

LUIZ FERNANDO BARRÉRE MARTIN

**CETICISMO E DIALÉTICA ESPECULATIVA  
NA FILOSOFIA DE HEGEL**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento  
de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Estadual de Campinas  
sob orientação do Prof. Dr. Marcos Lutz Müller

Campinas

DEZEMBRO/2009

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP  
Por Sandra Ferreira Moreira CRB nº 08/5124**

**M364c**      **Martin, Luiz Fernando Barrére**  
**Ceticismo e dialética especulativa na filosofia de Hegel / Luiz**  
**Fernando Barrére Martin. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.**

**Orientador: Marcos Lutz Müller.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.    2. Dialética .**  
**3. Ceticismo .    4. Sexto Empírico .    5. Idealismo alemão .**  
**6. Crítica.    7. Filosofia alemã.    8. Teoria do conhecimento.**  
**I. Müller, Marcos Lutz.    II. Universidade Estadual de Campinas.**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.    III. Título.**

**Título em inglês: Skepticism and speculative dialectic in Hegel's philosophy**

**Palavras chaves em inglês (keywords) :**    **Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.**  
**Dialectic**  
**Skepticism**  
**Sextus Empiricus**  
**Idealism German**  
**Criticism**  
**Philosophy German**  
**Knowledge, Theory of**

**Área de Concentração: Filosofia**

**Titulação: Doutorado**

**Banca examinadora: Roberto Bolzani Filho, Eduardo Brandão, José Eduardo Marques Baioni, Hans Christian Klotz**

**Data da defesa: 04/12/2009**

**Programa de Pós-Graduação: em Filosofia**

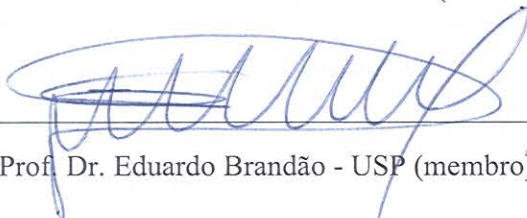
Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 04 de dezembro de 2009.



Prof. Dr. Marcos Lutz Müller - UNICAMP (orientador)




Prof. Dr. Hans Christian Klotz - UFG (membro)



Prof. Dr. Eduardo Brandão - USP (membro)



Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni - UFSCAR (membro)



Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho - USP (membro)

Profa. Dra. Márcia Zebina Araújo da Silva - UFG (suplente)

Prof. Dr. Fausto Castilho - UNICAMP (suplente)

Prof. Dr. Konrad Christoph Utz - UFC (suplente)

201008256

## **RESUMO**

Trata-se, inicialmente, de neste trabalho analisar a leitura hegeliana da filosofia cética, especificamente, o ceticismo pirrônico. Dessa maneira, será possível começar a avaliar em que medida o ceticismo é importante para a filosofia de Hegel em geral e, em particular, para a constituição de seu método dialético especulativo. Percorreremos textos, de várias fases da filosofia de Hegel, no qual o ceticismo ou é tema central ou aparece dentro de um contexto que também nos interessa, a saber, a discussão acerca do método. No que respeita a este último, objeto da segunda parte da tese, examinaremos na *Ciência da Lógica* os momentos onde podemos observar de modo privilegiado a constituição do método dialético hegeliano, a saber, a seção dedicada na Doutrina da Essência às determinações de reflexão e a seção intitulada Idéia Absoluta, último capítulo do livro. A partir desse estudo da *Ciência da Lógica*, poderemos então julgar com maior exatidão no que o método filosófico hegeliano é devedor da filosofia cética, isto é, como esse método é formulado de modo que o ceticismo seja integrado a ele. A idéia central é mostrar que não há, da parte de Hegel, uma simples refutação do ceticismo, mas antes, que o ceticismo é a filosofia, incontornável, da qual se deve partir para que a filosofia não caia vítima das aporias céticas. Essa é a via que Hegel encontra para não se tornar cético pirrônico e, ao mesmo tempo, não ser alvo da crítica cética.

## ***ABSTRACT***

First it means to analyse Hegel's reading of the skeptical philosophy, specifically pyrrhonian skepticism. Thus it will be possible to assess to what extent the skepticism is important to Hegel's philosophy in general and, in particular, for the formation of his speculative dialectical method. We will cover texts from many phases of Hegel's philosophy, in which skepticism is focus or appears within a context that also interests us, namely the discussion of the method. Regarding this last one, subject of the second part of the thesis, we examine in *Science of Logic* the moments where we can observe in a special way the formation of hegelian dialectical method: the section in Doctrine of Essence that is dedicated to the determinations of reflection and the section entitled Absolute Idea, the last chapter of the book. From this study of Science of Logic we can judge more accurately what the Hegelian philosophical method is liable to the skeptical philosophy, which means, how this method is formulated in a way that skepticism is a part of it. The main idea is to show that Hegel does not try a simple refutation of skepticism, more than this he shows that skepticism is the philosophy, unavoidable, which preserves the philosophy from fall victim of skeptical aporias. This is the way that Hegel finds to not become skeptical pyrrhonian and also the subject of skeptical criticism.

*Para a Luciana*

*É, porém, muito mais difícil conferir fluidez aos pensamentos fixos do que ao ser-aí sensível.*

Hegel

*A razão captou sua própria fundação na ausência de fundamento das limitações e particularidades.*

Hegel

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Marcos Lutz Müller, pela oportunidade de poder já há alguns anos conviver intelectualmente, por sua orientação rigorosa, pelas indicações valiosas, pela liberdade de pesquisa que sempre me proporcionou, fundamental para a realização desta tese e por sua amizade.

Aos Profs. Roberto Bolzani e José Eduardo M. Baioni, pelas análises criteriosas no meu exame de qualificação, que muito contribuíram para o andamento posterior deste trabalho.

Ao prof. Oswaldo Porchat, que talvez nem se dê conta de quanto também participou da orientação desta tese e pela sua amizade.

À Capes, pela bolsa de doutorado a mim concedida, fundamental para a realização deste trabalho.

Ao convênio Capes-DAAD, pela bolsa de doutorado-sanduíche que me permitiu pesquisar na *Freien Universität Berlin*, sob a orientação do Prof. Dr. Andreas Arndt, e também pela bolsa de estudos de alemão em Dresden.

Ao DAAD, pelo auxílio que me permitiu uma nova temporada de pesquisa na *Freien Universität Berlin*, sob a orientação do Prof. Dr. Andreas Arndt.

Aos meus pais, Nelson e Doralice e aos meus irmãos Carlos Frederico e Viviane.

À minha família.

Ao apoio e incentivo dos amigos do Brasil e da Alemanha.

Especialmente à Luciana, que talvez não tenha a dimensão de o quanto foi importante em todos os aspectos sua presença e incentivo.

A todos do departamento de Filosofia e da Secretaria de Pós-Graduação do IFCH-UNICAMP, que direta ou indiretamente tornaram viável esta pesquisa.



## SUMÁRIO

**LISTA DE ABREVIATURAS** ..... p. 17

**INTRODUÇÃO** ..... p. 19

### ***I – Ceticismo pirrônico e ceticismo na perspectiva hegeliana***

Capítulo 1 – O ceticismo pirrônico ..... p. 25

Capítulo 2 – O ceticismo na filosofia do jovem Hegel ..... p. 49

Capítulo 3 – O ceticismo nas *Lições sobre a história da filosofia* de Hegel ..... p. 65

### ***II – A dialética-especulativa de Hegel***

Capítulo 1 – As determinações de reflexão: da identidade à contradição especulativa .... p. 101

Capítulo 2 – O método dialético-especulativo ..... p. 131

**CONCLUSÃO** ..... p. 161

**BIBLIOGRAFIA** ..... p. 163

## LISTA DE ABREVIATURAS

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

**GW** *Gesammelte Werke*. Edição histórico-crítica editada pela “Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften”, e publicada pela editora Felix Meiner, Hamburg, de 1968 em diante. A indicação será seguida do número do volume e da página.

Vol. 4: *Jenaer Kritische Schriften*. (Eds.) H. Buchner e O. Pöggeler, 1968.

Vol. 9: *Phänomenologie des Geistes*. (Eds.) W. Bonsiepen e R. Heede, 1980.

Vol. 11: *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Die objective Logik, Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)*. (Eds.) F. Hogemann e W. Jaeschke, 1978.

Vol. 12: *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjective Logik oder die Lehre vom Begriff (1816)*. (Eds.) F. Hogemann e W. Jaeschke, 1981.

Vol. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. (Eds.) W. Bosiepen e H. -C. Lucas, 1992.

Vol. 21: *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Die objective Logik, Erstes Buch: Die Lehre vom Sein (1832)*. (Eds.) F. Hogemann e W. Jaeschke, 1984.

**Werke** Edição de Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, em 20 volumes. A indicação será seguida do número do volume e da página.

Vol. 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993.

Vol. 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.

Vol. 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003.

## Introdução

Talvez não seja demasiado dizer que, no início do século XIX, Hegel tenha sido o filósofo que mais detidamente dedicou sua atenção ao estudo e análise do ceticismo antigo.<sup>1</sup> Uma de suas primeiras publicações, o artigo ienense “Relacionamento do ceticismo à filosofia”<sup>2</sup>, como o próprio título nos informa, era todo voltado para o tema, e vale mencionar, que parte importante do ensaio cuidava de uma análise minuciosa do ceticismo antigo.<sup>3</sup>

O interesse de Hegel pelo ceticismo antigo vem mesmo antes de sua mudança para Iena em 1801.<sup>4</sup> Além disso, é preciso ser ressaltado, a presença do ceticismo na filosofia hegeliana, é o que nos parece, não se restringe apenas ao primeiro período de sua carreira

---

<sup>1</sup> Em alentado estudo recente, Dietmar Heidemann chega mesmo a afirmar o seguinte: “Na história da filosofia, ninguém se ocupou mais aprofundadamente do ceticismo antigo pirrônico do que Hegel. Na sua discussão com a *skepsis* pirrônica, Hegel, no que respeita ao problema do ceticismo, chegou a juízos a que mesmo um veemente adversário de sua filosofia não pode, em princípio, negar um significado filosófico sistemático. Entre os neo-pirrônicos atuais, estão, contudo, completamente esquecidas as fundamentais análises de Hegel do conceito do ceticismo, ou melhor dizendo, são elas completamente desconhecidas por eles. Isso é mais do que lamentável, pois em muitos aspectos, neo-pirronistas como Fogelin, Stroud ou Nagel poderiam obter em Hegel sugestões produtivas para suas próprias avaliações de maneiras céticas de problematizar.” Cf. Heidemann, D. H. *Der Begriff des Skeptizismus (Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung)*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, Band 78, 2007, p. 117. Concordo com Heidemann que Hegel possui uma leitura bastante atenta e profunda do ceticismo antigo, mas sem endossar sua afirmação referente a ser Hegel o filósofo que mais se ocupou na história da filosofia do ceticismo antigo. De fato, poderíamos acrescentar, o desconhecimento da leitura hegeliana do ceticismo antigo por parte dos estudiosos desta filosofia chama atenção. Pensemos, por exemplo, no caso de Jonathan Barnes e de Julia Annas no livro conjunto *The modes of scepticism*: neste livro, ao citarem vários filósofos importantes que se ocuparam do ceticismo – como Montaigne, Descartes, Hume e Kant –, não há nenhuma menção a Hegel (Cf. *The modes of scepticism*, Cambridge, Cambridge U.P., 1985, pp. 6-7).

<sup>2</sup> Cf. GW 4, pp. 197-238.

<sup>3</sup> Apesar de nesse artigo também ser feita referência ao ceticismo acadêmico, o interesse principal de Hegel é pelo ceticismo pirrônico, e mais precisamente, o ceticismo pirrônico exposto por Sexto Empírico nas suas *Hipotiposes Pirrônicas*. Dessa maneira, sempre que, daqui em diante, se falar em ceticismo antigo, estaremos nos referindo ao ceticismo pirrônico. A respeito da referência ao ceticismo acadêmico no artigo, especificamente, na disputa entre pirrônicos e acadêmicos acerca de qual deles poderia ser o legítimo representante do ceticismo, ver nosso artigo “Alguns aspectos da compreensão hegeliana do ceticismo antigo a partir da crítica ao ceticismo de Gottlob Ernst Schulze”, pp. 237-240. In: Revista *Dois Pontos*, UFSCAR/UFPR, vol. 4, número 2, 2007.

<sup>4</sup> A propósito do interesse de Hegel pelo ceticismo no período anterior à sua ida para Iena, ver de Klaus Vieweg, *Philosophie des Remis (Der junge Hegel und das ‘gespenst des Skeptizismus’)*, München, Wilhelm Fink, 1999.

filosófica, que vai justamente até 1807 com a publicação da *Fenomenologia do Espírito*.<sup>5</sup> O diálogo hegeliano com o ceticismo pode ser observado não apenas nesse período inicial de sua atividade intelectual filosófica, visto que ele se espraia por toda sua obra.

No âmbito de um estudo a respeito das relações da filosofia de Hegel com o ceticismo, nossas pretensões são modestas. Isto quer dizer que não é nosso intento neste trabalho explorar em todos os seus aspectos a minuciosa ocupação de Hegel com o ceticismo. Hans Friedrich Fulda vem, no que a isso se refere, inclusive a declarar que: “como poucos outros, o tema ‘ceticismo e pensamento especulativo’ é adequado para se discutir o conjunto do conceito filosófico hegeliano e suas conexões exteriores, que com isso não se é meramente escravo de curiosidade doxográfica, mas antes que se pode notar o mais nobre interesse por uma ocupação filosófica com a história da filosofia: descobrir o que era significativo numa filosofia passada e é uma demanda não-satisfeita.”<sup>6</sup>

De um ponto de vista mais amplo, nos importa, com efeito, mostrar que o ceticismo antigo se faz um interlocutor fundamental de Hegel no que toca à possibilidade de constituição e sustentação de sua filosofia especulativa. Nesse contexto, não é porque a filosofia hegeliana não possa, obviamente, ser considerada cética, que isto signifique, como alguém poderia pensar, que o filósofo tenha uma visão essencialmente negativa do ceticismo pirrônico. Muito ao contrário. E se Hegel tece críticas ao cético, elas se devem, por exemplo, não ao seu modo de proceder no combate ao dogmatismo, mas ao resultado a que ele chega em virtude da incapacidade de se decidir à maneira dogmática: a suspensão do juízo (*epokhé*). A crítica cética ao dogmatismo na sua proliferação necessita ser tomada tão a sério, que Hegel acaba por propor a incorporação do ceticismo à filosofia. Uma estratégia, poderíamos dizer, de imunização. De fato, a integração do ceticismo à filosofia constitui-se numa maneira de se defender da posição cética levada às suas últimas conseqüências. Hegel não pretende se tornar cético pirrônico. Ocorre que a filosofia que almeje continuar de pé, não importa em que novos termos, não pode fingir que o ceticismo não existe. É preciso, como veremos, estar atento ao que ele nos pede. O que significará afastar duas espécies de atitudes que,

---

<sup>5</sup> Obra na qual o ceticismo aparece como o motor do exame a que a consciência submete a si mesma e cujo progredir se dá por meio de figuras que essa consciência assume. É necessário frisar que não fará parte de nossa pesquisa a abordagem do ceticismo na *Fenomenologia do Espírito*, salvo alguns rápidos comentários a respeito do tema em notas de rodapé. Cremos que o estudo desse texto mereceria um trabalho apenas a ele dedicado.

<sup>6</sup> Cf. Fulda, H. F. e Horstmann, R. P. (eds.). *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996, p. 26. Vale notar, que este livro é formado por um conjunto de artigos de diversos autores a respeito de distintos aspectos nos quais o tema ceticismo pode ser vinculado à filosofia hegeliana.

comumente, os filósofos tomam perante a filosófica cética: ou adoção ou refutação dessa postura filosófica. Indo além dessas duas atitudes, parece-nos que a questão que Hegel irá se fazer é a seguinte: Haveria possibilidade de uma filosofia que incorporasse o ceticismo à mesma, de modo que ele operasse no seu interior, mas sem que ao final se terminasse na assunção de uma posição cético pirrônica? Seria isso uma mera refutação do ceticismo?

Em linhas gerais, Hegel não vê desacerto na postura cética com relação ao dogmatismo. Pensemos no caso da fundação de um sistema filosófico: seria, aos olhos de Hegel, arriscado fazê-la deixando de lado a crítica que porventura o cético a ela dirija. Uma vez essa crítica desconsiderada, as chances de fracasso são iminentes. Em outras palavras, seria inócuo tentar se esquivar da posição cética. Tanto é assim que, como veremos, estará no cerne da discussão hegeliana acerca da fundamentação em filosofia, a preocupação em responder a uma possível crítica cética, por exemplo, por meio dos tropos de Agripa.

Com efeito, a filosofia especulativa seria aquela que, a partir do ceticismo, terminaria por encontrar um outro caminho que não fossem aqueles trilhados distintamente por céticos e dogmáticos. Pelo menos é essa, cremos, a intenção de Hegel. Quanto a saber se o objetivo foi atingido ou não, trata-se de uma questão que não assumimos o compromisso de respondê-la. A propósito, seria possível ao cético considerar que a filosofia especulativa não fosse dogmática? Para tentar responder questões desse teor, talvez fosse necessário levar em conta outros elementos implicados nessa discussão. Nesse sentido, poderíamos aqui, por um lado, nos fazermos de advogado do cético contra Hegel e sustentar em seu favor: como um cético poderia acreditar na sinceridade de Hegel quando este avalia positivamente sua filosofia? De fato, a linguagem de Hegel, seu vocabulário, a complexidade de sua filosofia e a pretensão em ir além da *diaphonía* filosófica, dão razão para o cético se afastar dessa filosofia, como se esta representasse mais uma forma de dogmatismo. Por outro lado, em favor de Hegel e contra o cético, poder-se-ia, entre outras coisas, afirmar: como ele poderia, bom conhecedor que era da filosofia cética, pretender elaborar um sistema filosófico assentado nas mesmas balizas que o fizeram as filosofias anteriores? Estaria ele, na hora de elaborar sua filosofia, simplesmente se esquecendo, como que acometido de uma amnésia momentânea, daquilo que positivamente avaliara no ceticismo?<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Parece-nos talvez que Gérard Lebrun procurou avançar uma resposta no sentido de mostrar que Hegel continua de onde o cético pára. Não haveria assim conflito entre os céticos e Hegel, apenas que ele teria levado mais adiante a investigação que os céticos, por precipitação, deixaram ainda por fazer. Várias são as passagens em que Lebrun nos dá a impressão de considerar a filosofia hegeliana como uma espécie de terapêutica filosófica da

Para além da disputa entre Hegel e o ceticismo, talvez a questão a ser feita devesse ser formulada nos seguintes termos: o que distinguiria essa filosofia, que, ao mesmo tempo, acolhe e afasta de si o ceticismo, das outras filosofias? O que significa essa filosofia que almeja nem ser dogmatismo nem ceticismo?

Neste estudo, nossa proposta é a de perscrutar, tendo a questão do método filosófico como ponto de fuga, a respeito da singularidade dessa filosofia que se quer localizar fora dos limites dessa arena onde se confrontam dogmáticos e céticos. Assim, articulamos este trabalho em duas partes: na primeira, trataremos especificamente do ceticismo, isto é, tanto do ceticismo antigo (cap. 1), quanto do ceticismo de acordo com a leitura que dele Hegel faz (caps. 2 e 3). A retomada do ceticismo pirrônico serve principalmente para que, comparativamente, tenhamos elementos suficientes para avaliar a leitura hegeliana do pirronismo e tentar melhor compreender o que levou o filósofo a integrar o ceticismo em seu sistema. A seguir, com a abordagem de textos de Hegel – de várias fases de sua obra – nos quais o ceticismo, ou é o tema principal ou esteja fundamentalmente implicado na discussão desenvolvida, poderemos assim tomar, aprofundadamente, contato com sua interpretação e análise do ceticismo. Dessa maneira, teremos condições de compreender em que aspectos o ceticismo, positivamente avaliado, torna-se importante para a concepção filosófica hegeliana, e faz então com que ele mereça ser integrado à filosofia especulativa. Além disso, poderemos observar por que ele, ao mesmo tempo, é limitado. Por que, por exemplo, a espécie de negação envolvida na investigação cética significa para Hegel a admissão de pressupostos que mereceriam ser examinados. Fundamentalmente, a filosofia cética, para Hegel, também não é isenta de pressupostos que mereceriam ser examinados, e são esses pressupostos que impedem a ela de estender sua crítica ao pensamento especulativo.

