto, 2000, seção iv.

<sup>154</sup> Cf. nota 20.

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, o caráter: “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 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 momento e um elemento interno a ela própria 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 tal, é expor – ou seja, *criticar* – 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 céticos 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 céticos, 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; se situa *fora* dela, mas não *contra* ela. Porém, por outro lado, este 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, e não o que é condicionado. Esta possibilidade, como veremos a seguir, se tornará 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.

### 3.2.2 O ceticismo contra a filosofia – Sexto Empírico e os seus tropos

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 equivoque<sup>155</sup>) considerando relevantes, dos sete novos, apenas os cinco primeiros.

Com efeito, os dez primeiros tropos estariam muito longe de “uma tendência anti-filosófica”, sendo “simplesmente e unicamente dirigidos contra o dogmatismo do 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 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 genuíno<sup>156</sup>.

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 “afundar-se tanto na companhia do dogmatismo, de modo que para ambos, doravante, os fatos da consciência tem certeza indubitável.” (Hegel, 2000, p.330). Poderíamos dizer que o equívoco deste 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 degenerando-se ele mesmo. Com efeito, seria tamanha a degeneração que o levou a equivocarse sobre o alcance de sua dúvida, que, enquanto antes não dizia respeito em nada à razão, com o ceticismo moderno ela passou a dizer respeito *unicamente à auto-cognição da razão*. O domínio da dúvida cética saltou do condicionado para o incondicionado; a

---

<sup>155</sup> 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 isso torne o ceticismo de Pirro ainda mais próximo do retrato que Hegel faz desse).

<sup>156</sup> Nesse sentido, é interessante como a interpretação de Hegel sobre a 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)

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 enxerga como algo equivocado voltar as objeções céticas contra a auto-cognição da razão? Vejamos em que consistem os cinco tropos de Sexto Empírico. 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 completamente eficazes contra o dogmatismo e suas verdades finitas. Mas o que quer dizer falar das verdades finitas do dogmatismo? Significa afirmar que “a essência do dogmatismo consiste em que ele põe algo finito, algo que carrega o fardo da oposição, como absoluto” (Hegel, 2000, p.335).

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 – ele só é o que é na *condição em que se encontra em relação com aquilo por meio do qual é determinado*. 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, 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, por conseguinte, depende 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 uma proposição contrária, esta última pode, também, ser postulada – 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. Para Hegel, porém, o que o ceticismo faz, ao voltar-se contra a filosofia, é precisamente este equívoco, no outro sentido: **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 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 o seu modo de cognição.

Mas, o que vem a ser o *entendimento*? Ora, nada mais, 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 através 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 através 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 ao seu objeto. Nesse caso, tudo que a consciência apreende do seu objeto é uma identidade *abstrata*, posto que é uma identidade que só é constituída *através da abstração daquilo que é oposto à determinação do objeto*, ou, colocado de outra forma, uma identidade que se sustenta no princípio de não-contradição<sup>157</sup>. 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, “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 Sexto Empírico aos quais Hegel se refere.

---

<sup>157</sup> Cf. Martin, 2007, p.76.

Mas a razão, enquanto 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, da qual é condição de possibilidade – assim como o infinito, embora seja condição do finito – afinal, frente a quê o finito pode ser determinado enquanto tal, senão frente ao infinito? – não pode ser confundido com este. Por essa razão, os tropos de Sexto não são capazes de solapar a razão, como fazem com o dogmatismo que se aferra ao entendimento. “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 que a sustente: ela é *o próprio fundamento*. Não se pode exigir dela uma justificativa para que ela seja isto e não aquilo, pois ela não é nem isto, nem aquilo: ela é condição do finito e da oposição que necessariamente se dá nele, não sendo ela mesma, enquanto tal, 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 nada senão a relação.” (Hegel, 2000, p.336). Igualmente, ele 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 colocadas 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 pólos que se encontram nela, não é submetida à determinação do entendimento e à circularidade que este atribui a eles. Antes, é a relação ela mesma; não o que se encontra na relação de circularidade, mas sim a *própria relação*, que *põe a circularidade, mas não é 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*. A verdadeira filosofia, aquela que não é dogmática, não se encontra sob a égide do entendimento. Pois “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, porém, não é o entendimento – e o cético que Hegel considera genuíno (quer dizer, Pirro – e na leitura peculiar que Hegel faz desse -, 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, posto que enxerga o finito *enquanto* finito, sem se pronunciar de nenhuma forma acerca do infinito ou do incondicionado – não podendo, portanto equivocar-se de nenhuma maneira a seu respeito. O ceticismo de Sexto, ou seja, o ceticismo pirrônico (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*, ou, em uma palavra, do *entendimento*, àquilo que é da ordem do infinito, quer dizer, da *razão*. E, nesse sentido, tanto o ceticismo antigo dos pirrônicos (que não deve, para Hegel, ser confundido com o ceticismo do próprio Pirro) quanto o ceticismo moderno de Schulze estão presos ao mesmo engano.

