

FICHTE E O CETICISMO.

IVES RADRIZZANI.

(Ludwig Maximilians-Universität München) E-mail: ives.radrizzani@schelling.badw.de

Tradução: Lucas Machado

(Universidade de São Paulo) E-mail: lucasmachado47@gmail.com

Resumo: O artigo é composto de duas partes. Na primeira parte, caracterizamos o papel dialético e fundamentalmente ambivalente do ceticismo no interior da obra de Fichte. Mesmo se o ceticismo não é reconhecido como uma posição filosófica consistente, atribui-se a ele uma função propedêutica indispensável. O ceticismo permanece completamente estranho ao verdadeiro saber, seu potencial libertador se fundamenta em um uso meramente formal da liberdade, e poder-se-ia responsabilizá-lo pelo niilismo da época, mas isso não faz com que ele deixe de ser uma importante escola da dúvida, sendo o melhor aliado da Doutrina-da-Ciência na batalha contra o dogmático ontologizante. Na segunda parte, contra a tendência predominante, tentaremos, de modo preliminar, inserir, por causa da afinidade fundamental entre ceticismo e filosofia transcendental, a Doutrina-da-Ciência na história da orientação filosófica cética (do fenomenalismo de Pirro passando pela “*via media*” fenomenológica de Gassendi e pelo programa geneticista [*Genetisierungprogramm*] de Maimon).

Palavras-chave: Ceticismo, Filosofia Transcendental, Fenomenismo, Fenomenologia, Ontologia, Pirro, Gassendi, Maimon

Abstract: The paper consists in two parts. In the first part, the ambivalent, dialectical role of scepticism is characterized within Fichte's work. Although scepticism is not recognized as a consistent philosophical position, it has an indispensable propaedeutic function. It remains completely alien to the true knowledge, its potential of liberation is based on a purely formal use of freedom, and it may be held responsible for the nihilism of the age, but it is nevertheless an important school of doubting, and in the fight against ontologizing dogmatism the best ally of the Wissenschaftslehre. Because of that basic affinity between scepticism and transcendental philosophy it will be tried in the second part, against the prevailing trend, to embed the Wissenschaftslehre in the history of the sceptical direction (Pyrrho's

phenomenism, Gassendi's phenomenological „via media“ and Maimon's transcendentalphilosophical programm of genetisation).

Key-words: Skepticism, Transcendental Philosophy, Phenomenism, Phenomenology, Ontology, Pyrrho, Gassendi, Maimon

O artigo é composto de duas partes. Na primeira parte, trata-se de fixar, a partir de uma abordagem imanente de sua obra, a concepção de Fichte sobre o papel do ceticismo. Na segunda parte, investigamos se entre o ceticismo, como recusa de uma ciência das coisas em si, e a filosofia transcendental, como uma análise imanente da consciência, não existe uma afinidade sistematicamente mais profunda do que a aceita por Fichte, ou, em outras palavras, investigamos se a posição cética não tem a oferecer aspectos essenciais do “verdadeiro saber”, no sentido fichteano.

1. A concepção de Fichte do papel do ceticismo.

1.1 A ambivalência do ceticismo.

Começamos com uma primeira observação muito geral. Caso alguém queira se debruçar sobre o tema do “Ceticismo” em Fichte e utilize o índice dos vários volumes da *Gesamtausgabe*, então é visível: praticamente não há volume no qual o conceito “ceticismo” não seja indicado. Fichte ocupou-se persistentemente com o tema do ceticismo.

Segunda observação: De um trabalho para outro podem haver – sempre de acordo com o contexto, com a constelação específica, com o público particular – leves desvios na avaliação do ceticismo. Porém, Fichte permaneceu devoto, através de toda a sua obra, e com uma constância surpreendente, à determinação das características fundamentais do ceticismo, e as pequenas diferenças [no seu tratamento] se deixam remeter à acentuação de uma ou outra característica dentro de um determinado contexto.

Terceira observação: com a palavra “ceticismo” não se indica nenhuma posição filosófica independente. Para Fichte, há apenas duas posições filosóficas fundamentais, a filosofia transcendental, que não ultrapassa os limites de uma análise imanente da

consciência, e o dogmatismo, que é transcendente¹. Não é conferida ao ceticismo qualquer consistência filosófica própria. Assim que ele se afasta do criticismo e quer representar uma posição própria, torna-se, sem perceber, dogmático, como Fichte mostra na *Resenha do Enesidemo* (em relação a Schulze)² e no *Esboço do caráter distintivo da Doutrina-da-Ciência* (em relação a Maimon)³. O ceticismo deveria, então, se limitar a oferecer um corretivo à ultrapassagem do criticismo, ou, como diz Fichte, a expor⁴ o ponto de repouso que marca um fim no progresso da razão filosofante. Para além desse limite específico à sua função, o ceticismo necessita, ele mesmo, do criticismo como corretivo para seus próprios excessos dogmáticos⁵.