Na segunda parte de nosso trabalho, tratamos particularmente da reformulação hegeliana do conceito de contradição (cap. 4), a partir da análise das determinações de reflexão na *Lógica da Essência*. Além disso, no capítulo 5, veremos como os resultados obtidos no capítulo anterior se refletem na constituição de seu método dialético-especulativo, tal como desenvolvido no capítulo final da *Ciência da Lógica*, a Idéia Absoluta. Será somente assim, a partir dessa ocupação com a temática do método, que poderemos observar como a

---

linguagem. Hegel assim não seria um dogmático, mas, em certa medida, seria antes o continuador da tarefa investigativa cética. Ver, a propósito, *A paciência do conceito*, cap. 5, “A dialética nos limites da simples razão”.

filosofia especulativa procura, ao mesmo tempo, vencer as limitações do ceticismo, e integrá-lo, reformulado, a si própria.

Em todo nosso percurso, portanto, a preocupação principal é conduzir a pesquisa de acordo com a tentativa de se compreender, na elaboração da dialética hegeliana, como o ceticismo pode ser superado e, ao mesmo tempo, conservado na filosofia hegeliana como o lado negativo de seu método dialético-especulativo. Que não há como se esquivar do ceticismo, pelo contrário, deve-se dele partir para que a filosofia não seja vítima das suas aporias. Essa é a via que Hegel encontra para não se tornar um pirrônico e, simultaneamente, não poder ser alvo da crítica cética.

## I – Ceticismo pirrônico e ceticismo na perspectiva hegeliana

Capítulo 1 – *O ceticismo pirrônico*

Na história da filosofia ocupa o ceticismo uma posição singular. Isto se deve ao fato dele pretender ser uma forma de filosofar que não possui e nem sustenta doutrinas e dogmas. E por doutrina filosófica entendamos o conjunto de teses que uma filosofia procura apresentar por meio de argumentos concatenados que, por fim, pretendam nos fazer crer que atingimos, por exemplo, algo de verdadeiro a respeito do que é investigado. Não importa que uma filosofia seja construída ou não na forma de um sistema de teses concatenadas e desdobradas por argumentos ou numa forma não-sistemática, isto é, por exemplo na forma de aforismos. O que importa é que se pretenda afirmar algo de absoluto e verdadeiro a respeito do tema filosófico exposto.<sup>8</sup>

Como veremos mais adiante, o cético não procura apresentar teses que afirmem com verdade absoluta, e aqui tanto faz se positiva ou negativamente, a respeito de um tema qualquer. Ele, de fato, não sustenta teses, pelo contrário, procura se manter afastado de qualquer espécie de enunciação que remotamente lembre o discurso tético. Mas se sua filosofia não pode ser considerada doutrinal da maneira acima exposta, se ela não pretende dizer o verdadeiro ou como algo seria em sua verdadeira realidade, então o que poderia ser essa filosofia que vai na contramão do que comumente nos acostumamos a entender por filosofia? Se o ceticismo não possui uma doutrina, então o que sobraria dessa filosofia? Poderia parecer, à primeira vista, que francamente pouca coisa. Se uma filosofia não possui doutrina, então o que seria e teria a oferecer? Qual deveria ser, para finalmente entrarmos no nosso assunto, o interesse que Hegel teria tido nessa filosofia *sui generis*?

Antes de prosseguir, convém notar que quando nos referimos a ceticismo, estamos nos referindo ao ceticismo antigo. Mais especificamente ao ceticismo tal como apresentado por

---

<sup>8</sup> Cf. Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism (Hypotyposes Pirronianas)*, vol. 1, Ed. Por R.G. Bury, Cambridge: Harvard University Press, 2000, livro I, parágrafos 13-15. [doravante citado como *HP*, seguido da indicação do livro e do parágrafo]



Sexto Empírico nas suas *Hipotiposes Pirronianas*, e que também poderíamos denominar de ceticismo pirrônico em virtude da filiação que Sexto estabelece entre esse ceticismo e Pirro<sup>9</sup>.

Voltando a Hegel, a forma de ceticismo que lhe interessa é a antiga. Além disso, o ponto interessante dessa filosofia seria para ele justamente essa sua falta de conteúdo doutrinal. Serão justamente algumas características definidoras do ceticismo pirrônico e que o tornam diferente das demais filosofias, que farão Hegel se aproximar dessa filosofia. Mas o que, poder-se-ia perguntar, numa filosofia não-doutrinal pode haver de atrativo filosoficamente falando? Ainda mais quando se sabe que na longa história da filosofia, o ceticismo foi em larga medida mal visto, foi considerado de modo predominante uma forma menor de pensamento. É certo que houve muitas vozes discordantes, e algumas de peso, Hegel é uma delas, o que, todavia, não impede que o juízo negativo tenha sido preponderante.

Mas graças a que, a quais motivos, o ceticismo foi sempre atacado? O que, para a filosofia que não se quer cética, haveria de tão perigoso nele?

Podemos desde já adiantar que, na apreciação positiva do ceticismo antigo por parte de Hegel, há espaço para críticas a essa filosofia. A posição de Hegel em relação ao ceticismo não consiste, é o que nos parece, nem em uma mera adesão integral e nem em uma simples tentativa de refutação do mesmo. Cremos que a questão vá além disso. Mas que espécie de relacionamento, portanto, se estabelece entre a filosofia de Hegel e o ceticismo? Se não há nem adesão e nem recusa a essa filosofia, o que haveria então?

Mas antes de tentar responder às questões há pouco esboçadas, comecemos por uma breve exposição do ceticismo pirrônico a partir das *Hipotiposes Pirronianas* de Sexto Empírico. Uma exposição que vai se ater ao delineamento dos traços principais dessa filosofia. Talvez assim, fique mais fácil e claro compreender não só a leitura, a nosso ver

---

<sup>9</sup> Acerca da filiação do ceticismo a Pirro, é útil citar a seguinte observação de Oswaldo Porchat: “Também o termo ‘ceticismo’ se usa no vocabulário filosófico em diferentes sentidos. Vou considerar o termo aqui somente com referência ao pirronismo grego, doutrina que se desenvolveu no século I antes de Cristo e nos primeiros séculos de nossa era. Nossa principal fonte para o estudo do pirronismo é a obra de Sexto Empírico, que provavelmente viveu na última metade do século II. Os pirrônicos se chamaram a si mesmos de ‘céticos’ (*skeptikói*, em grego) e esse termo, aparentado ao verbo *sképtomai*, tão-somente significava ‘aqueles que observam’, isto é, ‘aqueles que examinam, consideram com atenção’. O nome ‘pirrônicos’ lhes foi dado porque invocavam o nome do lendário filósofo Pirro, contemporâneo e companheiro das expedições de Alexandre, como inspirador de sua doutrina.” (Cf. Porchat, O. “Empirismo e ceticismo”. In: *Rumo ao ceticismo*, São Paulo, Ed. Unesp, 2006, p. 296) E para uma discussão em torno da filiação do ceticismo a Pirro, ou de sua não-filiação, como no caso do ceticismo chamado de acadêmico, cf. Bolzani F., R. *Acadêmicos versus Pirrônicos*, Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 2003, p.2 e ss.

rigorosa e atenta, que Hegel faz do ceticismo, como também em que medida essa filosofia se incorpora à filosofia hegeliana.

\* \* \*

Que a filosofia cética possui um caráter singular, que ela, como veremos pela descrição de Sexto Empírico, não corresponde à maneira “tradicional” de filosofar, é declarado de modo bastante nítido desde as primeiras linhas das *Hipotiposes Pirronianas*.

Sexto inicia o livro distinguindo as três espécies de filósofos que pode haver de acordo com o resultado que cada um alcança na sua investigação.<sup>10</sup> Assim, existem aqueles que, em virtude do resultado de suas investigações, declaram ter descoberto a verdade; outros, declaram não poder ser apreendida a verdade; e por fim, há aqueles que continuam a investigar. E por que continuam a investigar? Porque provavelmente não chegaram a nenhum resultado conclusivo, como no caso das duas outras espécies de filosofia, não se consideram capazes de emitir nenhuma declaração positiva ou negativa a respeito da existência de uma suposta verdade filosófica.

Sexto denomina então aqueles filósofos que declaram ter obtido a verdade como resultado de suas investigações de “dogmáticos”; aqueles que afirmam ser a verdade inapreensível de acadêmicos; e aqueles que continuam a investigar de céticos. As filosofias se dividem, portanto, em dogmática, acadêmica e cética.

Desse início das *Hipotiposes*, já se pode depreender que o que vai distanciando o ceticismo das outras duas espécies de filosofia, é o fato dele não chegar a uma verdade que ponha termo à investigação. Mas devido a que motivo ou motivos o cético continua a investigar? E se ele continua a investigar, é porque talvez ainda pretende chegar a algum resultado parecido com aqueles que as filosofias dogmática e acadêmica chegaram. Mas o único resultado a que chegou após ter investigado, foi, diferente do que ocorreu aos outros filósofos, não chegar a nenhuma verdade. Mas não chegar a nenhuma verdade numa

---

<sup>10</sup> A esse respeito veja-se *HP*, I, 1-4.

investigação filosófica não é algo, pelo menos à época de Sexto, que ocorresse com frequência. Ainda mais caracterizar uma filosofia apenas como *investigação permanente*.

Também soa estranho dizer que a descrição a ser feita da filosofia cética não significa que o que foi afirmado pretenda ser a expressão de como as coisas são, mas antes, como diz Sexto Empírico: “como um cronista, nós simplesmente relatamos cada fato, como ele aparece a nós no momento.”<sup>11</sup>

À primeira vista, parece contraditório dizer que algo será afirmado, mas que o afirmado não seja exatamente “como nós o declaramos”. Parece, assim, que se afirma algo mas que o peso dessa afirmação – e aqui precisamente a respeito da própria descrição da filosofia cética – não é relevante. Ora, a tomar as coisas dessa maneira, ficamos com a impressão de que não deveríamos então considerar digno de crédito o que se declara da filosofia cética. A continuação da frase causa ainda mais estranheza, ao se dizer que o relato concernente à filosofia cética se faz de acordo com o que aparece ao cético no momento da descrição, ou seja, podemos talvez concluir que aquilo que é dito do ceticismo poderia variar de acordo com o momento. Hoje seria de um modo e amanhã seria de outro.

Como veremos no curso desta exposição a respeito do ceticismo pirrônico, se inicialmente, a partir do que o próprio Sexto afirma, podemos ser levados a enxergar com receio e a vislumbrar contradições nessa filosofia, veremos então depois que há coerência e sentido nas formulações de Sexto, por mais diferentes e estranhas que, num primeiro momento, pareçam. Afinal, uma filosofia que se caracteriza pela persistência na investigação e que parte da idéia de que o dito a seu respeito não deve ser considerado como as coisas são, mas antes de acordo com o que nos aparece no momento, não representa a forma canônica de se fazer filosofia no decorrer de sua história.

Assim como no caso das outras formas de filosofar, a origem do ceticismo foi a esperança de obter tranquilidade (*ataraxía*).<sup>12</sup> Como o cético atinge a ataraxia, isto é uma questão que vai depender para ser respondida de como ele se posiciona perante a possibilidade de encontrar verdade ou falsidade naquilo que investiga, pois inicialmente, se trata também para ele de tentar encontrar algo de certo, definitivo, verdadeiro – positiva ou negativamente – naquilo que investiga.

---

<sup>11</sup> Cf. *HP*, I, 4.

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

Segundo o relato de Sexto, também o cético, perturbado com as anomalias que encontrava nas coisas, desejava chegar a algo de certo por meio da investigação a respeito do que poderia ser verdadeiro ou falso no objeto da pesquisa.<sup>13</sup> Nesse aspecto, o cético não se distingue dos chamados dogmáticos e acadêmicos. Também ele almejou obter a tranqüilidade a partir de uma investigação filosófica que tivesse seu término com a descoberta da verdade ou falsidade nas coisas. Em princípio, portanto, estão os filósofos unidos pela busca do mesmo fim, a saber: a ataraxía.

Mas se contudo os outros filósofos ou descobriam a verdade ou descobriam que ela é inapreensível, dando por conseguinte um término às suas investigações, o cético não teve – se é que podemos dizer isso a seu respeito – a mesma sorte.

Da sua pesquisa, não chegou ao encontro da verdade ou falsidade nas coisas, de modo que, ao final, se tornasse livre de perturbações. Ao contrário, o que conseguiu mesmo foi se tornar mais perturbado. Nas coisas investigadas encontrou apenas discordância (*diaphonía*), anomalias, contradições. Não se sentia capaz de assentir que isto era verdadeiro em detrimento de outra ou outra hipótese que seriam falsas. Nenhuma alternativa mostrava-se mais digna de crédito que a outra. Dessa maneira, a almejada tranqüilidade fazia-se um objetivo difícil de ser realizado. Pela via da busca do verdadeiro ou do falso, do que as coisas são ou não são real e absolutamente, um objetivo cada vez mais distante.

E por que, com relação a essa busca, as coisas se passariam desse modo? A resposta se encontra no acontecimento de um fato que acabará por se tornar a característica definidora do que é o ceticismo. Mais precisamente, no curso de sua investigação filosófica, o cético terminava sempre encontrando para cada possível argumento em favor da verdade ou falsidade de qualquer tema, um argumento contrário de igual força (*isosthéneia*), tornando-se, portanto, difícil decidir-se por um ou por outro lado.<sup>14</sup>

A repetição dessa experiência leva o cético a descrever da possibilidade de que enfim chegue aos mesmos resultados que as outras filosofias. Ele não se sente capaz de decidir entre as alternativas opostas e igualmente persuasivas. A saída desse impasse não consistirá na opção por um lado ou por outro, mas antes, não haverá decisão nenhuma nesse sentido, o que

---

<sup>13</sup> Cf. *HP*, I, 12.

<sup>14</sup> Cf. *HP*, I, 10; também 202-5.

acontece sim, é ele ser levado à suspensão de juízo (*epokhé*)<sup>15</sup>, isto é, a um estado do intelecto (*stásis dianoías*), devido ao qual não se sente capaz de nem afirmar nem negar algo.<sup>16</sup>

Na suspensão do juízo se cristaliza essa incapacidade do cético se decidir à maneira dogmática. É importante frisar que para a efetivação da suspensão de juízo não há uma atitude deliberada e positiva do cético para que tenha o juízo suspenso. Ele não decide que irá suspender seu juízo. Como Sexto assinala: “nós somos levados em primeiro lugar a um estado de intelecto suspensivo.”<sup>17</sup>

Como vemos, a *epokhé* é um estado do intelecto a que o cético é levado por fruto do conflito, indecidível, que encontra nas coisas que investiga. Reiteradamente encontra-se diante de alternativas opostas uma tão persuasiva quanto a outra. Como decidir? A partir de qual critério tomar essa decisão? A precipitação, a imoderação, e porque não dizer o capricho e vaidade do “dogmático” contribuem para sua decisão excludente de uma das alternativas. Caso fosse mais ponderado, menos afoito, talvez não decidisse tão rápido. Do ponto de vista do cético, o problema do dogmatismo reside nisso: sua precipitação (*propéteia*).

Mas voltando à questão da incapacidade de decisão devido à equípólencia (*isosthéneia*) dos opostos, isto é, por força da igualdade quanto à credibilidade e não-credibilidade dos contrapostos, não há meio de se fazer uma opção. Só resta enfim suspender o juízo. E como consequência da suspensão advém, casualmente, a tranqüilidade (*ataraxía*).

Não pretendemos adentrar neste momento no tema referente ao significado da tranqüilidade no ceticismo pirrônico, convém antes explicitar porque a oposição de argumentos se torna a característica definidora da atitude (*agogé*) filosófica cética.

### *A agogé cética*

A certa altura do início das *Hipotiposes*, Sexto apresenta uma definição do que é o ceticismo: “é uma habilidade, ou atitude intelectual, que opõe fenômenos a númenos de todas

---

<sup>15</sup> Cf. *HP*, I, 7, 10, 26, 165.

<sup>16</sup> Cf. *HP*, I, 10.

<sup>17</sup> Cf. *HP*, I, 8.

as maneiras, tendo como resultado que, devido à equipotência dos objetos e discursos (*lógois*) assim opostos, somos nós levados primeiro a um estado suspensivo do intelecto e em seguida a um estado de tranqüilidade (*ataraxía*)”.<sup>18</sup>

Da descrição acima, podemos perceber que é fundamental para a caracterização da filosofia cética a oposição de um discurso a outro. Não é por outro motivo que Sexto apresenta como princípio básico do ceticismo a oposição de todo discurso a um discurso de igual força (*pantí lógoi lógon ison antikeísthai*).<sup>19</sup>

Devido a que, poderíamos agora perguntar, o ceticismo se caracteriza como uma tal atitude (*agogé*), um tal modo de proceder?

É a renovada experiência do conflito (*diaphonía*) das posições contrárias que o leva a adotar essa postura como caracterizadora da filosofia cética. Diferente dos “dogmáticos”, o cético não vê como adotar outra postura. Não é nem uma nem são duas vezes que ele se vê diante de discursos opostos de igual persuasividade. A cada nova investigação, depara-se ele com a *isosthéneia* e, por conseqüência, é levado à suspensão de juízo. Dessa maneira, podemos supor, diante dessa freqüente experiência, resolve mudar de atitude, a ponto de caracterizar sua postura filosófica desse modo inédito.

A preocupação central agora é tentar opor a cada discurso, aquele outro que se lhe contrapõe, tornando-se assim difícil dar assentimento a um dos lados opostos em virtude da igualdade de ambos os lados quanto à credibilidade ou não-credibilidade do que por ele é declarado. Se o “dogmático” tem como meta primeira tentar apreender aquilo que é real, verdadeiro, e, nessa busca, podendo chegar à conclusão de que a apreensão do real, do verdadeiro, comporta duas hipóteses, a saber, ser possível ou não ser possível a apreensão; já o cético terá essa meta apenas em um horizonte distante, isto é, caberá primeiro exercitar a atitude opositiva. Essa espécie de decepção a que é acometido toda vez que encontra conflito nas posições dogmáticas, leva-o a adotar essa atitude com relação à investigação filosófica.

É preciso sublinhar que a atitude opositiva cética não se realiza apenas com relação a temas filosóficos. Como está descrito naquela definição há pouco citada<sup>20</sup>, a oposição se faz

---

<sup>18</sup> Cf. *HP*, I, 8.

<sup>19</sup> Cf. *HP*, I, 12; também *HP*, I, 8.

<sup>20</sup> Cf. *HP*, I, 8.

entre fenômenos e númenos de todas as maneiras. Isto quer dizer que a oposição não segue um certo protocolo que regule sua realização. Ela se faz de variadas maneiras<sup>21</sup>: fenômenos a fenômenos, númenos a númenos, fenômenos a númenos e por aí adiante. Com efeito, o que Sexto pretende mostrar é que o conflito se pode estabelecer de muitos modos possíveis. Um argumento pode se opor a uma suposta evidência fenomenal. Exemplo disso, temos na contestação feita por Anaxágoras contra o fato da neve ser branca com base no argumento de que, se a neve é água congelada e a água é preta, por conseguinte a neve também é preta.<sup>22</sup> O que importa aqui, portanto, é mostrar que a oposição não está sujeita a regras estritas, ao contrário, ela se efetua das mais variadas maneiras, e com vistas a produzir discursos conflitantes equípotentes, ou seja, discursos que não podem ter precedência um em relação ao outro quanto a ser mais digno de crédito.<sup>23</sup>

\* \* \*

Se o cético não consegue tomar uma decisão entre duas alternativas equípotentes, então ele é levado a suspender seu juízo. Isto significa que ele se vê incapacitado de decidir à maneira dogmática, ou seja, ele não correrá o risco de dogmatizar. É nesse espírito que é dito nas *Hipotiposes* que, em virtude da oposição de argumentos, ter-se-á como consequência o cético cessar de dogmatizar.<sup>24</sup> E o que quereria dizer, de um modo um pouco mais preciso, cessar de dogmatizar? Sexto de antemão esclarece que dogma não deve ser aqui entendido como o simples fato de aceitar algo determinado, isto é, o cético daria seu assentimento às afecções que a ele se impõem através de uma impressão. Ele, assim, não diria que não lhe parece que tenha calor ou frio, ao ter a sensação de calor ou frio.<sup>25</sup> Noutras palavras, se ele sente frio, ele não dirá que não sente frio. Se dogma for então pensado no sentido do exemplo exposto agora, não teria o cético nada que a ele se opor, visto não estar assim dogmatizando.

---

<sup>21</sup> Cf. *HP*, I, 9.

<sup>22</sup> Cf. *HP*, I, 33.

<sup>23</sup> Cf. *HP*, I, 10.

<sup>24</sup> Cf. *HP*, I, 12.

<sup>25</sup> Cf. *HP*, I, 13.