### 3.2.3 O ceticismo que é um com a filosofia: O lado negativo da razão

Mais do que possuir 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).

Estas passagens do texto, assim como tantas 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 superados [*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).

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 por 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 Espinosa<sup>158</sup> 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, essencialmente aquilo que existe. Não há possibilidade de separar a existência de Deus de sua essência, de pensar sua essência separadamente de sua existência, ou sua essência sem a *identidade* desta com sua existência. Deus é aquele que une, naquilo que é, os conceitos de existência e essência: *ele é idêntico à identidade entre estes conceitos*. 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*) independe de sua existência, *não é* sua existência<sup>159</sup>. Isto se deve ao fato de que, 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

---

<sup>158</sup> Espinosa, 2007, def. I

<sup>159</sup> Espinosa, 2007, Parte I, axioma VII

ele poderia ser determinado; uma causa que o *possa* produzir, e que assim torne possível *pensá-lo* sem que, para tal, ele precise *existir*. 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 ele mesmo, do que o que ele é essencialmente. Para o finito, portanto, a essência *não é* a existência, a essência e a existência daquilo que é finito só podem ser determinadas enquanto são 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*. Mas há um limite para essa possibilidade de distinção entre causa e efeito<sup>160</sup>: 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. No entanto, nem tudo é finito<sup>161</sup>; 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), auto-determinado (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 exista<sup>162</sup>.

Fica claro, dessa maneira, em que consistem alguns dos aspectos fundamentais da crítica de Hegel ao ceticismo moderno de Schulze. Este ceticismo se assenta, sobretudo, na distinção *fixa* 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

---

<sup>160</sup> “(...) 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)

<sup>161</sup> “(...) Deve-se observa que, para cada coisa existente, há necessariamente uma causa alguma causa precisa 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).

<sup>162</sup> “(...) existe ainda *uma terceira idéia*, 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)

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 incondicionado como se este fosse uma *coisa*, como se ele fosse *algo de condicionado*, como 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 causa<sup>163</sup>. 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 finito<sup>164</sup>. 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 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 enxergar e 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

<sup>163</sup> “(...) Porque as coisas [que] não se demonstram assim [*a priori*], deve-se prova-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).

<sup>164</sup> “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*”. (Espinosa, 2012, p.65).

finito, dentro de oposições tornadas fixas. 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 pelo entendimento permaneçam. Em que consistiria, porém, o lado positivo da razão, se o seu interesse consiste apenas na supressão dos opostos? Como poderia ser essa atividade da razão mais do que apenas o seu lado puramente negativo, de tal forma que o que teríamos seria nesse caso apenas 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*<sup>165</sup>. Não se negam as oposições ou as limitações *absolutamente*, mas antes, apenas naquilo que elas tem 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 superação da fixação destes termos opostos, destes momentos, destes conceitos e representações finitas, as quais os dogmáticos querem elevar ao estatuto de incondicionado. Essa superação, 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 ele. A filosofia supera 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 encerrá-lo em si, porque a sua oposição com o conceito que é seu contrário se perde na unidade do incondicionado, na qual o

---

<sup>165</sup> “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).