Ao ceticismo, portanto, não é atribuída uma posição própria, mas sim uma função. Essa função é dialética por excelência. Poder-se-ia fazer do ceticismo o princípio da dialética. Disso resulta uma ambivalência fundamental. Sem a *sképsis* não se chegaria a um começo, a uma história. Com a dúvida, o homem é despertado de sua animalidade. Isso é o positivo. O homem tem que passar pelo caminho da dúvida para que possa chegar a si mesmo.

No início da *Doutrina-da-Ciência Nova Methodo* se afirma: “quem se entrega espontaneamente à sua razão não precisa de nenhuma filosofia; não seria por isso melhor aconselhar, se se carecesse da filosofia, e ainda mais a quem não se entrega espontaneamente à sua razão, que ele se prenda à crença na verdade de sua consciência? É bom se o homem acredita espontaneamente em sua consciência, mas essa não é a determinação da humanidade, ela avança incessantemente por conhecimentos fundados, o homem é incessantemente

¹ Cf. GWL GA I/2, 264: “Ainda observo que, quando se passa dos limites do *Eu sou*, se chega necessariamente ao Espinosismo! (que o sistema leibniziano, pensado em sua completude, não seja nada mais que espinosismo, é mostrado por Solomon em um tratado digno de leitura: Sobre os Progressos da Filosofia etc.) e que há apenas dois sistemas completamente consequentes: o crítico, que reconhece esse limite [o do Eu sou], e o espinosano, que vai além dele.” GWL, GA I/2, 280, nota: “Há apenas dois sistemas, o crítico e o dogmático. O ceticismo, como ele foi determinado acima, não seria um sistema”. (N. do A.)

² Cf. [Fichte, Johann Gottlieb]: Rezension des “Aenesidemus”, GA I/2, 49, onde se trata da “natureza do ceticismo de Enesidemo, que acaba em um dogmatismo muito arrogante”; cf. mais adiante GA I/2, 60 e segs. (N. do A.)

³ Fichte, *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer* [= Grundriß]. GA I/3, 189-191; cf. esp. p. 190: “O erro [de Maimon] corroborado todavia pela *letra* de Kant, mas completamente em conflito com seu *espírito*, reside apenas na afirmação de que o objeto deva ser algo outro do que um produto da imaginação. Caso alguém afirme isso, torna-se um dogmático, e se distancia completamente do espírito da filosofia crítica.” (N. do A.)

⁴ Cf. *Rezension des “Aenesidemus”*, GA I/2, 41. (N. do A.)

⁵ Cf. Grundriß, GA I/3, 191: “[O crítico] limita simplesmente as exigências que ele [= o ceticismo] faz a maior parte das vezes, como o dogmático, de um conhecimento da coisa em si, mostrando que essas exigências são infundadas.” (N. do A.)

impulsionado a sondar por convicções mais fundamentais; e aquele que se atreve a se lançar à dúvida filosófica não se deixa mais mostrar o caminho de volta, ele procura sempre responder [lösen] à sua dúvida.”⁶

A *sképsis* é o começo do caminho que deve conduzir o homem à sua destinação [Bestimmung]. Esse pensamento é retomado e dramatizado por Fichte no escrito publicado em 1800, *A Destinação do Homem*, cujo primeiro livro chama-se, sugestivamente, “Dúvida”.⁷

Mas o caminho introduzido pela *sképsis* é um caminho difícil. A dúvida tira o homem do repouso, destrói sua fidelidade espontânea ao ponto de vista da consciência comum e produz nele uma condição vergonhosa, a qual o estimula a superar a crise e levar-se novamente à harmonia e concordância consigo mesmo⁸. Fichte traz intencionalmente a imagem da expulsão do paraíso à mente. Nas primeiras conferências do *Traços Fundamentais da Época Contemporânea* há uma referência explícita ao Genesis: “No paraíso, - para que eu me sirva de uma imagem conhecida – no paraíso do ser e do fazer justos [Des Rechtthuns und Rechtseyns] sem saber, sem esforço e sem arte, a humanidade despertou para a vida. Mal ela tinha adquirido a coragem para conduzir sua vida, veio o anjo com a espada flamejante do ser justo e do dever e a expulsou do lugar de sua inocência e de sua paz. Inquieta e frágil ela errou pelo deserto vazio, mal confiando em si própria para por o pé em qualquer lugar, temendo que todo chão sob seus pés se desfizesse. Tornada ousada pela necessidade, cultivou miseravelmente, e retirou, com o suor em seu rosto, os espinhos e cardos do mato no solo para cultivar a amada fruta do conhecimento.”⁹ O caminho inteiro da história humana é caracterizado pela estrutura dialética da reconquista do paraíso perdido, e a humanidade tem o maior afastamento de sua determinação quando, na terceira era, na era do “pecado consumado” [“vollendeten Sündhaftigkeit”]¹⁰, que Fichte identifica com a era atual,¹¹ entrega-

⁶ WLnM-K, GA IV/3, 326. (N. do A.)