De fato, dogma no sentido acima está muito mais próximo daquilo que o cético entende por fenômeno. Posto isso, voltemos à questão referente ao significado do cético “cessar de dogmatizar”.

Se nos ativermos apenas à passagem do texto na qual Sexto expõe a questão de modo explícito, poderíamos ficar com a impressão de que o cético esboça uma restrição ao alcance de sua investigação. Tal impressão poder-se-ia assim confirmar porque lá se declara que o cético não dogmatiza, caso tomemos o termo *dóγμα* como “assentimento a qualquer das coisas não-evidentes investigadas nas ciências”.<sup>26</sup> Desse modo, parece que a investigação restringe-se apenas aos produtos de elaborações conceituais mais sofisticadas, o que seria o caso correspondente às ciências. Todavia, não é essa a intenção única do cético. Seu escopo é mais geral pois ele não pretende dogmatizar não apenas em relação às ciências, mas também em relação a qualquer coisa que seja não-evidente:

*“Com efeito, o pirrônico não dá seu assentimento a nenhum dos não-evidentes.”*<sup>27</sup>

Em outra passagem das *Hipotiposes* veremos que a intenção do cético ao não dogmatizar é de caráter mais geral, pois a não-evidência abrange qualquer coisa objeto de controvérsia: “Aliás, as coisas controvertidas, na medida mesma em que são controvertidas, exibem sua não-evidência”.<sup>28</sup> Aqui não há mais referência a objetos de uma determinada espécie, visto que são consideradas não-evidentes simplesmente as coisas controvertidas.

Devemos lembrar também a discussão há pouco feita a respeito da definição do ceticismo<sup>29</sup>, especificamente no que se refere à oposição cética se realizar das mais variadas maneiras possíveis, ou seja, que não há restrição quanto ao que vai se contrapor, númenos a fenômenos, fenômenos a fenômenos, númenos a númenos e assim por diante.

---

<sup>26</sup> Cf. *HP*, I, 13.

<sup>27</sup> Cf. *HP*, I, 13.

<sup>28</sup> Cf. *HP*, I, 182.

<sup>29</sup> Ver a respeito pp. 30-32 deste estudo.



Se é assim então que as coisas procedem, é porque a controvérsia se estabelece indiscriminadamente: onde houver conflito e discrepância de opiniões, não importa quanto a quê, existirá controvérsia a respeito do que é não-evidente.<sup>30</sup> Por aí já podemos ter uma amostra da radicalidade da crítica cética. Não há nada que fique a salvo de suas investidas.<sup>31</sup> Tal radicalidade do ceticismo trouxe, por outro lado, problemas ao cético, pois a sua crítica foi alvo de muita incompreensão.

A partir de agora, e ainda no âmbito dessa discussão acerca do cético evitar dogmatizar, convém analisar a questão concernente ao estatuto não-dogmático da linguagem cética.

Quando no início das *Hipotiposes* Sexto nos alerta para o fato de que suas afirmações não podem ser tomadas exatamente tal como proferidas e que o alegado a respeito do ceticismo tem de ser encarado como o relato de um cronista<sup>32</sup>, Sexto está apenas se expressando, é o que nos parece, de acordo com uma concepção não-dogmática da linguagem, ou, também poderíamos dizer, uma concepção “mais frouxa” da mesma.

\* \* \*

A idéia central para que possamos compreender o caráter das fórmulas céticas é a de instrumentalidade. O cético não busca como o dogmático dizer o real, o verdadeiro, como as

---

<sup>30</sup> No mesmo sentido, Roberto Bolzani sustenta que a contraposição cética de argumentos não se restringe a determinada classe de objetos, isto é, não se restringe apenas a discursos filosóficos ou científicos, mas que abrange também opiniões de caráter mais rústico, como por exemplo, a suposta ‘evidência sensível’ de que ‘agora é dia’: “[...] a contraposição cética de argumentos diz respeito a ‘fenômenos’ e ‘númenos’, o que significa que a mais simples – e, na verdade, problemática – ‘evidência sensível’ não escapa de seu caminho. A *isosthéneia* não ocorre apenas entre discursos filosóficos que respectivamente afirmem ou neguem, por exemplo, a existência de uma providência no mundo: encontra-se também entre duas diferentes visões de uma torre – uma, próxima, mostrando-a redonda, outra, distante, revelando-a quadrada (cf. *HP* I, 32). E não há diferença de intensidade persuasiva entre pretensas evidências oriundas de diferentes fontes: argumentos e dados sensoriais imediatos, todos se misturam em *isosthéneia*, como se vê, por exemplo, na análise do tempo: ‘...a julgar pelos fenômenos, o tempo parece ser algo, mas a julgar pelos fenômenos o movimento é algo, mas a julgar pelo discurso filosófico, não existe’ (*AM* X, 49).” Cf. Bolzani, R. *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*, Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 1992, pp. 36-37.

<sup>31</sup> Essa crítica radical que chamará a atenção de Hegel para a filosofia cética.

<sup>32</sup> Cf. *HP*, I, 4.

coisas (*prágmata*)<sup>33</sup> são em si mesmas. Não tenciona que suas asserções, suas fórmulas sejam a expressão de qualquer sentido absoluto. O “dogmático” sim, ele tenciona fornecer um caráter absoluto, verdadeiro ao que afirma. Também o homem comum muitas vezes intenta se expressar a respeito de qualquer aspecto de sua vida num sentido amplo de uma maneira dogmática, isto é, que possa dizer algo absoluta e verdadeiramente. Apenas, convém notar, que ele o faz sem a sofisticação e a elaboração do discurso filosófico.

Diferente dos filósofos e do homem comum, “o cético não põe suas fórmulas em nenhum sentido absoluto”.<sup>34</sup> Fundamentalmente, o que ele diz não possui a intenção de expressar o real, o verdadeiro, o absoluto. Em outras palavras, não pretende por meio de seu discurso dogmatizar. Tanto na sua vida quanto no combate ao dogmatismo, procura ele sempre evitar dogmatizar.

Tomemos então como objeto de análise, o combate ao dogmatismo e, tentemos ver nesse caso, em que sentido ele se expressa, mas sem dogmatizar.

Quando o cético não se sente capaz de declarar algo dogmaticamente a respeito das coisas não-evidentes que investiga, simplesmente enuncia ele uma certa afecção. Isto quer dizer que ele apenas está enunciando algo que a ele se impõe e não pode evitar, a saber: que não se vê em condições de dizer que isto é mais verdadeiro do que aquilo, que esta tese filosófica seja mais plausível do que aquela outra, em suma, não é capaz de asserir algo dogmaticamente. Neste sentido, parece-nos que têm de ser compreendidas as “fórmulas” dos céuticos: anúncio de suas humanas afecções<sup>35</sup>, daquilo que lhe aparece.

Por não conseguirem nem afirmar nem negar nada a respeito de qualquer tema não-evidente investigado, acabam eles referindo-se a essa situação pela qual passam por meio de fórmulas que expressam essa incapacidade.

---

<sup>33</sup> Coisas aqui devendo ser entendidas num sentido amplo, ou seja, com referência tanto ao que chamamos de fenômeno quanto ao que chamamos de númenos. A distinção entre fenômenos ou coisas sensíveis e entre númenos ou coisas inteligíveis é elaborada pelo assim chamado pensamento dogmático. Vale antecipar que, se o cético fala, por exemplo, em fenômenos, não está ele se expressando dentro do quadro dessa distinção. Na continuação do nosso tratamento do tema da linguagem no ceticismo, tentaremos esclarecer o motivo pelo qual o cético pode ainda se utilizar de termos carregados de significado dogmático, sem, no entanto, incorrer em dogmatismo.

<sup>34</sup> Cf. *HP*, I, 14.

<sup>35</sup> Cf. *HP*, I, 203.

Se essas fórmulas podem transmitir a impressão de que expressam como as coisas são absolutamente, que o cético esteja afirmando ou negando algo, é preciso atentar para o fato de que essas fórmulas são expressões de algo que ao cético se impõe, que lhe aparece. Tratam-se de meras afecções. Ao dedicar algumas seções das *Hipotiposes*<sup>36</sup> ao comentário das fórmulas céticas, não é outra sua intenção que não a de esclarecer de que maneira, não-dogmática, elas são enunciadas e o que se pretende expressar por meio delas.

Quando o cético diz, por exemplo, “que todas as coisas são indeterminadas”, não existe a tentativa de afirmar definitivamente que das coisas nada, em nenhuma hipótese, possa ser determinado. Mas antes, que a indeterminação significa um estado de intelecto (*páthos dianoías*) no qual o cético não se sente capaz de negar ou afirmar algo e, mais precisamente, a respeito de temas propostos pela investigação dogmática, isto é, daquilo que é não-evidente.<sup>37</sup>

Assim<sup>38</sup>, quando diz que “todas as coisas são indeterminadas”, a palavra ‘são’ apenas quer significar ‘aparece a ele’; e por ‘todas as coisas’, ele somente se refere às coisas não-evidentes investigadas pelos dogmáticos e que foram, apenas essas, objetos do seu exame; finalmente, por ‘indeterminadas’, quer ele dizer que, às coisas opostas ou em relação às quais conflitam, não sejam [essas coisas não-evidentes] superiores no que respeita à credibilidade ou incredibilidade. Sexto repete o mesmo procedimento de análise em relação às outras fórmulas céticas apresentadas nas *Hipotiposes* e sempre com o intuito de apontar o caráter não-dogmático das mesmas.

Nesse contexto se pode compreender, segundo o relato de Sexto, porque essas fórmulas se cancelam juntamente com aquilo a que se aplica a dúvida cética.<sup>39</sup> Cancelam-se no sentido de que não podem ser tomadas como testemunho de um dogma. Nem poderia ser de outra maneira, pois se o cético não pretende dogmatizar, nem suas próprias declarações a respeito do seu estado de incapacidade em tomar uma decisão podem contrariar a sua atitude filosófica.

A propósito de suas fórmulas, é bem conveniente a imagem que ele se utiliza para esclarecer em que sentido suas fórmulas são anuladas por elas mesmas:

---

<sup>36</sup> Ver a respeito *HP*, I, 187-209.

<sup>37</sup> Cf. *HP*, I, 198.

<sup>38</sup> Sobre o que se dirá a seguir, veja-se, *HP*, I 198.

“Aliás, no que respeita às expressões céticas, é preciso primeiro compreender que nós não fazemos nenhuma asserção positiva no que se refere a elas serem absolutamente verdadeiras, visto que nós dizemos que elas podem ser anuladas por si próprias, suprimindo-se ao mesmo tempo que as coisas a propósito das quais elas são ditas, assim como aquelas drogas purificadoras que não somente eliminam os humores do corpo, mas também a si mesmas com os humores se expelem.”<sup>40</sup>

Uma vez cumprida sua função, essas fórmulas podem ser descartadas. O cético apenas expressou por meio delas aquilo que lhe apareceu, a saber, que ele se encontra num estado no qual não se sente capaz de afirmar nem de negar algo e por isso é levado a suspender seu juízo.

Sua relação com a linguagem é de outra ordem que aquela que o dogmático estabeleceu. Este tem a preocupação com a verdade das coisas, com o possível caráter absoluto do que assere. O cético não, sua preocupação é, por meio da linguagem, exercer uma atitude filosófica singular que, ao fim ao cabo, e por um caminho diferente do trilhado pelo dogmático, trar-lhe-á a *ataraxía*.

O mesmo caráter instrumental que apresentam as fórmulas céticas, também apresentam os argumentos de que utiliza, tanto os criados por ele próprio, quanto os que toma de empréstimo para produzir antinomias e, assim, combater o dogmatismo.

A finalidade desses argumentos consiste em, como acabou de ser assinalado, produzir antinomias, isto é, contrapor a um argumento posto pelos dogmáticos, um outro argumento que, devido à equipotência (*isosthéneia*), impeça ao cético de se decidir por um ou por outro, visto que ambos os argumentos parecem ser igualmente persuasivos. E uma vez dada a *isosthéneia*, essa posição de equilíbrio das forças em disputa, o cético é conduzido à suspensão do juízo.

Os “argumentos céticos” não têm portanto outra função que há de levar o cético a concretizar seu propósito filosófico não-dogmático. Eles servem como instrumentos que o

---

<sup>39</sup> Cf. *HP*, I, 14-15; 206.

<sup>40</sup> Cf. *HP*, I, 206.

conduzem a isso. Quando argumenta contra o dogmático, não procura “pôr” outras tantas teses no lugar das que foram avançadas pelo dogmático.<sup>41</sup> A metáfora da escada, presente no último capítulo do segundo livro de *Contra os Lógicos*, refere-se explicitamente a essa instrumentalidade dos argumentos utilizados:

“Assim como um homem pode, após ter subido a um lugar alto por meio de uma escada, desfazer-se dela, assim também o cético, ao atingir, por via da argumentação, sua ‘tese’, que contradiz e portanto suprime uma formulação ‘dogmática’, também suprime, no mesmo movimento, sua própria argumentação”.<sup>42</sup>

Uma vez chegado ao seu objetivo, qual seja, estabelecer uma posição de equilíbrio entre os argumentos opostos (*isosthéneia*), fazendo assim com que se torne um ato precipitado decidir-se por um dos lados, o cético pode abandonar seu argumento. Como instrumento a serviço de sua atitude anti-dogmática, cumpriu ele sua função. Esses argumentos não poderiam permanecer como se fossem a demonstração de teses céticas opostas às teses adversas levantadas pelos dogmáticos. Se pela sua força eles podem fornecer a impressão de que expressam teses dogmáticas, afinal, por meio deles o cético chega à *epokhé*, a persuasividade desses argumentos é aparente.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Com respeito ao caráter instrumental dos argumentos de que se utiliza o cético para construir antinomias, cabe recorrer ao comentário de Oswaldo Porchat: “Os argumentos ‘destrutivos’ são construídos no melhor estilo dogmático, seguem os padrões da lógica e da demonstração dogmática, são *argumentos dogmáticos*, sob esse prisma em nada se distinguem em natureza dos argumentos dogmáticos ‘construtivos’ com os quais se fazem conflitar. Porque o que importa aos pirrônicos mostrar é precisamente esta ambivalência fundamental e constitutiva da argumentação dogmática, que implica sua autodestruição, graças à manifestação da *isosthéneia* e à subsequente inevitabilidade da *epokhé*. O pirronismo faz o dogmatismo assim servir à denúncia do dogmatismo, ele usa o dogmatismo instrumentalmente.” Cf. Porchat, O. *Rumo ao ceticismo*, pp. 158-159.

<sup>42</sup> Cf. *AM*, VIII, 481. In: *Contra os lógicos*, segundo livro, edição da Loeb Classical Library, Willian Heinemann, Londres, trad. de R. G. Bury, 1983, vol. 2.

<sup>43</sup> A propósito da instrumentalidade dos argumentos proferidos pelos céticos, veja-se também a seguinte passagem das *Hipotiposes*: “Mas é preciso saber que não é nosso desígnio asserir que é irreal o critério da verdade (isso seria dogmático); porém, já que os dogmáticos parecem ter estabelecido de modo persuasivo que há um critério da verdade, nós lhe opusemos argumentos que parecem ser persuasivos, nem sustentando que são verdadeiros nem que são mais persuasivos que seus contrários, mas inferindo a suspensão de juízo em virtude da aparente igual persuasividade desses argumentos e dos que foram expostos pelos dogmáticos.” (Cf. *HP*, II, 79; também *AM*, VII, 443-4).

Também aqui, em relação aos argumentos que os cétricos apresentam contra os argumentos dogmáticos, vale ser feita a comparação dos mesmos com os remédios purgativos – e o cétrico a faz – pois esses argumentos, de algum modo se suprimem a si próprios, juntamente com aqueles outros que se pretendem probativos.<sup>44</sup>

Em suma, a linguagem para o cétrico é considerada de um ponto de vista bem diferente do que ela o é para o dogmático. Para este, a linguagem deve ser veículo de transmissão do verdadeiro, do que é absoluto, daquilo que é não-evidente. Dessa perspectiva, cada palavra tem um peso, precisa ser empregada de uma maneira muito específica a fim de que determinada tese dogmática seja posta.

Outra é todavia a perspectiva do cétrico: as palavras, expressões, argumentos, não possuem para ele essa capacidade de dizer o conhecimento, a verdade, o absoluto. Elas apenas são o meio pelo qual declara aquilo que lhe aparece em determinado momento. Como ele mesmo diz, seu uso da linguagem é frouxo, não pretende se expressar de modo preciso. Assim como agora se valeu deste termo, pode substituí-lo por um outro com vistas a evitar que o compreendam dogmaticamente.<sup>45</sup> É-lhe indiferente que termos utilize na sua vida cotidiana ou no seu ataque ao dogmatismo: “não convém ao cétrico disputar a respeito de palavras (expressões).”<sup>46</sup>

E aqui entra em cena um outro aspecto do ceticismo e que se vincula a essa forma não-dogmática de encarar a linguagem: o “fenomenismo” cétrico.

A linguagem é apenas o meio pelo qual o cétrico expressa, como foi dito em algumas ocasiões neste estudo, aquilo que lhe aparece. E o que lhe aparece é tão sujeito a variações quanto a linguagem de que ele se utiliza. Como veremos, a noção de fenômeno vai desempenhar um papel central na economia da filosofia cétrica. É por meio dela que o cétrico passa a se orientar na sua vida comum e também no exercício de sua atitude filosófica não-

---

<sup>44</sup> Cf. *HP*, I, 188. Ou ainda: “Pois há muitas coisas que produzem em si próprias o mesmo efeito que produzem em outras coisas. Por exemplo, assim como o fogo, após consumir a madeira, se destrói também a si próprio e da mesma maneira como os purgativos, após expulsarem dos corpos os fluidos, também a si mesmos se expelem, assim também pode o argumento contra a prova, ao ter destruído toda prova, também a si mesmo suprimir-se.” (Cf. *AM VIII*, 480)

<sup>45</sup> Cf. *HP*, I, 207.

<sup>46</sup> *Ibidem*, I, 207.

dogmática. Mas o que propriamente significa o fenômeno para ele? Por que ele será o critério segundo o qual ele se conduz?

\* \* \*

Uma vez que seja estabelecida a equípôlência, isto é, essa posição de equilíbrio das forças em disputa, o cético, não tendo como decidir por uma ou por outra alternativa, dado que ambas são, aparentemente, uma tão persuasiva quanto a outra, é levado à *epokhé*. A respeito de todas as formas de dogmatismo que investiga, tanto os filosóficos quanto os não-filosóficos, acaba sendo ele levado, casualmente, à suspensão de seu juízo.

Se for incapaz de decidir, fica a impressão de que, uma vez adotado o seu ponto de vista, estaríamos condenados à paralisia. Fazer opções, tomar decisões, tanto no plano prático quanto no plano discursivo, de alguma forma envolve que se considere que isto é preferível a aquilo outro, que um seja melhor que o outro em determinada situação. Se um cético se vê na incapacidade de preferir isto a aquilo outro, se não consegue decidir visto que encontra reiteradamente um conflito indecível nas coisas, que na sua investigação dos não-evidentes um equilíbrio das posições opostas se estabelece, como alguém poderia continuar a viver caso pautasse sua vida pelo ceticismo? O resultado da empresa cética só poderia ser mesmo a paralisia, a impossibilidade do agir no seu sentido mais geral.

Um dogmático então poderia dizer que o cético, assim como ele, para agir precisa decidir. E se decidiu, teve de considerar que esta decisão é melhor que a outra segundo algum critério que ele, todavia, outrora criticou como dogmático. E não haveria como acontecer de outra forma, afinal, como poderíamos prosseguir com nossa vida sem que tomássemos qualquer forma de decisão?

De fato, o cético não permanecerá inativo em virtude da sua incapacidade de decidir e que o leva à suspensão de juízo. Ele, como qualquer outro homem, continuará tomando decisões e levando adiante sua vida. Mas como é possível que, após a *epokhé*, deixe de ser inativo sem que, ao mesmo tempo, acabe por contradizer a sua própria postura filosófica?