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

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 expôs em princípios e sistemas.” (Hegel, 2000, p.314). Diferença essa que é inessencial à filosofia, que não é uma diferença da filosofia consigo mesma, como se implicasse a existência de filosofias distintas, de mais de uma filosofia. Antes, ela é uma diferença que diz respeito apenas à diferença entre a capacidade de autores distintos em elaborar a razão objetivamente em seus próprios sistemas, 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 que ela é, quer *enquanto* Absoluto, quer *enquanto* Ideia, quer *enquanto* razão<sup>166</sup>. Afinal, em verdade, a filosofia é uma, e apenas uma: o que se deve ao fato de que

“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 auto-cognição, pela qual sua auto-cognição se tornaria essencialmente diferente de sua aparição. Pois a razão considerada

---

<sup>166</sup> “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)



absolutamente, e a razão quando se torna objeto para si mesma em sua auto-cognição (e portanto [se torna] filosofia) é de novo apenas uma e a mesma coisa, e consequentemente completamente igual.” (Hegel e Schelling, 2000, p.275).<sup>167</sup>

As disputas filosóficas não são disputas dogmáticas, porque todo sistema filosófico, enquanto um sistema da razão, já é a refutação do dogmatismo, posto que os conceitos, os princípios e enunciados com os quais um sistema filosófico se constitui são sempre postos de maneira que suas determinações só subsistem dentro da *unidade* do sistema, quer dizer, nunca têm validade *em si mesmas*, tal como ocorre em sistemas dogmáticos. Essa unidade, no entanto, não está ela mesma condicionada a qualquer uma destas determinações; antes, é condição de todas elas, e, nela, todas elas estão *unidas*. A unidade do próprio sistema não pode ser pensada de acordo com a determinação de nenhum dos conceitos dentro dele, mas sim apenas como a *união* destes conceitos, como a unidade unicamente a partir da qual se pode concebê-los, determiná-los. Como os conceitos são *mutuamente dependentes*, apenas aquilo que não se encerra nos limites de um ou de outro pode se por como incondicionado a partir do qual se pode traçar os limites destes conceitos. E algo não se encerrar nos limites de um conceito significa, precisamente, só poder se pensá-lo por esse conceito pensando-o, simultaneamente, pelo conceito *oposto*<sup>168</sup>.

Aquilo em que os sistemas filosóficos variam – seus conceitos, seus enunciados, o grau de abstração destes – é apenas o inessencial; diz respeito apenas à maneira de que a razão se utiliza para expor-se, e expor-se precisamente como a unidade incondicionada que não pode ser posta por nenhum conceito *determinado*, que não é nem pode ser pensada como alguma coisa *finita*. Nesse sentido, *todos os sistemas filosóficos são completos, sem que nenhum deles recaia na parcialidade do*

---

<sup>167</sup> 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)

<sup>168</sup> “Só na medida em que a reflexão tem uma relação com o absoluto é razão e sua atividade é um saber; mas, através desta relação, a sua obra passa e apenas a relação permanece e é a única realidade do conhecimento; por isso, não há nenhuma verdade da reflexão isolada, do puro pensar, senão a da sua aniquilação. Mas o absoluto, porque, no filosofar, é produzido pela reflexão para a consciência, torna-se com isso uma totalidade objetiva, um todo de saber, uma organização de conhecimentos. Nesta organização, cada parte é ao mesmo tempo o todo, pois consiste na relação com o absoluto. Como parte que tem outro fora de si, é algo de limitado, existindo apenas através de um outro; isolada como limitação é insuficiente, só tem sentido e significação através de sua conexão com o todo. Não pode, por isso, falar de conceitos singulares por si, nem de conhecimentos singulares, como se se tratasse de um saber.” (Hegel, 2003, p. 44).

*dogmatismo*<sup>169</sup>. Não há 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, suprimir 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 filosófico<sup>170</sup> – 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 pensando pelas determinações rígidas dos conceitos do entendimento, mas sim como a *intuição intelectual* unicamente na qual esses conceitos podem subsistir, na qual sua oposição entre si se suprime e sem os quais eles se mostram insuficientes para apreender o absoluto<sup>171</sup>. Os sistemas filosóficos, enquanto condição de possibilidade da determinação de seus conceitos que não podem ser subsumidos a nenhum deles, têm que ser pensados como a unidade destes, sua identidade absoluta<sup>172</sup>. A filosofia é precisamente a refutação do dogmatismo – sendo, por isso, o ceticismo *genuíno* – e da 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<sup>173 174</sup>.