⁷ BdM, “Erstes Buch. Zweifel”, GA I/6, 191-214. Para mais sobre a função do primeiro livro no interior do BdM, cf. meu artigo: “Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie?” In: *Fichte-Studien* 17 (2000), pp. 19-42. (N. do A.)

⁸ Cf. WLnM-K, GA IV/3, 326: “Se origina no homem uma condição vergonhosa que perturba sua tranquilidade interior e suas ações exteriores, sendo, portanto, danosa à prática. O objetivo prático agora é o de resolver essa dúvida; trazer o homem à concordância consigo mesmo, de modo que ele acredite em sua consciência, como ele o fazia antes por meio de seu instinto racional, com base em convicção e fundamentos. (O objetivo inteiro da formação do homem é torna-lo, por meio do trabalho, aquilo que ele era antes sem trabalho[.])” (N. do A.)

⁹ GdgZ GA I/8, 201 e segs. Fichte alude ao Gen. II, 8-IV, 16 e segs. (N. do A.)

¹⁰ Cf. GdgZ GA I/8, 201 e 207. (N. do A.)

¹¹ Cf. GdgZ GA I/8, 206 e segs. (N. do A.)

se ao ceticismo enquanto sistema da dúvida sistemática. Na segunda conferência do *Aspectos da Era Atual*, Fichte expõe, de modo bastante claro, o ceticismo como a característica da terceira era: “O cume da engenhosidade [que será, segundo ele, a terceira era] é duvidar de todos, e não se filiar, em nenhuma coisa, ao partido a favor ou contra: nessa neutralidade, nessa imperturbável imparcialidade, nessa insubornável indiferença por toda a verdade, se assentará a completa e verdadeira sabedoria do mundo”.¹² Nesse escrito, o ceticismo é equiparado ao indiferentismo, ao relativismo, ao consensualismo ou mesmo ao niilismo, e é responsabilizado pela crise de todos os valores.

O potencial libertador do ceticismo o torna indispensável no caminho do verdadeiro conhecimento, e isso é o que ele tem de positivo; entretanto, a libertação efetivada por ele baseia-se em um uso meramente formal da liberdade, e o saber que ele fornece não é um saber verdadeiro e fundamentado em evidências, mas sim meramente formal, e isso é o que ele tem de negativo. Como momento de antítese no desenvolvimento dialético, o ceticismo é caracterizado fundamentalmente pela ambivalência.

1.2 A função propedêutica do ceticismo.

Nos textos da época do surgimento da Doutrina-da-Ciência, Fichte enfatiza principalmente o uso positivo do ceticismo. Assim, escreve, na *Resenha do Enesidemo*, que seria “inegável (...) que a razão filosofante deve todos os avanços notáveis que ela já fez às observações do ceticismo sobre a incerteza de seu ponto atual de repouso”; isto ocorrera mesmo com Kant, e, devido às disputas incessantes no campo da filosofia, “nada [seria] mais desejável do que o ceticismo coroar o seu trabalho [o de Kant] e poder conduzir a razão investigadora até o seu objetivo superior”.¹³ Além disso, no escrito programático *Sobre o conceito da Doutrina-da-Ciência*, Fichte não faz segredo de seu apreço pelos “novos” representantes do ceticismo: Gottlob Ernst Schulze e Salomon Maimon, que colaboraram de modo decisivo para o caminho que o conduziu para a Doutrina-da-Ciência, convencendo-o de que a filosofia ainda não tinha sido elevada ao estatuto de uma ciência evidente. Ele escreve: “O autor desse tratado [ou seja, ele mesmo, Fichte] foi completamente convencido pela leitura dos novos cétricos, especialmente [pela leitura] do *Enesidemo* e do excelente escrito de Maimon, daquilo que já lhe parecia extremamente provável: que a filosofia, mesmo por meio

¹² GdgZ GA I/8, 215. (N. do A.)