A resposta está no critério que vai guiar sua conduta: o fenômeno. Como sabemos, o cético não tem instrumentos suficientes que lhe permitam decidir a respeito da verdade ou da

falsidade de uma teoria que porventura pretenda apresentar a verdade. Ele não tem mesmo como decidir se, no âmbito da experiência sensível mais comezinha, se o mel é realmente doce ou não. Enfim, tanto no âmbito dos discursos mais sofisticados da filosofia ou da ciência quanto no âmbito de tudo que diga respeito à sua vida de homem comum, não tem como proferir um juízo de caráter dogmático. Com o apoio de qual critério poderá decidir que isto é verdadeiro e aquilo falso? Naquilo que investiga em relação ao que se diz dogmaticamente, não consegue encontrar um critério que lhe permita ter êxito na busca pela verdade, realidade das coisas, assim como o faz o dogmático. Por toda a parte encontra conflito e desacordo. Para alguns o critério da verdade possui tais e tais características, para outros ele possui características diferentes. Para outros ainda nem haveria um critério de verdade.<sup>47</sup> A noção de critério proposta pelos dogmáticos, qualquer que ela seja – filosófica ou não, mais ou menos elaborada – acaba sempre não passando ilesa pelo exame cético. Nos termos pretendidos pelos dogmáticos, não há como o cético não ser levado a suspender seu juízo em relação a essa noção. Guiar-se por um critério de maneira análoga a que os dogmáticos o fazem, significa para o cético ir, portanto, contra a orientação central de sua atitude filosófica. Como obter um critério que permita concluir pela verdade de que as coisas sejam realmente desta ou daquela maneira? Toda vez que investigou se este ou aquele critério é o verdadeiro, o cético, em acordo com sua atitude investigativa, apenas foi trazido àquele estado de incapacidade de se decidir à maneira dogmática, que assim fez com que suspendesse seu juízo.

É em virtude do que acima dissemos, que critério para ele não pode ser entendido como “aquele a que recorremos para nos convencer da realidade ou da não-realidade de qualquer coisa”<sup>48</sup>.

Em que sentido poderíamos então falar ainda em critério? Para o cético, o critério será, como já foi mencionado, o “fenômeno”, o que aparece (*tò phainómenon*), aquilo que lhe permite não permanecer inativo em virtude da *epokhé*, e “conforme ao qual na conduta da vida praticamos certas ações e nos abtemos de outras”.<sup>49</sup>

Se o cético, assim como qualquer outro, não está impossibilitado de agir, visto que age de acordo com o que lhe aparece, isto que lhe aparece e o faz agir não envolve alguma espécie

---

<sup>47</sup> Para uma discussão geral da problemática do critério, cf. *HP*, II, 14-79.

<sup>48</sup> Cf. *HP*, I, 21.

<sup>49</sup> Cf. *HP*, I, 21.



de decisão baseada em algum critério dogmático a respeito do que quer que seja. O que lhe aparece é fruto de um assentimento e de uma afecção involuntária (Cf. *HP*, I, 22). Ele é constrangido por uma afecção que a ele se impõe a agir dessa ou daquela maneira. Assim, se ele sente calor ou frio, ele não irá dizer que acredita não sentir nem calor nem frio (Cf. *HP*, I, 13). Ele dará seu assentimento a esse fenômeno que a ele se impõe: ou o calor ou o frio. As decisões a serem tomadas serão todas feitas a partir do que aparece. Não está no poder dele, por conseguinte, decidir-se a respeito do que lhe aparece, mas sim decidir-se a partir do que lhe apareceu. Nem poderia ser de outro modo, afinal, como poderia questionar o próprio aparecer? Quais critérios poderiam guiá-lo? A mera tentativa que se encaminhasse nessa direção envolveria um retorno à perspectiva dos dogmáticos. O fenômeno é inquestionável (*azétetós*).<sup>50</sup> Não há o que teorizar a respeito dele. Se o cético tem algo a questionar do fenômeno, ele o faz com relação às discussões que os dogmáticos dele fazem. Qualquer asserção proferida com a intenção de demonstrar como o fenômeno seja realmente, e por meio da qual pretenda-se afirmar uma verdade a seu respeito, é posta sob investigação.

A partir do que acaba de ser dito talvez fique mais fácil entender porque Sexto se refira no capítulo 10 das *Hipotiposes* àqueles que dizem que os céticos suprimem as aparências.<sup>51</sup> Com efeito, se for levado em conta os discursos que dogmaticamente pretendem estabelecer algo em relação às aparências, poderíamos então dizer que os céticos “suprimem” as aparências. Não é o que de fato acontece. Os céticos – diante da existência de diversos discursos conflitantes, que tentam, cada um de maneira diferente, com um grau maior ou menor de sofisticação, dogmatizar a respeito do que aparece, discursos que podem ter contra eles outros discursos opostos e aparentemente tão dignos de aceitação – são levados à suspensão de juízo. Do que se diz a respeito dos fenômenos, nada pode ele afirmar ou negar. Qualquer juízo que emitisse acerca dos fenômenos, envolveria a assunção de dogmas. E se há supressão das aparências, essa supressão se faz a respeito das aparências vistas sob a ótica do discurso dogmático. Não há supressão, portanto, daquilo que lhe aparece e não pode evitar: “Pois, como nós dissemos acima, nós não derrubamos a representação passiva (*φαντασίαν παθητικήν*) que induz nosso assentimento involuntariamente, e essas impressões são os fenômenos.”<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Cf. *HP*, I, 22.

<sup>51</sup> Cf. *HP*, I, 19.

<sup>52</sup> Cf. *HP*, I, 19-20.

Mas tão longe da perspectiva cética seria também, todavia, afirmar que o dogmatismo se pode encontrar no coração do ceticismo, em virtude de se considerar o fenômeno inquestionável.

Quando se afirma que o fenômeno é inquestionável, não se procura dessa maneira afirmar que ele seja representação fiel da realidade. A aceitação do fenômeno por parte do cético se faz isenta de opinião (*adoxáastos*). Constato, diria ele, que algo me aparece e guia minha ação, não sou capaz, contudo, de afirmar nada dogmaticamente a respeito desse aparecer. O que não posso é questionar que ele a mim se impõe. Dizer o que ele é realmente, não é algo que esteja em meu poder afirmar. Para além dessa constatação, isenta de opinião, isto é, não acompanhada de nenhum discurso que procure, por exemplo, fundamentar esse caráter inquestionável daquilo que me aparece, não tenho nada a dizer, meu juízo está quanto a este ponto suspenso. O que a mim me aparece, aparece de modo irrecusável, independente de minha vontade.

Não é à toa que comumente qualifica de involuntária a afecção que determinará o seu agir. O fenômeno é uma afecção, isto é, um *páthos*, algo que afeta o cético e não depende dele. Ele sofre a ação de algo que o leva ao assentimento.<sup>53</sup>

O próprio assentimento ao fenômeno é fruto de um reconhecimento. O assentimento que ele dá àquilo que lhe aparece, seria apenas a concessão àquilo que ele não pode evitar e determina seu agir.<sup>54</sup>

Nessa nossa tentativa de explicitar o “fenomenismo” cético, talvez seja válido ainda acrescentar que quando se trata de fenômeno no ceticismo, é necessário que deixemos de pensar em termos de uma distinção que poderia existir entre ser e aparecer. Não estamos mais aqui nos movendo no quadro da distinção que muitos filósofos “dogmáticos” fizeram entre o domínio do sensível, das coisas que nos aparecem, e o domínio do inteligível, no qual poderíamos ter acesso ao que as coisas sejam realmente, para além das variações que podem ser observadas no domínio sensível.

---

<sup>53</sup> “(...)”, mas nos dizemos que o cético é perturbado pelas coisas que não consegue evitar. Assim, nós concedemos que ele às vezes sente frio e tem sede, e sofre várias afecções semelhantes.” (Cf. *HP*, I, 29).

<sup>54</sup> A mesma passividade já se observava com relação à suspensão de juízo. O que temos agora no que concerne à atitude cética para com o “fenômeno”, é apenas um desdobramento de como um cético pode exercer sua conduta filosófica, uma vez afastado do dogmatismo.

O fenômeno ou aquilo que aparece não abrange para o cético um domínio separado, e que remeta a um outro domínio que lhe daria seu fundamento. No ceticismo, fenômeno tem de ser compreendido no sentido mais amplo possível. Nenhum estatuto ontológico ou epistemológico deve lhe ser acrescentado. Tudo que aparece ao cético e lhe determina o agir após a *epokhé* é fenômeno. Aderindo então aos “fenômenos”, na observância da vida, vive ele sem opinar (*adoxástos*).<sup>55</sup>

Aparece então a ele que ele tem de se guiar por suas faculdades naturais, pelas afecções compulsórias, pela tradição das leis e costumes e pelos ensinamentos das artes.<sup>56</sup> Com essa divisão do que pode aparecer ao cético e o permite se conduzir em sua vida, mostra-se assim que, do mesmo modo que com os outros homens, filósofos ou não, seu agir, em princípio, não diferirá em nada do deles. Após a *epokhé*, continuará a realizar as mesmas ações, a viver a mesma vida que todos os outros vivem, mas apenas com uma diferença: ele viverá, mas sem opinar. O cético está consciente de que ele sente fome, sede, que pensa, que ouve, que há uma mesa à sua frente, que alguém passa andando à sua frente, que esta pessoa se movimenta. Ele não nega esses fatos. Apenas que não profere nenhuma asserção, não elabora nenhuma teoria que pretendesse dizer o que significariam em si mesmos, em sua realidade, esses fenômenos. Isso quer dizer que ele, na sua vida, age, mas sem pretender fazer algo fundado nalguma teoria, segundo algum critério que o indique ser melhor isto do que aquilo, este preferível àquele, dado que soubesse estar agindo de acordo com a verdade.

O cético assente ao que lhe aparece, entretanto isto que lhe aparece pode hoje aparecer de um modo e amanhã pode aparecer de outro. Aquilo que lhe aparece não é aceito porque estaria de acordo com alguma verdade, seria a expressão da realidade mesma, em suma, essa afecção (*páthos*) que se lhe impõe não deve sua aceitação a um possível teor dogmático da mesma. As aparências estão sujeitas a mudanças tanto quanto aquele para quem elas aparecem. Fundado em que posso dizer que aquilo que a mim me aparece, também irá aparecer da mesma maneira para todos os outros homens? Uma vez afastada a perspectiva dogmática, só resta ao cético comunicar, individualmente, como fruto de uma experiência pessoal, aquilo que lhe aparece. Se a perspectiva dogmática está afastada, é perfeitamente coerente com o ceticismo, que o que conduz o cético na sua vida possa variar. Não há nada que o prenda a determinada linha de conduta. Se ele age sempre da mesma maneira, tal

---

<sup>55</sup> Cf. *HP*, I, 23.

<sup>56</sup> Cf. *HP*, I, 23.

comportamento não é obstáculo a uma mudança de conduta. Como já foi salientado, o que hoje lhe aparece de um modo, amanhã pode aparecer diferente.

Na condução não-dogmática de sua vida de acordo com o fenômeno, o cético procura agir em conformidade com a finalidade do ceticismo, a saber: tranqüilidade (*ataraxía*) com respeito a matéria de opinião e moderação nos sentimentos (*metriopatéia*) com respeito a coisas inevitáveis.<sup>57</sup>

Com efeito, a busca dogmática pela tranqüilidade só trouxe dissabores ao cético. Por essa via não foi capaz de distinguir o verdadeiro do falso nas coisas que investigou, não conseguiu chegar a nenhuma verdade absoluta. A única coisa a que chegou foi encontrar contradições naquilo que investigava. Dessa maneira, diante do conflito de igual força entre argumentos, discursos opostos, sem poder se decidir por um dos lados em disputa, a tranqüilidade lhe adveio, casualmente, com a suspensão do juízo.<sup>58</sup>

Além disso, a moderação nos sentimentos advém de sua postura não-dogmática e que o leva a conduzir-se na vida de acordo com os fenômenos. Se não há dogmas a serem aceitos, então os céticos não sofrerão, como no caso dos dogmáticos, por considerarem que possa haver coisas boas ou más por natureza.<sup>59</sup> Se o cético sofre, e como assinala Sexto, ele de fato não está, assim como não estão os outros homens, isento de perturbações em sua vida<sup>60</sup>, o sofrimento causado por qualquer forma de perturbação poderá ser minimizado em virtude dessa atitude consistente no viver conforme o fenômeno. Não que ele efetivamente não possa em nenhuma hipótese vir a ter uma qualquer perturbação. Nada mais distante do ceticismo. Apenas que a sua postura filosófica talvez seja mais capaz de realizar a finalidade que ele se propõe alcançar. De acordo com o que me aparece, poderia ele dizer, vejo que agindo como ajo, estou menos propenso a ficar perturbado e intranquilo do que aqueles que procuram viver de acordo com dogmas.

---

<sup>57</sup> Cf. *HP*, I, 25.

<sup>58</sup> Cf. *Ibidem*, I, 26.

<sup>59</sup> Cf. *Ibidem*, I, 27.

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, I, 29.

### *Os tropos céuticos*

Com o intuito de chegar à suspensão de juízo, o procedimento de que se serve o céutico consiste, como já mencionado<sup>61</sup>, em produzir oposições entre as coisas. Essas oposições, não seguem regras específicas. Das mais variadas maneiras, portanto, são elas produzidas. Desse modo, opõem-se aparências a aparências, juízos a juízos, aparências a juízos e assim por diante.<sup>62</sup>

Os tropos são diversos modos pelos quais os céuticos produzem essas antinomias e assim ele pode ser levado à suspensão do juízo. Entre os modos mais antigos contam dez.<sup>63</sup> São eles: o primeiro, baseado na variedade dos animais; o segundo, nas diferenças entre os homens; o terceiro, nas diferentes estruturas dos órgãos dos sentidos; o quarto, nas circunstâncias; o quinto, nas posições, distâncias e lugares; o sexto, nas misturas; o sétimo, nas quantidades e constituição dos objetos; o oitavo, na relação; o nono, na frequência ou raridade de ocorrência; o décimo, nos costumes e leis, nas crenças míticas e convicções dogmáticas.

Podemos dizer de modo sucinto, que esses tropos nos mostram o caráter relativo de todas as coisas. A partir de cada um deles, considerando-se um aspecto específico, podemos apontar a relatividade das coisas. Tanto é assim que o tropo da relação é visto como aquele ao qual todos os outros nove podem se referir.<sup>64</sup>

Além desse tropo, existem outros cinco posteriores que, igualmente, são meios de que se vale o céutico para ser trazido à *epokhé*: o primeiro, baseado na *diaphonía* (discrepância, controvérsia); o segundo, na regressão ao infinito; o terceiro, na relatividade; o quarto, na

---

<sup>61</sup> Ver a respeito pp. 30-32.

<sup>62</sup> Cf. *HP*, I, 31.

<sup>63</sup> Na sua exposição do ceticismo de Enesidemo, Brochard nos lembra que se os dez tropos foram argumentos que os céuticos mais antigos nos legaram, foi justamente Enesidemo que os ordenou e numerou na forma que nós os conhecemos. O próprio Sexto, continua ele, assim como Aristoclés e Diógenes, atribuem os dez tropos a Enesidemo. Assim, para os estudiosos do ceticismo, esses tropos são conhecidos como os tropos de Enesidemo. A respeito do que agora foi dito e para uma apresentação sumária desses tropos, cf. Brochard, V. *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1969, pp. 253-259.

<sup>64</sup> Cf. *HP*, I, 39.

hipótese; o quinto, no raciocínio circular. Esses cinco tropos ficaram conhecidos como os tropos de Agripa.<sup>65</sup>

Com efeito, pelo tropo da *diaphonía*, somos postos de frente ao conflito interminável de opiniões a respeito de todos os assuntos, conflito que pode ter surgido tanto entre pessoas comuns e entre filósofos. A dificuldade em decidir do cético, dada essa imensa variedade de opiniões, a sua incapacidade em acolher ou rejeitar esta ou aquela opinião, acaba por levá-lo à suspensão do juízo.<sup>66</sup>

Pelo tropo da regressão ao infinito, o cético pede ao dogmático que forneça uma nova prova para o tema pesquisado, pois a prova que fora aduzida não lhe pareceu suficiente. E essa nova prova também não é suficiente e assim pede uma nova prova, o que leva a uma regressão que não tem fim.<sup>67</sup>

O tropo da relatividade nos mostra que o assunto investigado aparece recorrentemente numa determinada relação, isto é, está sujeito a uma determinada condição, o que impede que o que se diga dele seja posto de modo absoluto. Assim, o assunto está, por exemplo, relacionado ao sujeito que julga, esse sujeito constitui-se num determinado ponto de vista não-universalizável. Desse modo, diante da relatividade das coisas, o cético é induzido à suspensão do juízo.<sup>68</sup>

O tropo da hipótese nos impede de aceitar algo como ponto de partida sem nenhuma demonstração. Isto acontece porque podemos, da mesma maneira que aquele que avançou essa hipótese, também levantar uma outra hipótese contrária e sem para tanto aduzir nenhuma demonstração para a mesma. Tanto uma quanto a outra serão dignas do mesmo crédito. Não há, assim, motivo para que uma seja mais aceitável que sua contrária.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> De acordo com Brochard, a referência desses tropos a Agripa se faz com base na menção de Diógenes a esse filósofo, no momento em que cita esses cinco tropos na mesma ordem e termos que o faz Sexto Empírico, que no entanto, não faz menção a Agripa. Acerca da exposição desses tropos por Brochard, cf. *Les sceptiques grecs*, pp. 300-303.

<sup>66</sup> Cf. *HP*, I, 165.

<sup>67</sup> Cf. *HP*, I, 166.

<sup>68</sup> Cf. *Ibidem*, I, 167.

<sup>69</sup> Cf. *Ibidem*, I, 168.

Por fim, pelo tropo do raciocínio circular, é absurdo imaginar que aquilo que será objeto de prova, seja provado a partir daquilo mesmo que aguarda prova e desse modo acabamos sendo levados novamente à *epokhé*.<sup>70</sup>

Como poderemos acompanhar neste estudo, Hegel estará sempre convencido que a filosofia precisa tomar a sério essa radicalidade da crítica cética, pois de outra maneira, a filosofia corre o risco de perecer diante dessa mesma crítica. Hegel está atento a esse aspecto, diríamos, negativo do ceticismo. Tanto é assim, que ele, por exemplo, na discussão que empreende na *Ciência da Lógica*<sup>71</sup> acerca do começo da filosofia, tem em vista sempre uma possível crítica cética, e mais precisamente, por meio dos tropos. Além disso, esta exposição da filosofia cética permite que se possa, é o que nos parece, avaliar a compreensão hegeliana do ceticismo e o aproveitamento do mesmo em sua filosofia.

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, I, 169.

<sup>71</sup> Com relação ao mesmo tema, também há essa preocupação na *Enciclopédia*, quando trata da Lógica.

## Capítulo 2 – *O ceticismo na filosofia do jovem Hegel*

No seu artigo “Relacionamento do ceticismo à filosofia”<sup>72</sup>, Hegel, dentre outros objetivos, apresenta sua concepção do papel do ceticismo na filosofia. A esse respeito, não nos parece insensato dizer que, para o filósofo, a possibilidade da filosofia está, em larga medida, atrelada à consideração do desafio imposto pela crítica cética do caráter dogmático das filosofias.<sup>73</sup> Não que, para que haja filosofia, o ceticismo precise ser afastado por meio de uma refutação que aponte a falta de propósito de sua atitude filosófica. É legítima para Hegel a crítica cética das filosofias. O que não implica para ele que devamos nos tornar céticos. Não teremos aqui, portanto, nem adesão ao ceticismo, e nem uma mera refutação do mesmo. Teremos o quê então?

No mesmo *artigo sobre o Ceticismo* veremos que a solução apresentada por Hegel para esse impasse envolve a incorporação do ceticismo à sua filosofia. Nesta, o ceticismo será um momento fundamental. O que ele chama de seu lado negativo e que prepara o surgimento de seu momento positivo, ou o lado positivo da filosofia. Por trás dessa incorporação do ceticismo à filosofia opera uma distinção feita por Hegel entre o que seja o entendimento e o que seja a razão. Neste escrito que trata da filosofia cética, não temos, todavia, uma exposição mais minuciosa do significado desses termos.

Interessa-nos aqui retomar um outro texto de Hegel, a saber, *Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e de Schelling*<sup>74</sup>, o assim chamado *Escrito sobre a Diferença*, pois é nele

---

<sup>72</sup> GW 4, pp. 197-238.

<sup>73</sup> No tocante ainda à importância decisiva da filosofia cética para Hegel, e levando-se em conta nossa interpretação, que busca, entre outras coisas, apontar para a relação não-defensiva do autor para com o ceticismo, cremos não estar sozinhos, e por isso talvez não seja exagerado mencionar a seguinte declaração de Michael Forster: “Em primeiro lugar, a interpretação hegeliana da tradição cética na filosofia e sua reação a essa tradição são absolutamente fundamentais para a sua perspectiva filosófica, de modo que regiões extensas de seu pensamento permanecem obscuras até que essa interpretação e reação sejam apropriadamente compreendidas. Em segundo lugar, as reflexões hegelianas a respeito da natureza da tradição cética possuem mérito intrínseco considerável, contendo ‘insights’ originais e que podem ser aproveitados por historiadores contemporâneos da filosofia e filósofos interessados pelo ceticismo.” In: Forster, M. *Hegel and Skepticism*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1989, p. 1. E com respeito precisamente à interpretação hegeliana do ceticismo antigo no livro de Forster, ver os capítulos 1 e 2.