Nesse sentido, é compreensível o recurso constante de Hegel a Espinosa. Com efeito, talvez não exista exemplo mais ilustrativo da visão de Hegel sobre o que é um 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 um dos polos destes conceitos. Com efeito, é essa impossibilidade de

<sup>169</sup> Cf. Martin, 2004, pp. 32-33.

<sup>170</sup> Cf. Hegel, 2000, p.332.

<sup>171</sup> Cf. Hegel, 2003, p. 55.

<sup>172</sup> Idem *ibid.*, p.49.

<sup>173</sup> “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 é intuída e intuída como objetiva. O produzir das consciências desta identidade é a especulação, e porque a idealidade e a realidade são um só nela, ela é intuição.” (Hegel, 2003, p. 55).

<sup>174</sup> Cf. Martin, 2004, p. 98

pensar Deus como causa ou como efeito, 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*<sup>175</sup> - seu sistema é, simultaneamente, uma crítica ao conhecimento parcial por imagens, ao dogmatismo, incapaz de sustentar-se porque não começa pelo fundamento, não começa por aquilo que há de incondicional, causa de todas as coisas e *só* a partir da 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. O que aparece como bom para um não aparece como bom para outro; e não é possível decidir quem está verdadeiramente certo sobre o que é bom, posto 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 se pode reconhecer os conhecimentos 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, ou seja, um legítimo sistema filosófico. Afinal, “que documento e sistema mais perfeito e auto-suficiente 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 que, pela investigação de hipóteses diversas e opostas acerca do um, acabaria sempre resultando em que o um tenha que 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

---

<sup>175</sup> Espinosa, 2007, pp. 63-75

múltiplo; como todo e parte e nem como todo, nem como parte; etc.)<sup>176</sup>, Hegel enxergaria 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 não são separados pelo entendimento). 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 da filosofia platônica não ter fim em seu ceticismo não é, para Hegel, sinal de que ela recaia em dogmatismo.

Na controvérsia entre os antigos sobre Platão ser um dogmático ou um cético, Aenesidemus e Menodotus, céticos renomados de sua época, enxergavam Platão como um dogmático, porque

“quando ele dizia que as ideias são, ou a Providência, ou a vantagem de uma vida virtuosa sobre uma viciosa, ele ou dogmatiza por reconhecer essas coisas como seres reais; ou então, quando ele dá assentimento para os argumentos mais convincentes ele se afasta do caráter cético porque prefere uma visão sobre outra devido à convicção ou à falha dela. (Hegel, 2000, p.328).

No entanto – e isso é fundamental – Hegel acredita que essa distinção entre platonismo e ceticismo é completamente vazia. Pois, ou ela é uma

frivolidade formal, reclamando de nada a não ser da forma da consciência envolvida na preferência afirmada, já que a obediência dos céticos à necessidade natural e às leis de seu país eram uma preferência do mesmo tipo, salvo que esta era sem assentimento consciente; ou então ela é direcionada contra a realidade da ideia ela mesma, e diz respeito à cognição da razão por ela mesma [caso no qual ela não pode ter validade alguma, já que o reconhecimento da auto-cognição da razão não pode ser visto como dogmatismo e em oposição ao ceticismo]. (Hegel, 2000, p.328)

Assim, o ceticismo não é, para Hegel, algo que possa encontrar seu lugar, sobretudo, fora da filosofia, ou mesmo contra esta. Pelo contrário: **não há lugar onde 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 inteiro quando não busca se apartar da razão, do incondicionado, unicamente a partir do qual se pode enxergar o condicionado enquanto

---

<sup>176</sup> “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)

condicionado e, desta maneira, criticá-lo, expondo seus limites, sua limitação que o impede 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, reconhecendo que tudo aquilo que se mantém na fixação conceitual de uma determinação só pode ser marcado por uma oposição e, por isso, ser meramente relativo e condicionado, 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 auto-cognição da razão) e a apreensão do infinito como infinito (a auto-cognição da razão efetuada pela filosofia, o lado positivo desta auto-cognição), só podem ser distinguidos abstratamente: apreender o incondicionado é justamente compreender como ele dissolve a fixidez das determinações do entendimento, 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 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 ao mesmo tempo asseverar que o incondicionado é justamente aquilo que, por negar a fixação em uma determinação, é o que passa sempre e 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 da sua possibilidade e que essas determinações 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 marcada pela oposição à determinação que lhe 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. Em outras palavras, negar o finito enquanto finito, negar que a fixidez da determinação seja adequada para apreender o Absoluto é apreender que o Absoluto não é algo que se fixa em uma determinação, mas sim a passagem incessante de uma determinação a outra, quer dizer, a *relação* indeterminada entre determinações opostas. É apreender, por fim, que o