¹³ Cf. Rezension des “Aenesidemus”, GA I/2, 41. (N do A.)

dos mais novos esforços dos homens mais argutos, ainda não foi elevada ao estatuto de uma filosofia evidente. Ele acredita ter encontrado a razão disto, e descoberto um caminho simples para satisfazer inteiramente todas as exigências fundamentadas do ceticismo à filosofia crítica”.¹⁴

Nesta citação, que oferece um paralelo à famosa colocação em que Kant afirma ter sido desperto de seu sono dogmático por Hume¹⁵, Fichte reconhece sua dívida aos novos céticos, e a necessidade de considerar suas exigências justas, a fim de elevar a filosofia a uma ciência. Os “mais novos esforços dos homens mais argutos” - e com isso não se alude apenas a Kant, mas também claramente a Reinhold e a seu programa de uma filosofia dos elementos – não seriam suficientes. Em uma nota de rodapé, Fichte indica que o verdadeiro ponto de disputa entre dogmatismo e ceticismo estaria na pergunta sobre “a conexão do nosso conhecimento com uma coisa em si”, e que a disputa se permitiria ser decidida pelo seu próprio sistema, a Doutrina-da-Ciência, de modo que nosso conhecimento “não se conectaria imediatamente por meio da representação”, ou seja, por meio do princípio [expresso] na proposição da consciência de Reinhold, “com a coisa em si”.¹⁶ Aceitando a crítica de Maimon a Kant e Reinhold, a saber, de que suas filosofias partiriam de um *estado-de-coisa* [*Tatsache*], Fichte começa por um *estado-de-ação* [*Tathandlung*]¹⁷. O neologismo *Tathandlung* expressa uma transferência do princípio do conhecimento do terreno da teoria para o terreno da prática. O princípio do conhecimento não pode ser um princípio puramente teórico, como, por exemplo, a representação [o é], mas tem que ser essencialmente um princípio prático, o qual Fichte chama de “sentimento” [*Gefühl*].¹⁸ Essa mudança de paradigma introduzida pelo

¹⁴ BWL, GA I/2, 109. (N. do A.)

¹⁵ Cf. Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik die as Wissenschaft auftreten können. Riga 1783, p. 13: “Ich gestehe frei: die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach.” [“Confesso abertamente: a lembrança de David Hume foi o que interrompeu há muitos anos o meu sono dogmático”]. (N. do A.)

¹⁶ BWL, GA I/2, 109. (N. do A.)

¹⁷ Ao traduzir *Tatsache* por *estado-de-coisa* e *Tathandlung* por *estado-de-ação*, estamos seguindo a tradução proposta por Rubens Rodrigues Torres Filho. Alternativamente, Joãozinho Beckenkamp propõe, em sua tradução da *Resenha do Enesidemo* publicada em *Entre Kant e Hegel*, traduzir, simplesmente, *Tatsache* por *fato* e *Tathandlung* por *ato*, acreditando que este último termo, bem compreendido, mantém os dois momentos do termo *Tathandlung*, tanto como atividade quanto como resultado fixado (cf. BECKENKAMP, J. (org.), *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, p.100). Aqui, optamos por manter a tradução de Torres Filho por acreditarmos que ela espelha mais clara e nitidamente o paralelo entre *Tathandlung* (*estado-de-ação*) e *Tatsache* (*estado-de-coisa*). (N. do T.)

¹⁸ Ibid. (N. do A.)

estímulo dos novos céticos providencia a chave para o entendimento dos *Fundamentos de toda Doutrina-da-Ciência*, cuja primeira parte é dedicada à tarefa de provar a insuficiência da teoria e encontrar um princípio apropriado do saber, o qual é primeiramente introduzido na segunda parte, a parte prática. Com isso se torna visível que a revisão requeria devido à crítica dos novos céticos não é algo de importância secundária, mas sim se refere à estrutura fundamental da Doutrina-da-Ciência.

Enquanto a filosofia ainda não tiver sido elevada ao estatuto de uma ciência rigorosa, deve ser conferida uma função propedêutica ao ceticismo, o qual prepara a dúvida necessária para a elevação para o ponto de vista da filosofia. Contudo, diferentemente da arte, cujo poder de sedução consegue elevar “em instantes os homens a uma esfera superior”¹⁹ e efetivar uma mediação positiva entre o ponto de vista comum e o ponto de vista transcendental²⁰, o ceticismo só pode preencher negativamente essa função propedêutica, porque permanece completamente estranho ao verdadeiro saber.

1.3 A afinidade particular do ceticismo com a Doutrina-da-Ciência.

O ceticismo pode, em certa medida, ser visto como o equivalente filosófico da Revolução Francesa. Assim como o jovem Fichte se fascinou com esta especialmente em seu *Contribuição para a retificação do juízo do público sobre a Revolução Francesa (1793)*, se colocando expressamente a favor dela e defendendo sua legitimidade, também expressou repetidamente sua simpatia pelo ceticismo, e afirmou, nas passagens mencionadas anteriormente, a legitimidade das exigências do ceticismo em relação à cientificidade da filosofia. O jovem Fichte admirava a coragem dos céticos, os quais, “sob o risco de serem acusados de irracionalidade ou imoralidade”, lançavam perguntas “que todos os dogmáticos decisivos [bem compreendido: Kant e Reinhold incluídos] esqueceram”, especialmente as perguntas sobre o fundamento da aceitação de meu corpo e da existência de um ser racional igual a mim fora de mim, perguntas “que a filosofia tem que primeiro responder, para que possa se tornar uma ciência e uma Doutrina-da-Ciência”²¹. Fichte enfatiza em mais de um

¹⁹ Cf. GB GA I/6, 361. (N. do A.)