<sup>74</sup> GW 4, pp. 5-92.



que encontraremos uma exposição detalhada do significado de entendimento e razão, e que nos permitirá melhor compreender, na visão do jovem Hegel, o papel do ceticismo na filosofia.<sup>75</sup>

\* \* \*

É no capítulo inicial do *Escrito sobre a Diferença*, que tem como título “[Das] várias formas que se encontram no filosofar atual”, que encontramos um tratamento mais detalhado do significado de entendimento e razão.

Tendo como pano de fundo um diagnóstico e uma crítica da cultura (*Bildung*) de sua época, todavia com o foco aí voltado para a filosofia, que são efetuadas as considerações hegelianas a respeito de entendimento e razão. Esta crítica está alicerçada na reflexão crítica da razão sobre si mesma empreendida por Kant, mas que Hegel, por considerar a mesma insuficiente, procura prolongar e torná-la mais radical.<sup>76</sup> Nesse sentido, a radicalidade da crítica cética a toda forma de pensamento finito, é um elemento importante a contribuir nessa tarefa crítica hegeliana.

Com efeito, Hegel afirma que a razão, como manifestação do absoluto que é, busca na sua auto-produção modelar o absoluto numa totalidade objetiva.<sup>77</sup> O êxito da atividade especulativa da razão depende de se alcançar a identidade a mais completa, a identidade absoluta, quando a filosofia do sistema coincide com o próprio sistema. Todavia, nem sempre essa identidade é alcançada. Ainda mais numa época em que “a potência de unificação desaparece da vida dos homens, e as oposições, tendo perdido seu relacionamento vivo e sua

---

<sup>75</sup> Vale mencionar ainda, apenas a título ilustrativo, que o *Escrito sobre a Diferença* fora publicado em 1801 e o *artigo sobre o Ceticismo* em 1802, e apenas com poucos meses de diferença.

<sup>76</sup> “O princípio da *independência da razão*, de sua absoluta autonomia em si mesma, deve ser considerado de agora em diante como princípio universal da filosofia, e também como um dos preconceitos da época.” In: GW 20, p. 99; trad. brasileira por Paulo Meneses, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 136.

<sup>77</sup> Cf. GW 4, p. 10 e p. 30; trad. p. 84 e p. 104.

ação recíproca, ganham subsistência por si.”<sup>78</sup> Vive-se, portanto, numa época em que a fragmentação e o isolamento passaram a ser dominantes em todos os aspectos da vida. Uma cultura fundada no entendimento prosperou e passou a ser dominante.<sup>79</sup> Mas por mais que seja um dado da vida esse seu cultivar-se a partir da eterna produção de oposições, esta atividade não pode levar à perda de qualquer possibilidade de unificação. Por isso é preciso, a partir do combate a essa *Bildung* limitadora, tentar restaurar a harmonia perdida.

No aspecto filosófico, esse desaparecimento da unificação, que pode ser observado pelo predomínio dessa cultura regida pela potência da cisão (*Entzweiung*)<sup>80</sup>, na qual as oposições, como já foi dito, tornaram-se autônomas, configura-se em uma cultura filosófica fundada também no entendimento, uma cultura filosófica na qual a razão renuncia a si mesma em prol do entendimento (Cf. GW 4, p. 15).

E o que pode significar para a filosofia estar sob a égide do entendimento? Significa, como veremos, estar vulnerável aos ataques do ceticismo. Cremos que Hegel, já neste momento, mesmo sem haver referência direta, está preocupado com a defesa da filosofia perante a crítica cética. Em vista da situação da filosofia naquele momento, o diagnóstico hegeliano aponta para o fracasso de qualquer tentativa filosófica de se sustentar perante uma possível crítica de teor cético.

Com efeito, Hegel constatou ser a sua época aquela em que a cultura, fruto da cisão do absoluto, isolou-se do mesmo e tornou-se autônoma.<sup>81</sup> Mas o fenômeno, justamente por advir do absoluto, quer se constituir numa totalidade. Se o fenômeno se constituir num todo, a partir dessa força que limita – o entendimento, e apoiado em todas as potências da natureza e dos talentos<sup>82</sup>, ao final desse processo terá apenas uma totalidade composta de limitações, um conjunto de partes justapostas, mas não o absoluto. E quanto maior o esforço em direção ao absoluto, mais e mais o entendimento produz a si mesmo numa totalidade composta de finitos, que não terá fim. O entendimento aí só faz zombar de si mesmo (*seiner selbst*

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 14; trad. p. 88.

<sup>79</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 12-16; trad. pp. 86-90.

<sup>80</sup> Cf. *Ibidem*, p. 14; trad. p. 88.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 12; trad. p. 86.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 12-13; trad. pp. 86-87.

*spottet*).<sup>83</sup> Por outro lado, o entendimento, ao invés de justapor os limitados, por ele mesmo postos, num todo, pode, suprimindo todo finito, fixar “em um produto o negar racional” (*ibid.*, p. 13; trad. p. 87). Se a reflexão pretendia elevar-se à razão com a oposição do infinito a todo finito que nega, fracassa nesse intento pois “ela se rebaixa novamente a entendimento, ao fixar o fazer da razão na oposição.”<sup>84</sup> O infinito, enquanto ato racional de negar, opõe-se a todo finito por ele negado: “o entendimento, ao fixar o negar do finito, opõe o mesmo absolutamente ao finito.”<sup>85</sup> Nos dois casos acima descritos, por mais que se tente, não se consegue deixar a esfera das oposições. Ou porque os opostos permanecem justapostos numa totalidade finita que sempre pode se ampliar sem nunca tornar-se absoluta; ou porque o negar que se pretende racional não atinge sua meta por manter-se em oposição a todo finito.

A cultura (*Bildung*) de diferentes épocas, observa Hegel, mediante o trabalho do entendimento, produziu variadas formas de oposição e pretendeu que elas valessem como expressões do racional e do absoluto (Cf. *ibid.*, p. 13; trad. p. 87). Todavia, o entendimento arvorava-se em vão realizar uma tarefa para a qual não fora destinado. A razão tem como único interesse suspender<sup>86</sup> (*aufheben*) as oposições fixadas pelo entendimento, pois essa é a maneira de se tentar restabelecer a harmonia perdida com a dilaceração do absoluto. A tarefa da razão é ainda mais urgente numa época que, conforme o cenário descrito por Hegel, a formação cultural cada vez mais se estende na forma de uma exteriorização da vida mediante a potência da cisão, num processo vertiginoso em que tornam-se os esforços da vida mais e mais alheios ao todo da formação cultural e insignificantes na sua tentativa de parir novamente a harmonia (Cf. *ibid.*, p. 14; trad. p. 88).

Este cenário é a descrição que Hegel faz de uma época, a sua, na qual a filosofia, que não seja mera expressão do pensar limitado de entendimento, faz falta. Somente com a realização da filosofia, pode a cisão absoluta posta pelo entendimento ser posta na sua condição verdadeira, subalterna, de cisão relativa (Cf. *ibid.*, p. 14; trad. p. 88). Vive-se,

---

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13; trad. p. 87.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 13; trad. p. 87. (“*hat sich wieder zum Verstand erniedrigt, indem sie das Thun der Vernunft in Entgegensetzung fixirte;*”)

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 13; trad. p. 87. (“*indem der Verstand es fixirt, setzt er es dem Endlichen absolut entgegen;*”)

<sup>86</sup> Com efeito, ao dizer que a razão tem como único interesse suspender as oposições fixadas pelo entendimento, isto se deve ao fato de que a razão não é contrária à oposição e à limitação, elas precisam existir, mas que as oposições absolutamente fixadas impedem a restauração da totalidade, da harmonia absoluta. (Cf. GW 4, pp. 13-14; trad. pp. 87-88)

segundo ele, num período carente de uma filosofia que cumpra sua tarefa, isto é, que ponha o ser no não-ser – como vir-a-ser; a cisão no absoluto – como seu fenômeno; o finito no infinito – como vida (GW 4, 16). Sua concepção de razão e de entendimento, além do relacionamento que entre ambos se estabelece, indicam a direção pela qual poderá ocorrer o suprimento dessa carência e, ao mesmo tempo, tornar a filosofia imune ao ceticismo.

Mas de volta às páginas iniciais do *Escrito sobre a Diferença*, Hegel lá notava que o entendimento constitui-se num domínio onde predomina o limitado. Ele é “a força da limitação” (GW 4, p. 12). Toda determinação que produz advém de uma atividade reflexiva apartada da razão. Hegel a chama de reflexão isolada (GW 4, p. 16). A reflexão só pode dar origem ao o limitado. Isto significa que todo ser que ela produz estará sempre numa relação com um outro: “todo ser, porque ele é posto, é um contraposto, condicionado e condicionante” (GW 4, p. 17). Sempre haverá um outro perante um posto. A construção de uma totalidade no plano do entendimento, a formação de um sistema filosófico segundo suas regras, é uma tarefa que nunca se completará, uma tarefa fadada ao fracasso: “o entendimento completa suas limitações, que lhe são próprias, mediante o pôr das limitações contrapostas, na qualidade de condições; essas carecem do mesmo completamento (*Vervollständigung*), e o trabalho do entendimento se estende ao infinito” (GW 4, p. 17). 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. O entendimento, contudo, não quer enxergar essa relação de dependência existente entre os contrapostos. Hegel chama isso de teimosia (*Eigensinn*) do entendimento, que “deixa subsistir um ao lado do outro numa contraposição não unificada o determinado e o indeterminado, a finitude e a infinitude dada” (GW 4, p. 17).

Na crítica de Hegel à limitação do entendimento, Klaus Vieweg vê, e julgamos que de modo acertado, a aplicação do 2º e 3º tropos de Agripa a essa faculdade do conhecer finito: o entendimento<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Vieweg, K. *Philosophie des Remis, Der junge Hegel und das “Gespenst des Skepticismus”*, München: Wilhelm Fink, 1999, p. 129. Cabe notar que este livro de Vieweg constitui uma minuciosa investigação acerca da presença do ceticismo na filosofia do jovem Hegel e, em larga medida, da discussão em torno do ceticismo no mesmo período na Alemanha. Ver também a respeito – e sob um ponto de vista mais amplo – da compreensão hegeliana do ceticismo, Vieweg, K. e Bowman, B. (orgs.); *Die freie Seite der Philosophie (Skeptizismus in hegelscher Perspektive)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Band 10, 2006. O volume contém uma série de artigos de diversos autores acerca do tema. Também no volume que organizou em torno do *Jornal crítico da filosofia* de Schelling e Hegel, onde foi publicado o artigo ienense de Hegel sobre o ceticismo, há alguns artigos tratando do tema ceticismo na filosofia do jovem Hegel. Para tanto, cf. Vieweg, K. (org.); *Gegen das ‘unphilosophische Unwesen’ (Das Kritische Journal der Philosophie von*

Se tudo que é posto pelo entendimento é limitado e finito, ou seja, em virtude dessas características está sempre na dependência, dado seu caráter condicionado, de um outro que o complete na medida que a ele se relacione, então não seria descabido pensar aqui na crítica, por meio do 3º modo de Agripa, ao caráter relativo de todas as coisas (Cf. *HP*, I, 167; também I, 175-7).

Essa relatividade advém para Hegel do fato de que o entendimento é regido pelo princípio de não-contradição: algo não pode ser A e não-A ao mesmo tempo. Ao se aceitar o princípio de não-contradição, aceita-se concomitantemente o princípio de identidade: que A é igual a A. Segundo Hegel, é por estar comandado por esses princípios que o entendimento estará sempre sujeito a que as determinações por ele postas sejam sempre condicionadas e possam a elas outras serem contrapostas. Ele chama a identidade que rege o entendimento de relativa e abstrata, uma identidade limitada, pois as determinações produzidas de acordo com ela tem como característica própria estarem abstraídas de suas opostas (GW 4, p. 25).

As proposições de entendimento são constituídas a partir de uma igualdade que exclui de si a desigualdade. Isto ocorre porque tais proposições são regidas por uma identidade formal. Para o entendimento, prossegue Hegel, em  $A=A$  como princípio de identidade, está contida apenas uma igualdade, e na qual se faz abstração de toda desigualdade (GW 4, pp. 24-25).

Podemos adiantar, entretanto, que do ponto de vista da razão, postula-se também “a posição daquilo que foi abstraído na igualdade pura, o pôr do contraposto, o pôr da desigualdade” (GW 4, p. 25). Assim,  $A=A$  não consiste numa igualdade pura. Tal igualdade se sustenta na medida em que o entendimento abstrai da posição do contraposto, da desigualdade.

---

*Schelling und Hegel*), Würzburg, Königshausen & Neumann, Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Band 7, 2002. Cabe ainda mencionar a respeito do tema ceticismo e dos debates no qual ele aparece na filosofia alemã em 1800, o volume organizado por Vieweg e Bowman; *Wissen und Begründung (Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Band 8, 2003. Para uma análise do ceticismo na filosofia do jovem Hegel, ver também Hofweber, G. *Skeptizismus als „die erste Stufe zur Philosophie“ beim Jenaer Hegel*, Heidelberg, Winter, 2006. Dentro ainda do mesmo tema o artigo de Paulo Eduardo Arantes, *Nihilismusstreit*, in: *Ressentimento da Dialética*, São Paulo, Paz e Terra, 1996.

Segundo Hegel, em  $A=A$ , o primeiro A é um sujeito e o outro A é um objeto. O A que está posto do lado do sujeito não é o mesmo A que está posto do lado do objeto. Eles são diferentes. E a expressão dessa diferença é  $A \text{ não é } = A$ , ou  $A \text{ é } = B$ .

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

“ $A=A$  contém a diferença de A como sujeito e de A como objeto, ao mesmo tempo que sua identidade”(GW 4, p. 26).

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

Se o entendimento, no entanto, mantém-se de acordo com o princípio de não-contradição, está condenado a perecer devido a estar sob a legislação desse mesmo princípio. Conforme Hegel, a lei da contradição é o que possibilita ao entendimento constituir-se como absoluto, e dessa maneira, fazer com que seu ser-posto (*Gesetzsein*) seja e permaneça (GW 4, p. 18). Mas em virtude de se reger por essa lei, os produtos do entendimento não podem se manter já que a limitação dos mesmos é mostrada pelo seu contraposto.

O que isso significa? Significa que, de acordo com o que foi dito há pouco, a contradição precisa ser afastada. As proposições produzidas no âmbito do entendimento não admitem a contradição. Não podem admitir que se diga que algo seja e não seja ao mesmo tempo. No que nos interessa mais de perto, a filosofia, Hegel procura a todo momento neste no início do *Escrito sobre a Diferença* mostrar que os sistemas filosóficos de sua época se articulam na forma de proposições de acordo com a lei do entendimento (Cf. GW 4, p. 24). O que traz, por consequência, a impossibilidade de manutenção desses sistemas: “pois algo posto por meio da reflexão, uma proposição, é por si um limitado e condicionado e carece de um outro para sua fundamentação, e assim ao infinito” (GW 4, p. 23). Não há como não pensar aqui, assim como já fora notado por Vieweg, no 2º tropo de Agripa, o da regressão ao infinito. Por meio desse tropo o cético pretende mostrar a inexistência de demonstrações, pois

se pode questionar as premissas de uma argumentação proposta dogmaticamente e também as premissas dessas premissas, de modo que esse processo de justificação e fundamentação possa sempre se renovar numa regressão ao infinito (Cf. *HP*, I, 166).

Qualquer proposição posta como fundamento absoluto de um sistema baseado no entendimento, não terá como se sustentar “pois de um algo pensado, que a proposição exprime, se pode facilmente demonstrar, que ele é condicionado por um contraposto, e, portanto, não é absoluto; e se pode demonstrar por esse contraposto à proposição que ela precisa ser posta, e que, portanto, aquele algo pensado que a proposição exprime, é nada” (GW 4, p. 24). Uma tal proposição não tem condições de cumprir seu propósito de fundação do sistema. A ela uma outra pode ser posta em sentido contrário de maneira que sua pretensão ao absoluto fique prejudicada. Parece-nos que não seja por outro motivo que Hegel afirme que uma proposição dessa natureza seja, no fundo, uma antinomia e, por isso, fadada a ser suprimida (Cf. GW 4, p. 24).<sup>88</sup> Do ponto de vista do que ele chama de mera reflexão (*die blosse Reflexion*), não é então possível que um sistema construído a partir da “lógica” do entendimento possa pretender tornar-se incondicionado. Essa conclusão, a nosso ver, está dentro do espírito da filosofia cética. Diante do conflito entre proposições ou argumentos contraditórios, o cético não tendo como se decidir por um dos lados, afinal, ambos parecem igualmente persuasivos, é levado a suspender seu juízo (Cf. *HP*, I, 8). No caso de Hegel, a antinomia estabelecida também impede que se aceite que um sistema qualquer tenha sido bem sucedido na sua pretensão ao absoluto. Do ponto de vista do entendimento, a contradição é um mal a ser evitado. Mas como mostrou o cético, ela não pode ser evitada, e Hegel, leitor atento de Sexto Empírico, concorda com ele.

A filosofia, numa época dominada pela potência da cisão, torna-se um alvo fácil do ceticismo. Não há como evitar que o cético possa sempre mostrar o oposto daquilo que foi posto. A constatação desse difícil e improvável êxito das filosofias perante o ceticismo faz com que sua época esteja, como já foi dito anteriormente, carente de uma filosofia que cumpra sua tarefa. Como então suprir essa carência? Como a filosofia pode configurar-se

---

<sup>88</sup> O aspecto negativo que assume a antinomia no domínio do entendimento se deve a que, como já dissemos, a contradição aí precisa ser evitada. Diferente será a situação, como veremos na seqüência do texto, quando entrar em cena o racional. A antinomia adquire então outro aspecto, precisamente, um aspecto positivo. Tanto será assim, que Hegel elogia Espinosa por começar a filosofia com a própria filosofia, isto é, inicia o sistema com uma antinomia (Cf. GW4, p. 24).

sistematicamente, ainda mais se se considerar pertinente a atitude investigativa cética? Como escapar da antinomia estabelecida entre proposições ou argumentos que se contrapõem?

Aqui entra em cena a razão: o momento positivo do saber. Como veremos, é nesse domínio que será possível, conforme Hegel, à filosofia se constituir de modo que as aporias surgidas no domínio do entendimento entregue a si mesmo sejam resolvidas.

\* \* \*

Será por meio da razão que, na sua atividade especulativa, a filosofia, poderá se realizar. Mas como especificamente esse objetivo poderá ser alcançado? Segundo Hegel, não será possível atingir a filosofia sem que tenham sido resolvidas as cisões produzidas pelo entendimento. Desde este momento, já está ele convencido que a filosofia e o que ele compreende por saber absoluto, só poderão advir como o resultado de um processo.

Esse processo ocorrerá em momento anterior e exterior ao surgimento da filosofia (*vor und ausser der Philosophie*) [GW 4, p. 16]. Será comandado pela razão e esse momento anterior consiste na esfera do entendimento, aquela que se constitui por meio de uma atividade reflexiva que põe seus produtos como independentes absolutamente, quer dizer, como se estivessem livres da possibilidade de que a eles pudesse algo ser contraposto, o que resultaria numa antinomia.

A filosofia, aos olhos de Hegel, pressupõe esse momento em que as determinações postas pela atividade reflexiva do entendimento se desenvolvem. Mas o que significa essa pressuposição? Significa que não há como desconsiderar essa esfera das cisões postas pelo entendimento: “é um fator da vida, que se cultiva mediante um eterno contrapor-se” (GW 4, p. 13). Deixar, entretanto, entregue a si mesma essa dimensão onde predomina a finitude, é deixar prosseguir a esmo seu processo de determinação que jamais chegará a um termo. E assim, em virtude do caráter limitado das proposições resultantes da atividade do entendimento, não se pode impedir que novas antinomias se constituam. É preciso que se dê conta dessas oposições que continuamente surgem. Sem isso, torna-se a filosofia apenas uma promessa não passível de se cumprir.



Hegel, de maneira bastante sucinta, refere-se à necessidade de justificação dessas determinações limitadas produzidas pelo entendimento. Só ao término desse procedimento de justificação que a filosofia poderá aparecer.<sup>89</sup> Esse procedimento será efetuado pelo que ele chama de “instrumento do filosofar” ou a reflexão como razão.<sup>90</sup>

Para se ultrapassar esse domínio da finitude, a razão precisa aniquilar as oposições (*Gegensätze*) fixas do entendimento. Para que então alcancemos o plano filosófico, é preciso ir além dessa esfera onde predomina o limitado: "A razão somente produz o absoluto, ao libertar a consciência das limitações..." (GW 4, p. 15).