Absoluto não é nada de determinado, mas antes condição de possibilidade de toda e qualquer determinação na medida em que é a relação unicamente pela qual as determinações se tornam possíveis e podem subsistir. Por isso, ceticismo e filosofia seriam absolutamente indissociáveis: ceticismo e filosofia são os dois lados da mesma moeda da razão.

**4. 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 de e opõe-se ao ceticismo antigo 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.

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<sup>177</sup>. 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, pelos quais se impossibilita enxergá-la tal como ela é em sua infinitude. O único resquício do ceticismo antigo no moderno é justamente a traição que este comete com a sua *skepsis*, ao enxergar algo (a razão, o incondicionado) não enquanto aquilo que ele é, mas sim enquanto outra coisa (aquilo que é condicionado). O ceticismo moderno de Schulze subverte tudo o que havia de legítimo no ceticismo antigo – sua crítica da finitude e da consciência ordinária, que é transformada em uma afirmação desta sob a forma dos “atos da consciência” – e mantém justamente aquilo em que o ceticismo antigo havia,

---

<sup>177</sup> “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).

para Hegel, se desviado do caminho que lhe é legítimo – a negação da cognição da razão por si mesma, ou da cognição do incondicionado.

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, 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 tal maneira que não se pudesse dissociar filosofia de ceticismo, nem pensar a relevância dessa indissociabilidade entre eles. Assim, pela sua distinção perene e fixa entre pensamento e coisa, causa e efeito, este ceticismo se manteria para sempre aprisionado a um procedimento mecânico e repetitivo de submissão e subsunção de tudo sob o conceito de causa ou o de efeito e na separação absoluta do que cai sob um conceito e do que cai sob o outro, “em um tom esmagadoramente entorpecedor, como se estivéssemos caminhando por um campo de flores venenosas, 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 na sua maneira própria de apreender objetos. Trata-se em outras palavras, de criticar o discurso filosófico do entendimento e a consciência que se aferra ao modo próprio ao entendimento de apreender objetos. Esse modo seria, precisamente, aquele de fixar o objeto no interior de uma determinação, pela qual ele seria subsumido e no interior da qual ele se esgotaria. Como vimos, esse modo de apreensão de objetos, para Hegel, será incapaz de apreender o incondicionado, aquilo que se deve tomar como fundamento absoluto da filosofia, na medida em que, como toda determinação é marcada pela oposição, nada que se encerre no interior de uma determinação pode ser outra coisa que não relativo, condicionado. Se o entendimento acredita poder apreender o fundamento da filosofia por meio dessa fixação da determinação, é porque ele é o modo de apreensão de objetos próprio à sensibilidade, à ordem do sensível.

Com efeito, são os objetos sensíveis que se oferecem sob os moldes da determinação fixa e da oposição estrita entre si, são eles que se encaixam nos moldes do entendimento e podem ser pensados por meio destes. No entanto, o que é da ordem do Absoluto não é da ordem do empírico; por isso, não pode nem deve ser pensado pelos moldes que são característicos à sensibilidade, à finitude. Nesse sentido, o grande equívoco de alguns dos filósofos mais proeminentes de sua época teria sido, para Hegel, o de, ao mesmo tempo em que reconheceram a necessidade de ir para além da empiria, permanecerem no interior de um discurso que só é capaz de apreender objetos empíricos que, precisamente enquanto tal, não possuem nenhuma verdade em si mesmos. É nesse sentido que, 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 incondicionado de toda experiência: quer pela oposição estrita entre fenômeno e coisa em-si, quer pela oposição estrita do Eu absoluto ao eu e ao não-eu empíricos, esses filósofos teriam tentado pensar o incondicionado de um modo tal que o levou a se encontrar em uma relação de oposição estrita e exterioridade em relação ao condicionado. Ora, mas ser condicionado é justamente se encontrar em tal relação de exterioridade e oposição estrita; o que quer dizer que esses filósofos quiseram pensar um fundamento incondicionado que era, ao mesmo tempo, condicionado por sua oposição ao condicionado: um infinito que, por opor-se estritamente ao finito, era um infinito finito – resultado inevitável de se pensar pelos moldes do entendimento que são capazes unicamente de constituir e apreender objetos da ordem da finitude.