²⁰ Cf. WLn-K GA IV/3, 522 e SL GA I/5, 307 e segs. Para mais sobre a função propedêutica da Arte em Fichte cf. meu artigo “Art et philosophie chez Fichte”, in: Radrizzani, Ives (Hg.): Fichte und die Kunst, Fichte-Studien 42 (2014), pp. 179-189. (N. do A.)

²¹ BdG, GA I/3, 33. (N. do A.)

lugar a argúcia do cético²², que supera a daqueles que ele chamou de “homens mais argutos”²³, por descobrir a inconseqüência destes. Essa opinião era fortemente evidenciada pelas conferências de Fichte, como testemunha um de seus estudantes, Johann Rudolf Steck, ao escrever, no fim de outubro de 1795, ao professor de filosofia de Berna, Johannes Samuel Ith: “apenas uma coisa me desagrada nele, que ele ataque seus adversários a quase toda oportunidade com uma intensidade um tanto excessiva (...); em contraste, ele sempre expõe os céticos, e especialmente a Maimon, sob uma luz muito favorável.”²⁴

Em tempo, lá, onde Fichte intensifica a sua crítica à falta de ancoragem científica do princípio da Revolução Francesa, também é onde ele deixa o lado negativo do ceticismo vir mais ao primeiro plano.

O paralelo se estende no *Discurso à Nação Alemã*, onde, depois da traição de Napoleão à Revolução Francesa, a humanidade se encontra, de acordo com Fichte, diante de uma dramática decisão. A humanidade que trepida na era cético-iluminista é ameaçada, com efeito, com um retorno à barbárie da segunda era, dominada pelos sistemas de autoridade, caso ela não se coloque em condição de elevar-se, por meio de uma luta de resistência em defesa do valor da liberdade, ao nível da quarta era, inspirada pela Doutrina-da-Ciência e conduzida por ela. Essa luta encontra seu correspondente na filosofia. A humanidade [que se encontra] em uma encruzilhada é posta por Fichte diante da escolha entre o dogmatismo e a Doutrina-da-Ciência: “Aquele que acredita no espiritual [*Geistigkeit*] e na liberdade do espiritual, e quer o aperfeiçoamento eterno deste espiritual por meio da liberdade, onde quer que tenha nascido, e seja qual for a língua em que falar, ele é a nossa espécie, pertence a nós, e tem conosco uma causa comum. Aquele que acredita no repouso, no regresso, no eterno retorno [*Zirkeltanz*], ou mesmo põe uma natureza morta no governo do mundo [aqui se alude claramente à filosofia da natureza de Schelling], onde quer que tenha nascido, e seja qual fora a língua em que falar, não é alemão, é estranho a nós, e é de se desejar que ele se dissocie de nós o mais cedo possível.”²⁵

Desse texto resulta uma clara hierarquização das formulações filosóficas. Por mais insatisfatório que o ceticismo possa ser, ele se encontra no plano mundial apriorístico que a

²² Cf. por exemplo B. GWL GA I/2, 280, nota. (N. do A.)

²³ BWL GA I/2, 109. (N. do A.)

²⁴ FG, VI.1, 185. (N. do A.)

²⁵ Reden GA I/10, 195 e segs. (N. do A.)

humanidade tem que atravessar a fim de se aproximar de sua destinação, estando claramente um nível acima de todas as posições dogmáticas, e se provando o melhor aliado da Doutrina-da-Ciência na luta contra a hidra que sempre revive do dogmatismo ontologizante consagrado à morte. Nos textos tardios de Fichte o ceticismo é confirmado em sua função propedêutica. Por mais que ele não conheça o verdadeiro saber, é um poderoso instrumento para o desmascaramento do falso saber, e uma etapa necessária no caminho para a ciência da razão. Como Fichte repete, por exemplo, na introdução da Doutrina-da-Ciência do semestre do inverno de 1811/12, a certeza só pode resultar da dúvida,²⁶ e o ceticismo é uma importante escola da dúvida, que deve sempre nos alertar de nossa tendência a ontologizar e do equívoco dogmático sobre os limites da razão. O ceticismo não se eleva à ciência por lhe faltar a passagem para a ciência, mas ele tem em comum com a Doutrina-da-Ciência que ele não permaneça no ser morto e o reconheça em seu caráter de imagem [*Bildcharakter*]. Precisamente nesse feito consiste sua afinidade fundamental com a Doutrina-da-Ciência.