A filosofia expressa de acordo com as regras do entendimento, só pode se dar numa forma reflexiva. Esta, por sua vez, pode ou não pode apoderar-se (*zu fassen*) do absoluto. A rigor, a reflexão e seus produtos são apenas limitações (*Beschränkungen*). Assim, o absoluto refletido, por ser posto pela reflexão, será um limitado. Como então será possível que a reflexão seja capaz de apoderar-se do absoluto? A este respeito, e a partir de uma distinção entre a reflexão apartada do absoluto e a reflexão vinculada ao absoluto, Hegel dirá: "A reflexão isolada, como pôr dos contrapostos, seria um suprimir (*Aufheben*) do absoluto, ela é a faculdade do ser e da limitação; mas a reflexão como razão tem relação com o absoluto, e ela somente é razão mediante essa relação; a reflexão, nesta medida, aniquila a si mesma e a todo ser e limitado, enquanto se refere ao absoluto; mas ao mesmo tempo, por sua referência ao absoluto tem o limitado uma consistência (*ein Bestehen*)" (GW 4, pp. 16-17).<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> “Quando, porém, a razão se reconhece como absoluta, então com isso começa a filosofia, ao cessar esse modo de proceder próprio da reflexão” (GW 4, p. 29). Na *Fenomenologia do Espírito*, também o saber absoluto só poderá aparecer ao término de um processo de exame da consciência, no qual esta se liberta de sua forma não-verdadeira: “Impelindo-se a si mesma em direção à sua verdadeira existência a consciência alcançará aquele ponto no qual depõe a sua aparência, qual seja, a de estar presa a algo estranho que é somente para ela e como um outro, ou no qual o fenômeno se torna igual à essência. A apresentação da consciência coincide aqui justamente com esse ponto da ciência do espírito propriamente dita; e, finalmente, apreendendo ela mesma a sua essência, a consciência designará a natureza do próprio saber absoluto” (Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, Col Os Pensadores, trad. Henrique Vaz, São Paulo, Ed. Abril, 1974, p. 56).

<sup>90</sup> Parece-nos que o procedimento de justificação dos produtos do entendimento a ser efetuado por esse instrumento da atividade filosófica que é a reflexão como razão, seja uma antecipação do processo de exame pelo qual a consciência, na *Fenomenologia do Espírito*, é submetida até que por fim possa chegar ao saber absoluto. Talvez seja por isso que Klaus Vieweg considere, no que concordamos com ele, haver nesse capítulo inicial do *Escrito da Diferença* um procedimento cético de exame de diversos tipos de pensamento finito. Os rudimentos do que será na *Fenomenologia* o “ceticismo que se consuma” (*der sich vollbringende Skeptizismus*) (Cf. Vieweg, *Philosophie des...*, p. 129).

<sup>91</sup> Com respeito à distinção hegeliana entre reflexão isolada e reflexão relacionada ao absoluto, é com proveito que podemos nos remeter ao que diz Rainer Schäfer: "A reflexão finita persiste nas suas determinações

A reflexão isolada se constitui de acordo com o princípio de não-contradição. É segundo este princípio que ela põe seus produtos e lhes dá subsistência. A reflexão, ao mesmo tempo que suprime o absoluto, põe-se como um absoluto: "ela fixa seus produtos como absolutamente opostos ao absoluto, dá para si como lei eterna permanecer entendimento, e não se tornar razão, e mantendo-se na sua obra em oposição ao absoluto nada é, — e como limitada é ao absoluto oposta" (GW 4, p. 18).<sup>92</sup> Todavia, o subsistir daquilo que por ela é posto, é um condicionado e está fadado a ser contraditado por seu oposto.

Já no caso da reflexão como instrumento do filosofar, sua vinculação à razão não permitirá que o limitado permaneça e seja esse absoluto capenga tal como acontecia na reflexão isolada. A reflexão aqui, também chamada por Hegel de reflexão filosófica, aniquila todo ser posto pelo entendimento. A emergência do absoluto depende dessa aniquilação de todo condicionado. Na medida em que a reflexão se põe sob a lei da razão, ela dá início a esse processo de auto-aniquilação que permitirá que ela se torne razão<sup>93</sup>: "Na medida em que a reflexão se faz objeto de si mesma, sua aniquilação (*Vernichtung*) é sua lei suprema, que a razão lhe dá e pela qual ela se torna razão" (GW 4, p. 18). A reflexão relacionada ao absoluto é a razão como negação absoluta que aniquila o ser limitado e condicionado posto pelo entendimento. É dessa maneira que será possível ir além da esfera limitada do entendimento.

---

unilaterais, não chega de nenhum modo ao conhecimento de sua nulidade, suas sínteses são, mesmo as de nível mais complexo, sempre unilaterais e abstratas, pois aqui também ainda vigoram os pontos de vista distintos. Nas sínteses finitas vale, por conseguinte, ainda o princípio de não-contradição. Nas sínteses reflexivas finitas não estão efetivadas (*vollzogen*) as destruições dialéticas dos pontos de vista distintos. A reflexão, em contrapartida, que reconhece a nulidade dos pontos de vista distintos, vai além da reflexão finita e torna-se deste modo "instrumento do filosofar" (Schäfer, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. Hegel-Studien, Beiheft 45, Hamburg, Meiner, 2001, p. 41). Ver também a esse respeito o comentário de Gilbert Gérard: "De maneira geral, a reflexão designa, nos *Escritos Críticos*, a atividade própria do entendimento ou a subjetividade pensante na medida em que, separada, isto é, cortada da objetividade real do ser, ela só tem que ver com suas próprias representações e, portanto, apenas com ela mesma. Se Hegel fala aqui de reflexão *isolada*, isto se deve, por um lado, para sublinhar, de um modo talvez redundante, seu caráter abstrato; mas é, contudo, também para distingui-la daquilo que ele chama de "a reflexão como razão" ou "reflexão filosófica". Não se deve deixar induzir em erro por essas últimas expressões: elas não significam de nenhum modo que a reflexão *como tal* seja racional ou filosófica. Pelo contrário, nós veremos que a reflexão só chega à filosofia ao se suprimir como reflexão. Ela se torna então, na terminologia hegeliana, *especulação* (Gérard, G. *Critique et dialectique*, Bruxelas, Saint-Louis, 1982, nota 54, p. 37).

<sup>92</sup> É por esse processo de absolutização do limitado que se forma o entendimento. Nesse sentido ver Gérard, 1982, nota 4, p. 66.

<sup>93</sup> Ver também a esse respeito: Zimmerli, W. C. *Die Frage nach der Philosophie. Interpretation zu Hegels Differenzschrift*. Hegel-Studien, Beiheft 12, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974, p. 99.

Ao mesmo tempo que todo limitado mostra sua nulidade<sup>94</sup>, visto que é um oposto a um outro que o nega, esse limitado adquirirá uma consistência ao ser integrado ao absoluto: "Mas o absoluto, porque é produzido para a consciência mediante o filosofar da reflexão, torna-se deste modo uma totalidade objetiva, um todo de saber (*Wissen*), uma organização de conhecimentos; nessa organização cada parte é o todo, pois ela consiste numa relação com o absoluto; como parte, que tem outra fora de si, ela é um limitado e somente é mediante os outros; isolada como limitação ela é deficiente, somente tem sentido e significação mediante sua conexão com o todo." (GW 4, p. 19).

Vemos assim que a reflexão filosófica é o meio pelo qual é possível o retorno ao absoluto. Relacionada ao absoluto, a reflexão é esse negar absoluto que suspende (*aufhebt*)<sup>95</sup> as oposições produzidas pelo entendimento. Assim, essa reflexão, que por ser relacionada ao absoluto é razão, tem como tarefa "suprimir a oposição absoluta, ela denuncia o caráter abstrato do entendimento ao mostrar que cada uma de suas 'posições' é, em verdade, uma antinomia, quer dizer, desvelando o vínculo que une cada uma delas à tese imediatamente adversa" (Gérard, p. 83). A pretensão ao absoluto do entendimento não passa de um malogro, afinal, todo o posto pelo entendimento, com sua suposta absolutez, não resiste ao encontro com seu oposto, quando este se apresenta e o contradiz, formando uma antinomia. A reflexão é o lado negativo do saber, ou seja, aquele que, regido pela razão, fará com que todo limitado destrua a si mesmo. Mas para que surja a filosofia não podemos permanecer nessa esfera dominada pela negatividade produtora de antinomias. A permanecermos aqui, não vamos além do aspecto formal da especulação: "Se se reflete apenas sobre o aspecto formal da especulação, e se mantém firmemente a síntese do saber em forma analítica, assim é a antinomia a contradição que a si mesma se suspende (*der sich selbst aufhebende Widerspruch*), a suprema expressão formal do saber e da verdade (GW 4, p. 26). O reconhecimento da antinomia como expressão formal da verdade significa para Hegel, dar-se conta, por meio da razão, da essência formal da reflexão (GW 4, p. 26). É preciso então ir além desse lado negativo.

---

<sup>94</sup> "Não há por isso nenhuma verdade da reflexão isolada, do pensar puro, a não ser aquela de sua aniquilação." (GW 4, p. 19)

<sup>95</sup> O termo alemão *aufheben* pode significar suprimir, elevar e conservar. Para o propósito especulativo de Hegel, a polissemia do termo vem bem a calhar, pois as determinações de entendimento são suprimidas pela reflexão como razão e ao mesmo tempo conservadas na sua elevação ao plano especulativo da razão. Isto posto, traduzimos *aufheben* por suspender em virtude do termo em português também poder significar suprimir, elevar e conservar. Apenas quando o uso do termo é exclusivamente negativo, traduzimos então por suprimir.

O "completamento (*Vervollständigung*) da unilateralidade da obra da reflexão" dar-se-á na intuição (*Anschauung*). A intuição, diz Hegel, é o que postula a razão para que a obra da reflexão seja completada (GW 4, p. 29). Dá-se com essa síntese dos opostos que se contradizem a possibilidade que possa surgir o lado positivo do saber, qual seja, a intuição: "o racional precisa ser deduzido de acordo com seu conteúdo determinado, isto é, a partir da contradição dos opostos determinados, cuja síntese é o racional; o postulável é a intuição, que preenche e mantém esse lado antinômico." (GW 4, p. 29).<sup>96</sup> É na intuição que a síntese dos opostos terá sua subsistência (*ihr Bestehen*). Nessa identidade de reflexão e intuição teremos, portanto, o saber especulativo (Cf. GW 4, p. 29). Em resumo, podemos dizer que, uma vez realizada a tarefa (negativa) da reflexão filosófica, torna-se possível a síntese da mesma com a intuição absoluta, de modo que possa ocorrer o desdobramento do lado positivo do saber. Neste momento, a filosofia deixará de ser algo a ser buscado, deixará de ser uma carência, pois "... a filosofia começa onde termina essa maneira que procede da reflexão; com a identidade da idéia e do ser." (GW 4, p. 29-30).<sup>97</sup>

No *artigo sobre o Ceticismo*, essa atividade de aniquilação daquilo que é posto pelo entendimento conforme ao princípio de não-contradição, é exercida pelo ceticismo, ou como a ele se refere Hegel: o lado negativo do conhecimento do absoluto (Cf. GW 4, p. 207).<sup>98</sup> É por meio dele que, com a produção de antinomias, mostra-se o caráter limitado e condicionado das determinações produzidas pelo entendimento e se permite a passagem para a razão, que é

---

<sup>96</sup> Também a este respeito: "... mas a razão unifica os contraditórios, põe a ambos ao mesmo tempo e os suspende." (GW 4, p. 23)

<sup>97</sup> Com relação ao *escrito sobre a Diferença* já apresentar-se como um primeiro esboço de certos desenvolvimentos posteriores da filosofia de Hegel, é oportuno lembrar o comentário de Marcos Lutz Müller a respeito dessa articulação do relacionamento entre entendimento e razão nesse mesmo *escrito sobre a Diferença* como sendo o motivo inspirador da constituição da relação dos três "momentos" da estrutura lógico-especulativa, do pensamento e da realidade efetiva, conforme exposta condensadamente nos §§ 79-82 da *Enciclopédia*, e no seu desdobramento quaternário no capítulo final da *Ciência da Lógica, A idéia absoluta* (Cf. Müller, M. L., "O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica; crítica ou radicalização dessa modernidade?", Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 2º, N.º 3, 2005, p. 3).

<sup>98</sup> Para Hegel, o ceticismo se encontra implicitamente em todo autêntico sistema filosófico e como seu lado negativo (Cf. GW 4, p. 208). De modo explícito apenas no *Parmênides* de Platão, sendo que, deve ser notado, haja no mesmo somente o lado negativo da filosofia (Cf. GW 4, pp. 207-208). Quanto ao ceticismo pirrônico, Hegel o chama de ceticismo separado da filosofia. Um ceticismo que, assim como aquele presente no diálogo platônico *Parmênides*, também não possui um lado positivo e, com relação ao saber, declara apenas uma pura negatividade. O cético, sentido-se incapaz de decidir por entre argumentos ou proposições aparentemente igualmente persuasivos, suspende seu juízo, e assim nem afirma nem nega a respeito de algo dito com pretensão à verdade. Para Hegel, é o que nos parece, agir assim é afirmar uma pura negatividade (A respeito do ceticismo pirrônico ver, de modo geral, GW 4, pp. 213-222).

o lado positivo do conhecimento do absoluto.<sup>99</sup> O grande valor do ceticismo para Hegel reside nessa sua perseverante luta contra o dogmatismo realizada por meio do que poderíamos chamar de seu princípio programático: opor a todo argumento ou proposição, uma proposição ou o argumento de igual força (Cf. *HP*, I, 12, tb I, 8).

Como o domínio do entendimento é aquele no qual apenas lidamos com proposições passíveis de serem contraditadas por suas opostas, isto é, proposições que, em virtude de serem postas de acordo com a identidade abstrata de entendimento, não resistem ao estabelecimento da antinomia, o cético não tem dificuldade em exercitar sua atitude filosófica. Atitude que, para Hegel, é totalmente pertinente e justificável quanto à sua realização.

Mas é preciso lembrar que o êxito do ceticismo no combate ao dogmatismo só poderá ocorrer no âmbito do entendimento. No âmbito da razão, como pudemos observar, a finitude do entendimento foi deixada para trás. Nela, a contradição não leva a filosofia ao seu limite. As proposições que se contradizem são consideradas de uma outra perspectiva. Elas permanecem relacionadas numa síntese efetuada pela razão, o lado positivo da filosofia. A contradição não é mais aqui um mal a ser evitado, pelo contrário, ela foi incorporada à filosofia. Uma proposição que exprime um conhecimento racional terá como característica básica ser constituída por conceitos que, do ponto de vista do entendimento, se contradizem (Cf. *GW* 4, p. 208). Mas para a razão, não há nada de aberrante nisso.<sup>100</sup>

Quando a perspectiva racional toma a frente, as proposições que se contradizem são unificadas de modo que se suspende (*aufhebt*) a antinomia. Como diz Hegel: “quando em qualquer proposição, que expressa um conhecimento racional, se o aspecto refletido da mesma – os conceitos que nela estão contidos – é isolado, e o modo como eles (os conceitos) estão ligados é considerado, então precisa mostrar-se, que esses conceitos estão suspensos (*aufgehoben*), ou de tal modo unificados, que eles se contradizem, caso contrário não teríamos

---

<sup>99</sup> Cf. *GW* 4, p. 207; trad. cit. p. 36.

<sup>100</sup> Também no *artigo sobre o Ceticismo*, Hegel se vale de Espinosa como exemplo de filósofo que constrói seu sistema a partir de proposições que, como dirá Hegel, cometem uma infração (*Verstoß*) ao princípio de não-contradição. Proposições de caráter antinômico, como a que se encontra no início da *Ética*, a saber, a do conceito de causa *sui*, ou seja, aquela causa cuja essência implica sua existência. Um tal conceito, segundo Hegel, foge completamente ao que normalmente se compreende pelo conceito de essência, visto que este é possível na medida em que se faz abstração da existência. Da perspectiva racional não haveria contradição nessa união da essência com a existência (Cf. *GW* 4, p. 208).

uma proposição racional, mas sim uma proposição de entendimento.”<sup>101</sup> A identidade de entendimento é uma identidade relativa que, quando entra em cena a razão, dá lugar a uma identidade absoluta. Essa identidade absoluta é uma síntese desses contrapostos que formam a antinomia.<sup>102</sup> A síntese desses postos contrapostos, de modo que por ela a antinomia seja suspensa, faz surgir o racional. Os contrapostos continuam lá, entretanto, eles estão suspensos (*aufgehoben*)<sup>103</sup> na unidade do racional.

Toda proposição de razão, observa Hegel, na medida em que ela pode se dissolver em duas proposições que se contradizem (*sich in zwey sich schlechthin widerstreitende auflösen läßt*) – por exemplo, Deus é causa e Deus não é causa; ele é uno e não é uno – faz entrar em cena com toda a força o princípio do ceticismo: “opor a todo discurso, um discurso de força igual.”<sup>104</sup>

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

A possibilidade de construção do sistema, ou a auto-produção da razão estará fundada na síntese de opostos que, a cada nova identidade obtida, reclama a produção de uma nova síntese, de modo que assim o sistema progride e se modela numa totalidade objetiva (Cf. GW 4, p. 31).<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> GW 4, p. 208; trad. p. 38. (“wenn in irgend einem Satze, der eine Vernunftkenntniß ausdrückt, das Reflectirte desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind, isolirt, und die Art, wie sie verbunden sind, betrachtet wird, so muß es sich zeigen, daß diese Begriffe zugleich aufgehoben, oder auf eine solche Art vereinigt sind, daß sie sich widersprechen, sonst wäre es kein vernünftiger, sondern ein verständiger Satz“)

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 27; trad. p. 101.

<sup>103</sup> Suspender com o sentido de suprimir, elevar e conservar.

<sup>104</sup> Hegel cita a famosa fórmula do “princípio” cético – “opor a cada discurso, um discurso de força igual” – no original grego. Cf. GW 4, p. 208 e *HP*, I, 12.

---

<sup>105</sup> “A razão, a saber, a faculdade (neste caso da objetiva) totalidade, completa a identidade relativa mediante sua contraposta, e produz por meio da síntese de ambas uma nova identidade, que ela mesma novamente, perante a razão, é uma identidade deficiente e que de novo se completa do mesmo modo” (GW 4, p. 31).

### Capítulo 3 - O ceticismo nas *Lições sobre a História da Filosofia* de Hegel

Segundo nos informa Walter Jaeschke<sup>106</sup>, com exceção de “Lógica e Metafísica”, nenhum tema foi tão regular e minuciosamente objeto das preleções de Hegel quanto a “História da filosofia”. A primeira vez em Iena (1805/1806), depois Heidelberg (1816/1817 e 1817/1818). Nada, ainda conforme Jaeschke, nos restou como testemunho dessa primeira ocupação hegeliana com o tema em suas aulas. Como fonte que nos chegou de suas *Lições sobre a História da Filosofia*, temos as que Hegel ministrou em Berlim por seis vezes: no verão de 1819, no inverno de 1820/1821 e nos invernos de 1823/24, 1825/26, 1827/28 e 1829/30. No inverno de 1831/32 Hegel também tinha como tema de suas aulas a história da filosofia, mas as mesmas logo foram interrompidas devido à morte do filósofo em 14 de Novembro. Hegel havia aqui apenas iniciado a introdução das aulas e sem ao menos poder concluí-la.

Com relação ao nosso interesse, a saber, as preleções que tratavam do tema ceticismo antigo, Jaeschke nota que o estudo intenso do ceticismo já era feito por Hegel desde seus anos em Frankfurt, antes, portanto, de sua ida em 1801 para Iena. Além disso, como já pudemos observar, o ceticismo havia sido objeto de um artigo em Iena e, neste artigo, considerações de caráter historiográfico a respeito da filosofia cética se faziam presentes.

Nossa intenção agora é observar nessas *Lições a respeito da história da filosofia*<sup>107</sup>, que leitura e interpretação Hegel faz do ceticismo, justamente no momento em que já era um filósofo renomado e com suas principais obras publicadas.

\* \* \*

---

<sup>106</sup> Cf. Jaeschke, W. *Hegel Handbuch: Leben- Werk- Schule*. Stuttgart: Metzler, 2003, XIV, pp. 477 – 478.

<sup>107</sup> *Werke* 19, pp. 358-403; trad. pp. 759-809.