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 discurso do entendimento e ainda acreditarem na sua legitimidade – o que não ocorreria, se tivessem apreendido o verdadeiro alcance das críticas céticas. Por tomarem o ceticismo moderno de autores como Hume e Schulze como o ceticismo autêntico, estes filósofos buscaram responder às objeções céticas afirmando que elas se limitavam aos desvios no uso do entendimento, na aplicação de suas categorias. Isso porque, para esse ceticismo moderno, não está em questão o discurso do entendimento, como se se tratasse de rejeitá-lo e recorrer a outro discurso que fosse capaz de apreender o fundamento absoluto. Muito pelo contrário, assume-se a necessidade desse discurso, recusando 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 um discurso 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 desse discurso não é possível conhecer o fundamento incondicional de todas as coisas. Assim, ao responderem a estes céticos, Kant e Fichte não pensam ser necessário por em questão a legitimidade do discurso do entendimento: a necessidade ou a possibilidade de outro discurso em nenhum momento é levada a sério, porque a necessidade desse discurso não é colocada em questão nem pelos céticos aos quais esses filósofos respondem (e os quais julgam dignos de resposta)<sup>178</sup>. Por isso, para responder à objeção cética de que nenhum fundamento incondicional poderia ser atingido pareceria bastar mostrar como elas se referem apenas a um uso equivocado do entendimento, o qual, caso seja corrigido, não mais impossibilitaria a apreensão do fundamento incondicionado.

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. Ainda que, ao menos nas figuras do ceticismo antigo que se separam da filosofia, não se abandone este discurso, sua insuficiência inerente e sua inadequação enquanto discurso filosófico seria exposta pela denúncia cética de que esse discurso é incapaz de qualquer cognição efetiva. Se o cético moderno acredita ainda pode atribuir alguma 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 do discurso norteado pelo entendimento.

Assim, o recurso de Hegel ao ceticismo antigo tem o sentido de salientar a necessidade de abandonar as formas de pensar do entendimento caso se deseje apreender aquilo que é da ordem do incondicionado, ou, em outras palavras, de não confundir entendimento com razão. Ressaltar a importância do ceticismo antigo naquilo

---

<sup>178</sup> Cf. Fichte, 1988, nota 34.

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 o Absoluto possa ser efetivamente apreendido. 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, condicionados e, por isso, em última instância, falsos, no sentido de não possuírem nenhuma verdade em si mesmos. 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 não apenas apontar como as objeções céticas só podem ser propriamente fundamentadas quando voltadas unicamente 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 necessário o ceticismo para a superação das dicotomias do entendimento. Filosofia e ceticismo não se opõem; muito pelo contrário, só são capazes de se fundamentar se se apoiam um no outro, como momentos que, em última instância, se confundem em um único e mesmo movimento de apreensão daquilo que é da ordem do Absoluto, daquilo que ultrapassa os limites da empiria e, mais do que isso, se coloca como sua condição de possibilidade. Nesse sentido, Hegel nos lembra que mesmo uma pretensa divisão e exclusão mútua entre ceticismo e filosofia já pressupõe uma espécie de discurso, o qual não é nem pode ser considerado isento de críticas. Sendo assim, talvez os limites que separam ceticismo e filosofia sejam apenas os limites de *certo* discurso, assim como, para Hegel, a separação entre ceticismo e filosofia que Schulze opera só seja possível por ele se manter dentro dos limites do discurso do *entendimento*, quer dizer, daquele discurso que opera unicamente com conceitos determinados. Se é assim, a possibilidade está aberta para pensarmos e formularmos discursos no interior dos quais a oposição entre ceticismo e dogmatismo não é absoluta, sendo possível uma filosofia que, mesmo não se mantendo nos estreitos limites da ‘clássica’ suspensão de juízo, nem por isso não possa ser chamada, genuinamente, de cética<sup>179</sup>. Assim, esperamos, com esse artigo, termos indicado algumas maneiras pelas quais a leitura de

---

<sup>179</sup> “(...) Hegel, como parte de sua empreitada epistemológica (...), desenvolve sua própria disciplina negativa, com o propósito de descreditar todas as reivindicações do mero Entendimento e considera essa disciplina como um tipo de ceticismo” (Forster, 1989, p.37).