2. A Doutrina-da-Ciência: um superceticismo?

O próprio Fichte nunca se considerou um cético. Porém, ele modificou fundamentalmente o modelo direcionado ao progresso da história da filosofia como uma alternância de posições dogmáticas e céticas. Na dialética do sistema, o ceticismo não atua mais como polo oposto do dogmatismo. Este papel é tomado pela filosofia transcendental, e ao ceticismo, ao qual falta consistência, é concedida apenas uma função de vigilância. O ceticismo, correndo ele mesmo sempre o perigo de recair no ardiloso dogmatismo, deve limitar o seu papel a alertar a filosofia transcendental diante de excessos dogmáticos, e conservá-la em sua pureza. Ele cumpre essa função legítima de alerta apenas na medida em que e enquanto tomar o ponto de vista crítico. A *sképsis* cética deve ser submetida à *sképsis* crítica. Assim, poder-se-ia dizer, a Doutrina-da-Ciência se estabelece na posição de um superceticismo, do qual nenhum ceticismo estaria à altura.

A intenção foi, até agora, a de reconstruir, de modo imanente à sua obra, a concepção de Fichte sobre o ceticismo. No passo seguinte, tentarei inserir, de modo preliminar e talvez heterodoxo (se não completamente herético), a Doutrina-da-Ciência na tradição cética.

2.1 O fenomenismo do ceticismo antigo

²⁶ Fichte: *Ueber das Studium der Philosophie*, GA IV/4, 44. (N. do A.)

Fichte já diagnosticara em suas conferências sobre lógica e metafísica do semestre do verão de 1797: “Toda perdição da filosofia e de toda metafísica rejeitada por Kant se fundamenta em que não se queira acreditar na experiência, e que se procure ainda algo atrás dela. A conclusão de uma filosofia científica é que nada estaria atrás da experiência, que o que vem a ser por meio dela nada mais é do que nossas próprias percepções.”²⁷

Ao manifestar-se desse modo, Fichte assume uma parte fundamental do ensinamento pirrônico, [ao menos tal] como ele se deixa reconstruir pelos poucos testemunhos [dele] remanescentes. Foi mostrado²⁸ que o fragmento transmitido por Eusébio de Cesareia²⁹, o qual fornece o centro fundamental do pensamento de Pirro, é uma verdadeira polêmica contra a ontologia aristotélica, tal como ela é exposta nos livros gama e kapa da *Metafísica*, e especialmente contra o alcance ontológico do princípio de não-contradição e do princípio do terceiro-excluído.³⁰

Da tese fundamental de Pirro sobre a indiferença ontológica das coisas (as coisas não são mais isso do que aquilo, mas sim igualmente “indiferentes” – *adiaphora* – “imensuráveis” – *astathmeta* – e “indecidíveis” – *anepikrita*) segue-se, no âmbito da teoria do conhecimento, a ausência de opiniões, a ausência de inclinações e a imperturbabilidade.³¹ Essa indiferença diante das coisas indiferentes fornece a intervenção ativa do cético, para o qual é frequentemente importante neutralizar uma percepção dos sentidos ou uma opinião por meio de outra [percepção ou opinião] oposta, a fim de produzir novamente a equipolência. O método de Pirro, de reconduzir as coisas à sua indeterminidade fundamental, não intenciona, de modo algum, suspender o fenômeno, mas sim libertar os sábios da perspectiva ontologizante do ponto de vista comum. Contra a teoria da verdade desenvolvida por Aristóteles e pelos dogmáticos em geral, Pirro contrapõe uma estratégia de invalidação de toda proposição positiva, estratégia que pretende liberar o fenômeno de toda contaminação ontológica e que nega ao fenômeno a aptidão para indicar o ser.

²⁷ Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, GA IV/1, 194. (N. do A.)

²⁸ Cf. Conche, Marcel: *Pyrrhon ou l'apparence*. Paris 1994; cf. principalmente o cap. 6: “Le texte d’Aristoclès. Recherche d’un fil conducteur pour l’interprétation: 2) A partir d’Aristote”, pp. 72-81. (N. do A.)

²⁹ Eusébio de Cesareia: *Die evangelische Vorbereitung*. XIV, 18, 1-4. (N. do A.)

³⁰ Cf. Aristóteles: *Metafísica*, 1061b-1062a; cf. ainda 1005b-1011b. (N. do A.)

³¹ Eusébio de Cesareia: *Die evangelische Vorbereitung*. XIV, 18, 1-4. (N. do A.)

A incapacitação do discurso ontológico, feita com base na tese da diferença ontológica das coisas, tem por objetivo apenas a neutralização das dúvidas especulativas que entravam a prática, e não leva, de modo algum, a um modo de comportar-se estranho à vida. A conclusão que Pirro extraiu da rejeição de toda relação entre fenômeno e ser é que é necessário ater-se ao fenômeno.³² Em contraposição à imagem corrente do cético como uma figura burlesca, que cairá necessariamente no próximo poço por não saber mais diferenciar nada³³, Pirro parece ter defendido um modo de vida convencional, conforme aos costumes e às leis.