No início de sua exposição a respeito do ceticismo pirrônico, Hegel faz a seguinte afirmação: “O *ceticismo* levou a seu acabamento (*vollendete*) a maneira de ver da subjetividade de todo saber e põe, de modo geral, no lugar do ser a expressão do *parecer* no saber. O ponto culminante [dessa maneira de ver] é o ceticismo: a forma do ente e do saber sobre o ente é inteiramente aniquilada”.<sup>108</sup>

E a partir dessa afirmação, fica então a pergunta: o que pode significar o ceticismo ser o acabamento da maneira de ver subjetivista?

Se nos voltarmos para sua *História da Filosofia*, veremos que na filosofia anterior ao ceticismo, os sofistas, segundo Hegel, podiam ser considerados representantes de uma filosofia que expressava uma “maneira de ver subjetiva”.<sup>109</sup> Foram eles os primeiros a mostrar, assim como depois os cétricos, o caráter relativo daquilo que era posto como verdadeiro ou válido universalmente. Hegel, inclusive, se refere aos sofistas como cétricos.<sup>110</sup> Protágoras, por exemplo, declarava que o homem é a medida de todas as coisas, daquela que é, que ela é, daquela que não é, que ela não é.<sup>111</sup> Depende de cada homem em particular o estabelecimento de qualquer verdade. Está relacionado a cada um a verdade, a medida a ser instaurada. Assim como o cétrico posteriormente, já Protágoras procurava nos mostrar que, dada a diversidade dos homens, seria muito difícil tentar obter uma verdade que a todos aparecesse como a única: “a verdade (a medida) é fenômeno para a consciência”.<sup>112</sup> Aquilo que a mim me aparece não pode valer para todos os outros, dada essa diversidade dos homens e do caráter relativo daquilo que julgamos a respeito das coisas. Subjetividade aqui indica aquilo que não pode obter generalidade, que não pode deixar de ser particular e relacionado a

<sup>108</sup> *Werke* 19, p. 358, trad. cit. p. 759. (“*Der Skeptizismus vollendete die Ansicht der Subjektivität alles Wissens und setzte allgemein an die Stelle des Seins im Wissen den Ausdruck des Scheinens. Die letzte Spitze ist der Skeptizismus: die Form des Seienden und des Wissens des Seienden wird ganz zunichte gemacht.*”)

<sup>109</sup> Cf. *Werke* 18, pp. 406-441; trad. pp. 241-272.

<sup>110</sup> Hegel denomina de modo claro Protágoras e Górgias como representantes do ceticismo, isto é, como aqueles que se expressam em relação à verdade à maneira dos cétricos. Após fazer uma exposição a respeito de Protágoras, Hegel começa a tratar de Górgias nos seguintes termos: “Esse ceticismo chegou a uma profundidade bem maior por meio de Górgias;” (“*Zu einer weit größeren Tiefe gelangte dieser Skeptizismus durch Gorgias;*”). In: *Werke* 18, p. 434; trad. cit. p. 266.

<sup>111</sup> Nessa breve apresentação de Protágoras, guiamo-nos por Hegel, na seção que ele dedica ao filósofo. Cf. *Ibidem* 18, pp. 428-434; trad. pp. 260-266.

<sup>112</sup> Citação de Protágoras que Hegel faz a partir de Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VII, 388. In: *Ibidem* 18, p. 431; trad. p. 263. (“*Die Wahrheit (das Maß) ist die Erscheinung für das Bewußtsein*”)

determinadas condições. É nesse sentido que Hegel chama de maneira de ver da subjetividade a filosofia cética.

Nessa aproximação da sofística ao ceticismo, Hegel está, em certa medida, de acordo com um comentário do próprio Sexto Empírico quando este se refere à semelhança que possa haver entre a filosofia cética e a filosofia de Protágoras.<sup>113</sup> Mesmo que haja semelhanças entre os céticos e Protágoras, Sexto adverte que ambos não podem ser confundidos, pois o sofista acaba por fazer afirmações de teor dogmático, algo que para um cético é inadmissível.<sup>114</sup>

De fato, o comentário de Hegel a respeito da maneira de ver subjetiva ter seu acabamento no ceticismo quer justamente mostrar essa radicalidade do ceticismo. Se antes houve aqueles que poderiam ser aproximados dos céticos por força das suas “conclusões” de teor não-dogmático, não conseguiram eles, entretanto, se libertar por completo do dogmatismo.

Como já foi dito<sup>115</sup>, o cético foi aquele filósofo que não conseguiu afirmar nem positiva nem negativamente coisa alguma a respeito da verdade. Da sua investigação não chegou ao mesmo resultado que chegaram os filósofos por ele chamados de dogmáticos. O

---

<sup>113</sup> Essa aproximação entre Protágoras e os céticos feita por Hegel, também aparece como pertinente para os estudiosos do ceticismo. Oswaldo Porchat refere-se aos sofistas, e em especial a Protágoras, como alguém que antecipava a postura cética: “E é verdade, entretanto, que, ao constatar o conflito das opiniões e das verdades dos homens, umas com as outras, ao procurar mostrar que o verdadeiro é sempre, para cada homem, o que tal lhe parece e o que como tal, portanto, assume e propõe aos outros, Protágoras não visava especificamente as oposições e divergências que dividiam o pensamento filosófico anterior ou contemporâneo; conforme a sua doutrina, ao contrário, tal diferença de perspectivas sobre a verdade e o saber não configuraria mais do que um caso particular da infinda e irreduzível diversidade das opiniões humanas.(...) Ignorando se os deuses são ou não, dos homens filósofos ou não, Protágoras verificava apenas que as opiniões sempre divergem e que eles não se põem de acordo. Mas também descobria, mestre de retórica e de eloquência, que os homens se deixam persuadir com frequência pelo discurso e que é sempre possível opor persuasivamente a um argumento um argumento contrário, ou tornar mais forte a razão anteriormente mais fraca. Uma primeira formulação assim se propunha do que seria a contribuição fundamental da sofística para a filosofia, a saber: a descoberta de que *se pode provar tudo que se quer*, de que todas as teses se podem demonstrar, se se domina de modo adequado e conveniente a técnica de argumentação. Górgias não pretenderá dizer outra coisa, ao proclamar, no famoso *Elogio de Helena*, que ‘o *Lógos* é um grande senhor’”.(Porchat, O. “O conflito das filosofias”. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993, pp. 5-7) Ou ainda: “Em sua polêmica antidogmática, os céticos mostraram, retomando o ensinamento de Protágoras, que a todo discurso se pode sempre opor um discurso igual, isto é, um discurso de igual força persuasiva.” (Porchat, O. *Rumo ao ceticismo*, p. 297)

<sup>114</sup> A respeito de Protágoras diz Sexto Empírico: “Nós vemos, então, que ele dogmatiza não somente a respeito da fluidez da matéria, como também a respeito disso, que os fundamentos de todos os fenômenos nela existiam, estes assuntos, porém, são não-evidentes, e a respeito dos quais, nós suspendemos o julgamento.” (*HP*, I, 219)

<sup>115</sup> Ver, de modo geral, o capítulo 1.

que terminava por acontecer era sempre encontrar uma diversidade de pontos de vista conflitantes, uns aparentemente tão persuasivos quanto os outros. Em vista de tal situação, como interromper a investigação e poder então aceitar que um desses pontos de vista seja a expressão de uma verdade absoluta qualquer? Ante a precipitação no julgar, característica por ele comumente encontrada entre os dogmáticos, prefere, contudo, continuar a investigar. E esta investigação far-se-á por meio da contraposição de argumentos. O cético então vai se esforçar em, de variadas formas, examinar se os argumentos postos pelos dogmáticos resistem a outros argumentos aparentemente tão persuasivos quanto os primeiros. Em resumo, o cético substitui a busca pela verdade por uma crítica do dogmatismo assentada no exercício dessa atitude produtora de contraposições ou antinomias. Podemos supor que a dificuldade imensa em encontrar a verdade levou-o a essa mudança de atitude. No limite, não tem ele mais no horizonte a esperança de encontrar alguma verdade.<sup>116</sup> Tanto é assim que sua filosofia terá desdobramentos que em nenhum aspecto se assemelham ao que tradicionalmente se podia encontrar em outras filosofias. Referimo-nos aqui à suspensão do juízo e a conduta cética de se guiar na vida de acordo com os fenômenos.<sup>117</sup>

Mas a que nos interessa chamar a atenção neste momento é para esse êxito dos céticos em produzir antinomias, em reiteradamente mostrar que é possível a um determinado ponto de vista um outro ser contraposto, ficando difícil, portanto, decidir em favor de um lado ou de outro. Cremos que não seja por outro motivo que Hegel reconheça a força do ceticismo. Como combatê-lo? Seria mesmo possível combatê-lo? Uma filosofia, reconhece Hegel, que sempre foi muito temida: “Na medida em que é a arte de dissolver todo determinado, de mostrá-lo em sua nulidade, o ceticismo passou, em todos os tempos e ainda hoje, pelo mais terrível adversário da filosofia, e também, passou por invencível.”<sup>118</sup>

Para Hegel, qualquer tentativa de refutação direta do ceticismo está condenada ao fracasso. Não, diga-se de passagem, que ele pretendesse ser mais um na lista dos que tentaram

<sup>116</sup> Com efeito, trata-se de uma questão bastante controversa entre os estudiosos do ceticismo – uma *vexata quaestio* – se efetivamente o cético teria desistido da busca da verdade por decorrência dessa dificuldade em encontrar alguma que porventura pudesse passar ilesa perante o exame cético. Daí então, com o reiterado fracasso na tentativa de executar a tarefa, substituiria a busca pela verdade pelo exercício da prática dialética antinômica.

<sup>117</sup> Ver a respeito no cap. 1, pp. 40-45.

<sup>118</sup> *Werke* 19, p. 358. (“*Der Skeptizismus hat zu Allen Zeiten, und noch jetzt, für den furchtbarsten Gegner der Philosophie gegolten und für unbezwinglich, indem er die Kunst sei, alles Bestimmte aufzulösen, es in seiner Nichtigkeit zu zeigen;*”)

essa façanha. Segundo ele, não há como lutar contra o ceticismo. Ele sempre encontrará uma maneira de se sobrepôr: “Se (alguém) de fato lhe tivesse escapado, não seria ele assim subjugado, mas antes ele, por seu lado, permaneceria subsistindo e prevaleceria.”<sup>119</sup>

No seu juízo a respeito dos cétricos, Hegel, ao mesmo tempo que louva a atitude cética de dissolução de todo determinado por meio da produção de antinomias, recrimina o que poderíamos chamar de uma certa desmesura presente nessa postura filosófica. Uma desmesura que acaba na incapacidade cética em chegar a alguma verdade, e advinda desse reiterado êxito em conseguir mostrar a todo argumento o argumento que o contrapõe. Todavia, a pertinência da crítica cética é tal que ele, o ceticismo, “parece ser algo a que devamos nos entregar e que faz imaginar que não se possa vencer aquele que se entregou a ele.”<sup>120</sup>

O ceticismo, aos olhos de Hegel, apresenta esse caráter ambivalente. O que o torna forte e pertinente, leva-o nesse mesmo movimento à sua derrocada. Derrocada da perspectiva de Hegel, porque da perspectiva dos cétricos, a incapacidade de chegar a uma verdade não traz junto de si nada de problemático. Hegel sabe disso, e também não se cansa de lembrar que não há como se sobrepor ao cético, que este consegue sempre, ao fim ao cabo, prevalecer perante as filosofias “dogmáticas”. Chega mesmo a dizer que aquele que decidiu tornar-se cético, não poderá, com efeito, ser dominado e nem ser reconduzido aos braços de uma filosofia positiva.<sup>121</sup> Mas que intenção teria ele em, insistentemente, mostrar a impossibilidade de se conseguir vencer ao cético?

Parece-nos que a intenção de Hegel é, de fato, mostrar que o cético é um adversário extremamente difícil de ser vencido, ou que não pode mesmo ser vencido. Que contra ele nada podemos. Ele sempre encontrará um meio para nos vencer. Mas a despeito desse fato, Hegel tem, como veremos, plena consciência da força do ceticismo. A questão é que, independente da pertinência da postura filosófica do ceticismo, não teria ele ainda a última palavra. Sua força é a outra face de sua cegueira, como também veremos. É como se ele realmente estivesse cego perante suas próprias deficiências. Não supõe, portanto, que possa

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 359; trad. cit. p. 760. (“Wenn in der Tat ihm nur entgangen würde, so wäre er nicht bezwungen, sondern er bliebe seinerseits bestehen, und er hätte die Oberhand.”)

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 358; trad. cit. p. 760. (“[...] scheint so etwas zu sein, dem man sich ergebe; und man hat die Vorstellung, daß man einem, der sich ihm so in die Arme werfe, gar nicht beikommen könne.”)

<sup>121</sup> Cf. *Ibidem*, p. 359; trad. cit. p. 760.

ser tão limitado quanto as filosofias que critica. Essa é, ao que parece, a posição de Hegel a seu respeito. Mas dizer que ele é limitado, não nos pode levar a concluir que Hegel seja favorável a que o ceticismo mereça ser descartado.

Desde o início do período de Iena, quando começa a publicar, Hegel afirma que a filosofia precisa ter um lado cético, que, por conseguinte, é o seu lado negativo.<sup>122</sup> Mas por que haveria ela de ter um lado cético? Se partimos do pressuposto, como o faz Hegel, que a crítica cética das filosofias dogmáticas é dotada de tal força e pertinência que, tentar escapar a ela, torna-se uma tarefa dificilmente realizável, vemos que, realmente, a filosofia precisa estabelecer uma relação com o ceticismo que não a de uma mera tentativa de desqualificação do mesmo. É tão necessário à filosofia tomar a sério o ceticismo que, no caso hegeliano, incorpora-se o mesmo a ela.

\* \* \*

Na análise do ceticismo antigo nas suas *Lições*, o que faz, segundo Hegel, o cético na sua investigação? Ele é capaz de mostrar que é possível produzir antinomias a respeito de qualquer verdade, seja de caráter sensível, seja de caráter inteligível.<sup>123</sup> Ele aponta uma contradição entre aquilo que almejou representar a verdade e aquilo que foi contraposto a essa suposta verdade, ou ainda, mostra que cada um dos contrapostos tem tanto valor quanto o outro, ou seja, que um não é mais capaz que o outro de ser verdadeiro. A igual força entre os contrapostos não nos permite tender para o assentimento a um ou a outro. Diante disso, só pode o cético então suspender seu juízo.

É relevante notar que a contradição que se estabelece entre os contrapostos atesta apenas que existem argumentos ou discursos de igual força que conflitam, o que por si só basta para que não sejamos capazes de nos decidirmos por um dos lados opostos.<sup>124</sup> Não se encontra na base da contraposição cética de argumentos nenhuma teoria que pudesse afirmar

---

<sup>122</sup> Ver cap. 2.

<sup>123</sup> Hegel, nesse seu comentário a respeito da possibilidade do cético produzir antinomias a respeito de qualquer verdade dogmática – mais ou menos elaborada, refere-se explicitamente às *Hipotiposes*, I, 8-10.

<sup>124</sup> Cf. *HP*, I, 10.

que a contradição surgiu dadas certas premissas dessa teoria e que apenas de acordo com as mesmas teríamos então uma contradição. Temos de considerá-la, portanto, em sentido lato. Hegel também está ciente desse sentido amplo ou pouco preciso da contradição. Tanto é assim, que reconhece ser a contradição apenas o resultado de uma oposição que se faz a partir do conflito estabelecido entre dois conteúdos, devendo ser lembrado que essa oposição não se restringe a determinados conteúdos, pelo contrário, ela abrange qualquer conteúdo.<sup>125</sup> Essa possibilidade de que possa ocorrer uma oposição, ou como prefere dizer Hegel, uma contraposição, irrestrita, torna o ceticismo antigo mais radical que o puro idealismo formal moderno, a saber, Kant: “Mas os cétricos vão mais além do que os membros do puro idealismo formal moderno; eles têm de se haver com o conteúdo e, em todo conteúdo mostram, seja ele sentido ou pensado, que ele tem um contraposto a ele. Eles indicam *no mesmo*, portanto, a contradição, que de tudo que é posto, o contraposto também é válido.”<sup>126</sup>

Se, por um lado, para os cétricos antigos a contradição, ou a antinomia, não estava restrita a determinada classe de objetos, afinal, a mesma podia ser obtida nas mais variadas formas de oposição; para Kant, por outro lado, a antinomia se encontrava apenas nos quatro objetos particulares tomados da Cosmologia.<sup>127</sup> O que Kant não viu, lembra-nos Hegel, é o fato de que a antinomia pode ser encontrada “em todos os objetos de todos os gêneros, em todas as representações, conceitos e idéias.”<sup>128</sup>

Dessa contradição, na qual não tem o cétrico como se decidir por um dos contrapostos, advém, como já foi dito anteriormente,<sup>129</sup> a suspensão de juízo. Independente do fato de que Hegel não considere que da incapacidade de decisão entre as opções opostas reste como única solução para o impasse a suspensão do juízo, não é ele avaro em declarar sua admiração pela

<sup>125</sup> Cf. *Werke* 19, p. 372; trad. cit. p. 776.

<sup>126</sup> HEGEL, *Ibidem*, p. 373; trad. p. 777. (“*Aber die Skeptiker gehen weiter als die Anhänger des neueren rein formellen Idealismus; sie haben es mit dem Inhalt zu tun und zeigen von allem Inhalt, er sei ein empfundener oder gedachter, dass er ein ihm Entgegengesetztes habe. Sie zeigen also in demselben den Widerspruch auf daß von allem, was aufgestellt wird, auch das Entgegengesetzte gilt.*”)

<sup>127</sup> “Pode-se notar, além disso, que a falta de uma consideração mais profunda da antinomia ainda levou inicialmente Kant a só citar quatro antinomias.” (“*Es kann ferner bemerkt werden, daß die Ermangelung einer tiefern Betrachtung der Antinomie zunächst noch veranlaßte, daß Kant nur vier Antinomien aufführt.*”) In: *GW* 20, *E* § 48, p. 85; trad. bras. p. 120.

<sup>128</sup> HEGEL, *GW* 20, *E* § 48, p. 85; trad. bras. p. 121. (“*in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen.*”)

<sup>129</sup> Ver o cap. 1.

postura corajosa do cético que termina na *epoché*, seguindo-se à mesma, casualmente, a *ataraxia*. Não há, aos olhos de Hegel, incerteza para o cético. A incapacidade dele em tomar uma decisão não lhe traz intranqüilidade. Pelo contrário. Para Hegel, esse não tomar uma decisão em favor de um dos lados que se contrapõem, seria, paradoxalmente, uma “decisão” que se realiza com a suspensão do juízo.

É preciso, com efeito, não deixar de assinalar que Hegel tem consciência de que a suspensão do juízo e a *ataraxia* não são frutos de uma atitude deliberada do cético em favor delas. Ele cita inclusive o exemplo que Sexto nas *Hipotiposes* nos fornece a respeito do pintor Apeles que, somente consegue seu intento, qual seja, pintar a espuma na boca do cavalo, no momento que desiste de encontrar a melhor maneira de efetuar tal pintura e então consegue o efeito desejado casualmente, apenas lançando o pincel em direção à tela. Hegel tem, portanto, plena consciência de que não há decisão por parte do cético com relação à suspensão do juízo. O que, contudo, quer ele mostrar, é que o cético, por se sentir incapaz de dar assentimento a uma suposta verdade que, em face dela haja uma outra aparentemente tão persuasiva quanto a primeira, é levado a suspender seu juízo. Entre não ficar com nada e ficar com uma verdade qualquer, isto é, ficar com uma verdade a partir de uma decisão puramente arbitrária, posto que infundada, o cético não se ressent de ser levado a ficar de mãos vazias. Pior do que isso seria ficar oscilando entre verdades contrapostas que não se sustentam à luz da investigação a que são submetidas. Esse oscilar entre pólos opostos e que poderia ser interrompido com o assentimento a um deles, não passa para o cético de uma ilusão a que o dogmático a si próprio se condena. Fiar-se naquilo que não pode se sustentar somente pode, aos olhos do cético, gerar intranqüilidade. E Hegel, na sua concordância com o cético de que não podemos nos ater ao que é passível de ter sua verdade contestada, procura ainda mostrar a incapacidade do uso do termo dúvida para caracterizar o ceticismo.