Hegel sobre o ceticismo pode contribuir para o debate sobre a relação entre ceticismo e filosofia. Mais do que isso, esperamos também termos apontado como Hegel, muito antes de ser um idealista “dogmático” que não leva a sério o ceticismo e suas objeções, é, muito pelo contrário, um leitor atento (e com algumas interpretações bastante atuais) do ceticismo<sup>180181</sup> – ceticismo que, não por acaso, desempenhará um papel fundamental, tanto em sua juventude, quanto em sua maturidade<sup>182</sup>, na sua concepção própria do que é a filosofia e de como ela deve ser fundamentada<sup>183</sup>.

**Bibliografia:**

ALBUQUERQUE BISNETO, O. C. – *Hegel e o Problema do Ceticismo*. In: Saberes. Natal, v.3, número especial, pp. 134-150, 2010.

AMERIK, K. – *Introduction: interpreting German Idealism*. In: The Cambridge Companion to German Idealism. Nova York, Cambridge University Press, 2006.

BOLZANI FILHO, R. - *Acadêmicos versus pirrônicos: ceticismo antigo e filosofia moderna*. In: Revista discurso, Editora discurso editorial, São Paulo, 1998, nº 29, p. 57-110.

BROCHARD, V. – *Os Céticos Antigos*. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo, Odysseus Editora, 2009.

EMPIRICO, S. – *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.

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.

<sup>180</sup> Cf. di Giovanni, 2000, p. ix e Martin, 2004, pp.16-18.

<sup>181</sup> O que vale não apenas para Hegel, mas também para outros dos principais autores do idealismo alemão; cf. Amerik, 2006.

<sup>182</sup> Cf. Forster, 1989, p.3 e 133.

<sup>183</sup> Nas palavras de Albuquerque Bisneto, “(...) Hegel parece partir do princípio de que a única forma viável de fundamentação filosófica legítima consiste, portanto, em levar a sério o problema do ceticismo.” (Albuquerque Bisneto, 2010, p. 143)

FICHTE, J.G. – *A doutrina-da-ciência de 1794*. Tradução: Rubens Torres Rodrigues Filho. In: Os pensadores. São Paulo, Editora Nova Cultural, 1988.

FOSTER, M. N. – *Hegel and Skepticism*. Harvard University Press, Londres, 1989.

DI GIOVANNI, G. – *Prefácio de Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianopolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2000.

GRAZZIELLI, G. G. – *A vida cética de Pirro*. São Paulo, Edições Loyola, 2009.

HEGEL, G.W.F. - *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa, Casa da Moeda, 2003.

\_\_\_\_\_ - *Fé e Saber*. Tradução: Oliver Tolle. São Paulo, Editora Hedra, 2007.

\_\_\_\_\_ 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.

Henrich, Dieter – *Between Kant and Hegel: Lectures On German Idealism*. Cambridge, Harvard University Press, 2008.

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

\_\_\_\_\_ - *O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena (1801-1802)*. Dissertação de Mestrado. Campinas, [s.n.], 2004.

PLATÃO – *Parmênides*. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, Editora PUC-Rio, 2008.

VERDAN, A. – *O ceticismo filosófico*. Tradução: Jaimir Conte. Florianópolis, Editora da UFSC, 1998.

SCHULZE, G. E. – *Aenesidemus*. Tradução: H. S. Harris. In: *Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism*. Indianopolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2000.

\_\_\_\_\_ - *Kritik der theoretischen Philosophie*. Vol. I. Hamburg: C. E. Bohn, 1801. Reimpresso, *Aetas Kantiana*. Brussels: Culture et Civilisation, 1968.