Haveria ainda lugar para uma ciência universalmente válida e certa, se nos atemos aos fenômenos? Essa é a pergunta que os antigos fenomenistas, aparentemente, não se colocaram.

2.2 A “via media” de Gassendi.

Um passo essencial no desenvolvimento do ceticismo se dá com a filosofia de Pierre Gassendi (1592-1655), que é caracterizada como “ceticismo construtivo”.³⁴ Com essa feliz caracterização se ressalta que, para Gassendi, o ceticismo não se limita a uma função puramente crítica e negativa, mas também fornece uma contribuição científica positiva. Gassendi se compreende como um herdeiro da tradição cética. Em 1621, lê Sexto Empírico, e essa leitura produz uma forte impressão nele. Ele conhecia também Montaigne e Charron. Em seu primeiro escrito, *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624), ele se apresenta como partidário de Sexto Empírico e usa todo o repertório dos argumentos céticos para denunciar a húbri dos aristotélicos e, além disso, da ciência moderna, a qual se arroga descobrir um saber sobre a essência das coisas. Ele logo chega, contudo, à opinião de que se deve procurar, nos destroços da ciência dogmática, por um outro caminho para a ciência. Gassendi toma para si o lado crítico do fenomenismo antigo. Ele também aceita que devemos nos ater aos fenômenos. Segue-se disso, entretanto, que o cético precisa *ipso facto* abdicar de toda pretensão científica? Gassendi não está pronto para se satisfazer com essa tese derrotista. Para ele, importa preparar um novo caminho para a ciência, em suas próprias palavras:

³² Diógenes Laércio traz uma fila de testemunhos, especialmente de Timão, o discípulo imediato de Pirro, que vão nessa direção. (N. do A.)

³³ O retrato já se encontra em Aristóteles: *Metafísica*, 1008b. (N. do A.)

³⁴ Cf. Richard H. Popkin, que em seu *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley/Los Angeles/London (1960) 1984²) dedica um capítulo inteiro ao “Constructive or Mitigated Scepticism” de Mersenne e Gassendi (ibid., p. 129 e segs.) (N. do A.)

encontrar uma “*via media* entre os céticos e os dogmáticos”.³⁵ O discurso não pode ser mais sobre uma “verdade universal da essência”³⁶, mas a ciência pode manter um critério de verdade rigoroso, sob a condição de uma limitação de seu campo de validade aos fenômenos. Guiando-se pelo mundo fenomênico é possível descobrir, por meio de uma investigação zelosa, as leis desse mundo fenomênico, explicar por que o mundo aparece a nós como ele aparece, trazer um fundamento para a percepção de mudanças [no mundo]. A “*via media*” de Gassendi significa uma restrição das pretensões da ciência: ela deve se contentar em ser uma fenomenologia.

2.3 O programa geneticista [Genetisierungsprogramm] de Maimon.

Um escrito decisivo e pioneiro oferece o modelo do ceticismo transcendental de Salomon Maimon (1754-1800). Este autodidata judeu caracteriza a si mesmo como um cético. Em que medida uma orientação cética pode ser atribuída a ele é, contudo, problemático. Essa caracterização foi contestada por Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), que defendeu ele próprio, em seu escrito publicado anonimamente, “*Aenesidemo*”,³⁷ um ceticismo de inclinação humeana, em reação ao criticismo kantiano-reinholdiano. Maimon se envolve na disputa pela determinação do verdadeiro ceticismo³⁸ e acusa Schulze de dogmatismo, devido ao recurso ingênuo deste ao senso comum e às regras universais da lógica³⁹. Depois da assim chamada virada copernicana de Kant, as fronteiras se alteraram, de modo que uma nova determinação do ceticismo se tornou necessária. Maimon não se refere nem ao ceticismo antigo nem à filosofia de Gassendi, desconhecendo provavelmente a ambos, mas sim à filosofia kantiana, que lhe serve, ao mesmo tempo, como principal alvo. Em verdade, defende amplamente a

³⁵ “*Media quadam via inter Scepticos & Dogmaticos videtur tenenda.*” In: Gassendi, Pierre: *Syntagma philosophicum*, Logica, II, 5 (Opera Omnia, Lyon 1658, Vol. I, p. 79). (N. do A.)

³⁶ Ibid. (Opera Omnia, Vol I, p. 80). (N. do A.)

³⁷ [Schulze, Gottlob Ernst]: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar=Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik.* [s.n.], 1792. (N. do A.)

³⁸ Cf. “*Briefe des Philaletes an Aenesidemus.*” In: Maimon, Salomon: *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*, Berlin 1794, pp. 291-438. (Ders.: *Gesammelte Werke* [= GW], ed. por Valerio Verra, Bd. 5, Hildesheim 1970, pp. 349-496). (N. do A.)

³⁹ Cf. *Versuch einer neuen Logik*, p. 299 e segs. (GW 5, 357 e segs.). Acerca dessa disputa, cf. meu artigo: „Le scepticisme à l’époque kantienne: Maimon contre Schulze.“ In: *Archives de Philosophie* 54 (1991), pp. 553-570. (N. do A.)

filosofia crítica, mas busca radicalizá-la ainda mais. De fato, sua principal acusação é a de que ainda restariam relíquias do dogmatismo a serem encontradas em Kant. O insatisfatório na filosofia de Kant consiste, segundo Maimon, na aceitação de uma dualidade de princípios, um princípio material: a coisa em si como fundamento da impressão dos sentidos, e um princípio formal: a consciência como fundamento do processo cognitivo. Maimon considera esse dualismo devastador para a ciência, a qual exige a unidade. Segundo ele, é necessário, então, que um desses princípios seja eliminado, ou seja, é preciso mostrar que a condição de princípio de um deles deve ser atribuída a um engano, e o outro desses princípios deve, de modo correspondente, atuar tanto como um princípio formal quanto como um princípio material. A solução de Maimon consiste na eliminação da coisa em si e na elevação da consciência ao único princípio do conhecimento. Todo processo de conhecimento deve, portanto, poder ser esclarecido de modo imanente à consciência, e a tarefa da filosofia científica seria a de fornecer a gênese do conhecimento e, desse modo, esclarecer o engano que nos induz a aceitar uma coisa em si.⁴⁰

Fichte assume não apenas o programa genealógico de Maimon, mas também o seu fundamento para o esclarecimento daquele engano ao qual nós necessariamente sucumbimos: no processo do conhecimento, que é puramente imanente à consciência, se origina, por meio da relação de uma condição ativa da consciência com uma condição passiva da mesma, a aparência [*Schein*] de um mundo dos sentidos, no qual a consciência não se reconhece mais. Mesmo a forma da Doutrina-da-Ciência teria, então, uma origem claramente cética, ainda que Fichte divirja de Maimon quanto ao status desse engano e não compartilhe da conclusão maimoniana referente à aplicação da categoria de realidade.⁴¹

Depois dessa visão geral inegavelmente curta, é chegada a hora de concluirmos. Há, como o próprio Fichte estava convencido, uma afinidade fundamental entre a tradição cética e o transcendentalismo da Doutrina-da-Ciência, que consiste na rejeição de uma ontologia da coisa em si, na rejeição de um mundo oculto [*Hinterwelt*], o qual se esconderia “atrás da experiência”. O fenômeno, tal como ele se manifesta para a sensibilidade [*Gefühl*] na experiência, deve servir como nosso único guia. O ceticismo antigo de posição fenomenista não parece ter concebido o pensamento de que o fenômeno poderia servir de base para uma

⁴⁰ Sobre o ceticismo de Maimon, cf. meu artigo „Maimon, le scepticisme et les Lumières.“ In: Charles, Sébastien & Smith, Plínio Junqueira (Hg.): *Scepticism and Enlightenment / Scepticisme et Lumières*. Dordrecht/Heidelberg u. a. 2012, pp. 15–28. (N. do A.)

⁴¹ Cf. GWL GA I/2, p. 261 e segs. (N. do A.)

ciência certa e universal. Esse pensamento surge primeiramente com Pierre Gassendi, o qual, por mais que use o arsenal das armas céticas contra a ontologia das coisas em si, procura também uma *via media*, que o possibilite garantir a cientificidade da matemática e das ciências naturais. No lugar da ciência das coisas em si, esboça o plano de uma ciência do fenômeno. Com seu programa genealógico transcendental, Maimon desenvolve o método de que Fichte se apropria em sua Doutrina-da-Ciência para fornecer uma explicação, na ausência completa da coisa em si, para a aparência e para a influência de um mundo dos sentidos. Influências céticas importantes, referentes tanto ao conteúdo quanto à forma, se deixam comprovar na Doutrina-da-Ciência, e Fichte pode ser entendido, até certo ponto, como herdeiro dessa tradição. Sua filosofia merece, contudo, ser indicada como cética? A possibilidade de que Pirro teria se confessado prontamente como partidário de uma análise transcendental da consciência e de uma filosofia transcendental do absoluto é consideravelmente pequena. Por outro lado, depois da virada copernicana de Kant, não é mais possível permanecer cético da maneira tradicional, como mostrou a disputa entre Maimon e Schulze em torno do verdadeiro ceticismo. Como vimos na primeira parte do artigo, Fichte tenta minimizar a influência do ceticismo e não o permite, em nenhum momento, valer como uma posição: o ceticismo é, para Fichte, apenas uma postura crítica importante, útil para a elevação à Doutrina-da-Ciência, e deve se contentar em realizar a propedêutica ao verdadeiro saber.