Duvidar, segundo Hegel, não condiz com a postura cética: “A empresa cética é caracterizada injustamente como uma doutrina da dúvida.”<sup>130</sup> Duvidar, diz Hegel, seria uma atitude que apenas intranqüilidade poderia trazer. Duvidar significa que fiquemos entre duas coisas, entre duas alternativas e a respeito das quais teríamos que nos decidir por uma ou por outra. Com a tomada dessa decisão obteríamos, por conseguinte, a tranqüilidade. Mas não é isso que acontece ao cético: “Dúvida é justamente o contrário da tranqüilidade, que é o

---

<sup>130</sup> HEGEL, *Werke* 19, p. 362; trad. cit. p. 763. (“*Das Geschäft des Skeptizismus ist unrecht als eine Lehre vom Zweifel ausgedrückt.*”)

resultado do ceticismo. Dúvida vem de dois, é um oscilar entre dois ou mais; não sossegamos nem em um nem no outro, e, contudo, devemos obter sossego em um ou no outro.”<sup>131</sup>

O cético, portanto, não duvida, pois dessa maneira não teria ainda se afastado da perspectiva dos dogmáticos. Quem fica entre dois ou mais e procura, por fim, obter a tranqüilidade se decidindo por entre um dentre esses dois ou mais, é o dogmático.<sup>132</sup> O cético, ao contrário, não adere a nenhuma verdade que possa ter uma outra a ela oposta e aparentemente de igual força. Como obter tranqüilidade, poderia ele pensar, sabendo que sua decisão por uma ou por outra verdade não teria como se sustentar? Dada a equípólência, não há como se decidir por uma ou por outra alternativa sem, ao mesmo tempo, ter consciência de que essa decisão não é menos arbitrária que a decisão pela outra alternativa, e portanto, uma decisão de caráter meramente subjetivo, destituída de qualquer fundamento. Quando Hegel se refere à impossibilidade de se obter tranqüilidade (*Ruhe*) ao se fazer opção por uma entre duas ou mais verdades conflitantes, assume ele a posição cética a respeito da incapacidade de se

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 371; trad. cit. p. 775. (“*Zweifel ist gerade das Gegenteil der Ruhe, die das Resultat desselben ist. Zweifel kommt von Zwei her, ist ein Hin- und Herwerfen zwischen zweien und mehreren; man beruhigt sich weder bei dem einen noch bei dem anderen, - und doch soll man sich bei dem einen oder bei dem anderen beruhigen.*”)

<sup>132</sup> Assim como não considera apropriado caracterizar o ceticismo como uma doutrina da dúvida, dado que aquele que duvida não consegue transpor a perspectiva dogmática, Hegel também faz questão de frisar que na *Fenomenologia do Espírito*, o exame efetuado pelo ceticismo que se consuma (*der sich vollbringende Skepticismus*) em todo âmbito da consciência fenomenal, não pode ser considerado um caminho da dúvida, pois se assim o fosse, não seria possível ir além da “não-verdade do saber como fenômeno”: “Trata-se, portanto, de um caminho que pode ser considerado caminho da dúvida, ou, mais propriamente, caminho do desespero. Nele, com efeito, não tem lugar o que geralmente se entende por dúvida, vem a ser, o abalo desta ou daquela pretensa verdade ao qual sucede de novo o conveniente desaparecimento da dúvida e um retorno à mesma verdade de sorte que, no fim, tudo volta a ser como no princípio. Ao contrário, a dúvida de que tratamos é a vista penetrante e consciente lançada na não-verdade do saber como fenômeno, [...]” No original: “*Er kann deßwegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nemlich nicht das, was unter zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeynten Wahrheit, auf welches ein gehöriges wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewusste Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, [...]*”. In: GW 9, p. 56; trad. Vaz, p. 50. A respeito de se caracterizar o caminho da dúvida na *Fenomenologia* mais propriamente como caminho do desespero, é bastante esclarecedor citar a seguinte declaração hegeliana acerca da afinidade do desespero (*Verzweiflung*) com o ceticismo: “O ceticismo, porém, não é um mero duvidar, mas antes também um desesperar. No duvidar ainda existe a esperança ou a expectativa, que a dúvida aí-presente possa ser resolvida. Uma vez tendo o sujeito perdido essa esperança ou expectativa, então surge um desespero.” (“*Der Skeptizismus ist aber nicht ein bloßes Zweifeln, sondern auch ein Verzweifeln. Beim Zweifeln ist noch die Hoffnung oder Erwartung, daß der Zweifel noch gelöst werden könne, vorhanden. - Verliert das Subjekt auch diese Hoffnung und Erwartung, so entsteht eine Verzweiflung.*”) Cf. Hegel, G.W. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817. Mitgeschrieben von F.A. Good*, ed. Karen Gloy, In: *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 11, Hamburg, Meiner, 1992*, p. 14.



decidir à maneira dogmática e, desse modo, chegar à *ataraxia*. Como sabemos por Sexto Empírico, o cético não encontrou tranqüilidade ao tentar, assim como os outros filósofos, descobrir o que é verdadeiro e o que é falso nas coisas. A única coisa que descobriu foi uma discordância, um conflito ou anomalia nas coisas, extremamente difícil de ser solucionado, tanto que termina por adotar como princípio básico de sua filosofia a atitude consistente no opor a cada argumento o argumento oposto de igual força.<sup>133</sup>

Como vemos, o duvidar, na visão de Hegel, não pode ser um termo apropriado para se caracterizar a atitude exercida pelo cético.<sup>134</sup> Este não duvida pois ele não se resolve por entre um dos dois ou mais que se opõem. O cético, ante a falta de meios para fazer uma opção, é levado a suspender seu juízo. Tentar, ao invés disso, se decidir por uma das alternativas, é o que lhe trará intranqüilidade. Duvidar é permanecer naquela busca pela verdade assim como o fizeram os dogmáticos e, da mesma maneira, fizeram os cétricos inicialmente: perturbados com a anomalia nas coisas, passaram então a investigar o que poderia ser verdadeiro ou falso nas coisas. E o que conseguiram foi ficarem mais perturbados. Por isso, a mudança de atitude com relação à busca da verdade e a possibilidade de se encontrar a tranqüilidade em termos completamente outros que aqueles dos dogmáticos.<sup>135</sup> A *ataraxia* advém dessa indiferença perante os opostos.

\* \* \*

---

<sup>133</sup> Cf. *HP*, I, 12.

<sup>134</sup> Ainda com referência à impropriedade do termo dúvida para caracterizar o ceticismo, diz Hegel a partir de *HP*, I, 7: “O ceticismo se chamou também de filosofia *pirrônica*, e *sképsis* “efética”, de *σχέπτειν*, pesquisar, investigar. Não devemos traduzir *σχέψις* por doutrina da dúvida ou mania da dúvida. O ceticismo não é uma dúvida.” (“*Der Skeptizismus hieß auch pyrrhonische Philosophie, und ephektische Skepsis von σχέπτειν, suchen, forschen. Man muß σχέψις nicht übersetzen: Lehre des Zweifels oder Zweifelsucht. Skeptizismus ist nicht ein Zweifel.*”)

<sup>135</sup> Cf. *HP*, I, 12. Com relação a essa mudança de atitude do cético para que possa obter a tranqüilidade, declara, no mesmo sentido que o fazemos, Roberto Bolzani: “A constatação dessa incapacidade de resolver o conflito, de dar assentimento a uma doutrina em detrimento das outras todas, esse estado de equilíbrio (*ἀρρεψία*, *HP* I, 190) e repouso do intelecto (*στάσις διανοίας*, *HP* I, 10), no qual se encontra então, essa impressão ou afecção (*πάτος*, *HP* I, 7,187,190,192, 198), nada mais são do que a *epokhé*. E é nessa situação de suspensão que, inesperadamente, o filósofo – agora cético – se descobre em *ataraxía* (Cf. *HP*, I, 29). A meta de todo filosofar, agora, se obtém não mais com a posse da verdade – a partir daí problemática –, mas sim com a produção sempre renovada desse estado intelectual que se impôs a uma análise acurada e isenta dos argumentos que os filósofos têm proposto para justificar suas doutrinas dogmáticas.” (In: Bolzani, R. *Acadêmicos versus Pirrônicos*, Tese de Doutorado em Filosofia, São Paulo, FFLCH-USP, 2003, p. 15)

Um outro aspecto a ser considerado nessa leitura hegeliana do ceticismo antigo refere-se ao motivo que permite ao cético obter êxito na sua crítica do dogmatismo, seja este filosófico ou não. Por que está a seu alcance mostrar a contradição naquilo que a ele se apresenta com valor de verdade?

Como vimos anteriormente<sup>136</sup>, Hegel faz uma distinção entre o domínio do entendimento e o domínio da razão. O primeiro constitui-se em um domínio no qual somente é possível produzir o limitado e finito.<sup>137</sup> Qualquer determinação aí posta não está livre de ter uma outra a ela contraposta. A ocorrência desse fato se deve, como já mencionado, ao caráter limitado das determinações de entendimento.<sup>138</sup> Tais determinações são limitadas porque estão reguladas pelo princípio de não-contradição, ou seja, que algo não pode ser, por exemplo, A e não-A ao mesmo tempo. Ou é uma coisa ou outra. Já o domínio da razão é aquele em que essas determinações finitas produzidas pelo entendimento não são consideradas isoladamente. Se para o entendimento não é possível que algo seja e não seja ao mesmo tempo, que uma determinação de entendimento, desse modo, somente valha na sua unilateralidade, e com desconsideração da outra determinação que a ela se contraponha e a limite, no domínio racional, as duas determinações contrapostas são unificadas. A contradição aqui não é um mal a ser evitado.

O que nos interessa com essa pequena retomada da distinção hegeliana entre entendimento e razão é fornecer elementos para que possamos elucidar o significado da afirmação do filósofo com relação ao êxito do cético no seu combate ao dogmatismo. Com efeito, o cético consegue mostrar a fraqueza, a limitação das asserções dos dogmáticos devido a estas estarem estruturadas a partir da lógica do entendimento. Assim não fica difícil para ele exercer sua atitude (*agogé*) consistente em mostrar que a cada argumento ou proposição, é

---

<sup>136</sup> Ver o cap. 2.

<sup>137</sup> “Finito significa – expresso formalmente – aquilo que tem um fim; o que *é*, mas que deixa de ser onde está em conexão com seu outro, e por conseguinte é limitado por ele. Assim, o finito consiste em uma relação ao seu outro, que é sua negação e se apresenta como seu limite.” (“*Endlich heißt, formell ausgedrückt, dasjenige, was ein Ende hat, was ist, aber da aufhört, wo es mit seinem Anderen zusammenhängt und somit durch dieses beschränkt wird. Das Endliche besteht also in Beziehung auf sein Anderes, welches seine Negation ist und sich als dessen Grenze darstellt.*” In: *Werke* 8, E §28, Adendo, p. 94; trad. bras. p. 91.

<sup>138</sup> “O pensar que só produz determinações finitas e nelas se move chama-se *entendimento* no sentido estrito do termo.” (“*Das Denken nur endliche Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heißt Verstand (im genauern Sinne des Wortes.)*”) In: *GW* 20, E §25, p. 68; trad. bras. p. 87.

possível contrapor um argumento ou proposição de igual força. No âmbito do entendimento não é, portanto, possível se esquivar dos ataques do cético. Ocorre, entretanto, que num outro domínio, o da razão, a situação não seja tão favorável ao cético. Se no âmbito do racional a contradição não precisa ser evitada, isso significa que teríamos então um domínio no qual a *agogé* cética seria ineficaz. Para além do âmbito do dogmatismo produzido pelo entendimento, como poderia o cético ainda ser uma ameaça?

É apenas tendo em vista as considerações acima feitas que podemos entender Hegel quando declara que se trata de um equívoco pensar que toda filosofia que não é ceticismo seja dogmatismo.<sup>139</sup> As filosofias constituídas segundo a lógica do entendimento são para Hegel filosofias dogmáticas. E são essas filosofias que não resistem ao combate empreendido pelo ceticismo contra elas. A filosofia especulativa estaria, segundo o filósofo, a salvo desse ataque. Ela, diferente das filosofias de entendimento (ou dogmáticas), não “afirma algo determinado como o absoluto”.<sup>140</sup>

Na *Enciclopédia*<sup>141</sup>, Hegel nos fornece uma amostra desse dogmatismo expresso filosoficamente ao se referir ao que chama de *antiga metafísica*, isto é, a metafísica que havia se constituído anteriormente à filosofia kantiana<sup>142</sup>.

Segundo Hegel, essa metafísica se articulava por meio de determinações de pensamento finitas, ou seja, determinações de entendimento. Procurava-se por meio delas determinar o absoluto pela atribuição de predicados. Elas constituíam os predicados mediante os quais poderíamos conhecer o objeto a que eram atribuídas. Assim, dizia-se, por exemplo, que o mundo é finito ou infinito. Temos aqui um sujeito, mundo, ao qual um dos predicados, finito ou infinito, a ele deve ser atribuído de maneira que possamos conhecer o que ele seja. De fato, o que conseguimos ao proceder desse modo não é o absoluto. Finito é uma determinação de pensamento que tem diante de si uma outra, infinito, a ela contraposta. Se o mundo, portanto, é considerado finito, podemos, por outro lado, nos contrapor a essa afirmação ao declarar com a mesma intenção de verdade que o mundo é infinito. Como impedir então que se instaure a oposição? É com base nesse tipo de dificuldade oriunda desse

<sup>139</sup> Cf. *Werke* 19, p. 393; trad. cit. p. 798.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 393; trad. cit. p. 798. (“... *etwas Bestimmtes als das Absolute behauptet.*”)

<sup>141</sup> Ver *GW* 20, *E* §26 e ss; trad. bras. p. 89 e ss.

<sup>142</sup> Cf. *Ibidem*, *E* §27, pp. 70-71; trad. bras. p. 90.

modo de proceder da assim chamada *antiga metafísica* que podemos compreender Hegel quando se refere às determinações de pensamento finitas como as “oposições ainda não resolvidas”<sup>143</sup>. A resolução da oposição, como veremos mais tarde, somente poderá ocorrer na filosofia que não mais se articula pela atribuição de predicados a um sujeito fixo. Esta filosofia é a filosofia especulativa.

Hegel assinala ainda que, em virtude dessa possibilidade de que uma determinação de pensamento finita possa ter a ela uma outra determinação de pensamento finita contraposta, esse procedimento da filosofia calcada no entendimento e consistente em se formular proposições que possam dar-nos a conhecer o que é o objeto por meio da atribuição de predicados a um sujeito fixo, padece de unilateralidade. Em outras palavras, para Hegel a forma proposicional é incapaz de exprimir o especulativo: “o juízo é, por sua forma, unilateral; e nessa medida é falso”<sup>144</sup>. Não há como escapar do dogmatismo quando se pretende, portanto, que o absoluto seja expresso em forma proposicional. A parcialidade desse absoluto é mostrada na medida em que é possível a formulação de duas proposições opostas que procurem nos dar a conhecer o que ele seja e, como nos adverte Hegel, uma delas deve ser verdadeira e a outra deve ser falsa.<sup>145</sup> Para o pensar de entendimento, não cabe a hipótese de que essas proposições contrapostas possam coexistir. Como admitir a coexistência dos opostos? Se o mundo é finito, é porque ele não é infinito e vice-versa. Do ponto de vista do entendimento seria absurdo pensar que determinações opostas pudessem ter contato<sup>146</sup>, que o mundo fosse, por exemplo, finito e infinito ao mesmo tempo, sem que isso fosse contraditório. E uma vez instaurada a contradição, põe-se a claro o limite do pensamento dogmático. O que o ceticismo fará, aos olhos de Hegel, é justamente atacar esse ponto fraco do pensamento dogmático por meio da produção de antinomias.

<sup>143</sup> Cf. *Ibidem*, E § 27; trad. bras. p. 90. (“*noch unaufgelösten Gegensätze.*”)

<sup>144</sup> *Ibidem*, E §31, p. 72; trad. bras. p. 94. (“*das Urtheil ist durch seine Form einseitig und in sofern falsch.*”)

<sup>145</sup> “Essa metafísica tornou-se dogmatismo porque ela, conforme a natureza das determinações finitas, devia admitir que, de duas afirmações contrapostas tais como eram aquelas proposições, uma devia ser verdadeira, mas a outra falsa” (“*Diese Metaphysik wurde Dogmatismus, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von zwei entgegengesetzten Behauptungen, dergleichen jene Sätze waren, die eine wahr, die andere aber falsch seyn müsse.*”) In: *Ibidem*, E § 32, p. 72; trad. bras. p. 94.

<sup>146</sup> O dogmatismo da metafísica de entendimento não pode imaginar que haja qualquer ponto de contato entre determinações opostas: “Nós as consideramos como separadas uma da outra por um abismo infinito, de modo que as determinações que se contrapõem não possam nunca tocar-se”. (“*Wir betrachten dieselben als durch einen unendlichen Abgrund voneinander getrennt, so daß die einander gegenüberstehenden Bestimmungen sich nie zu erreichen vermögen.*”) In: *Werke* 8, E §32, Adendo, p. 98; trad. bras. modificada p. 95.

Mas de volta ao nosso ponto de partida, referíamos-nos à questão do motivo que levaria o cético a ter êxito na sua crítica ao dogmatismo. Vimos então que, na perspectiva hegeliana, esse êxito estava vinculado a certas características definidoras do dogmatismo, ou pensar de entendimento. É preciso, contudo, abrir aqui um parêntese para lembrar que o cético não admite que haja uma terceira hipótese que não ceticismo ou dogmatismo. Ou se é cético ou se é dogmático.<sup>147</sup> Não há para o ceticismo uma filosofia que não fosse cética e, ao mesmo tempo, também não fosse dogmática. Qualquer filosofia que de uma maneira ou de outra procure afirmar algo sobre a realidade, o que seriam as coisas em si mesmas, a verdade ou o absoluto, é, aos olhos do ceticismo, dogmática. Qualquer filosofia que, enfim, avance teses determinadas. Hegel está consciente desse aspecto do ceticismo. Ele sabe que, da perspectiva cética, também o pensamento especulativo seria considerado dogmático<sup>148</sup>. Isto posto, podemos afirmar que, para ele, o dogmatismo é um “conceito” que não possui a mesma abrangência que possuía para os cétricos antigos. A filosofia especulativa, por exemplo, não poderia ser considerada dogmática. Ela não se constitui na forma de proposições que possam ser contraditadas por outras a elas contrapostas, assim como ocorre no caso do pensar limitado do entendimento. Dessa maneira, aos olhos de Hegel, ela, a filosofia especulativa, não é dogmática. Somente as filosofias assentadas no pensar de entendimento poderiam receber tal denominação. Algo impensável para o cético fazer uma tal espécie de distinção.

A análise hegeliana dos tropos utilizados pelos cétricos para combater o dogmatismo, também está assentada na distinção que ele faz, e acima exposta, entre dogmatismo, ceticismo e filosofia especulativa. Assim, veremos a seguir como Hegel caracteriza os tropos e avalia em que medida podem ser úteis à filosofia especulativa.

---

<sup>147</sup> Mesmo a divisão tripartite da filosofia no início das *Hipotiposes*, não parece, a nosso ver, desautorizar a hipótese de que, para o cético, apenas haja ou dogmatismo ou ceticismo. Cremos que a divisão lá efetuada apenas pretenda tornar mais precisa a distinção entre um dogmatismo positivo e um dogmatismo negativo. Por isso quando declaramos acima que para o cético apenas haja ou filosofia dogmática ou filosofia cética, utilizamos o termo dogmatismo em sentido lato, isto é, que o dogmatismo possa ser tanto positivo quanto negativo. A respeito da divisão tripartite da filosofia pelo ceticismo, cf. *HP I*, 1-4. Ver ainda no capítulo inicial deste trabalho p. 27 e ss.

<sup>148</sup> “Os cétricos da Antigüidade chamavam em geral dogmatismo toda e qualquer filosofia enquanto ela estabelecia teses determinadas. Nesse sentido amplo, também a filosofia propriamente especulativa conta como dogmática para o ceticismo”. (“*Die alten Skeptiker nannten überhaupt eine jede Philosophie dogmatisch, insofern dieselbe bestimmte Lehrsätze aufstellt. In diesem weiteren Sinne gilt auch die eigentlich spekulative Philosophie dem Skeptizismus für dogmatisch.*”) In: *Werke* 8, E § 32, Adendo, p. 97; trad. bras. p. 94.

\* \* \*

Como já foi observado no início deste estudo<sup>149</sup>, e Hegel faz questão de assinalar<sup>150</sup>, os tropos são modos, maneiras<sup>151</sup> que o cético se utiliza para, por meio da produção de antíteses, chegar à suspensão do juízo<sup>152</sup>. Também para Hegel, assim como já o eram para os céticos antigos, os tropos são armas valiosas e eficazes para a crítica do dogmatismo.

Diferentemente dos céticos, que não procuram efetuar nenhuma distinção entre os dez tropos de Enesidemo e os cinco tropos de Agripa<sup>153</sup>, Hegel, na sua exposição dos mesmos, empenha-se em delinear as características peculiares de ambos os grupos de tropos. Assim, os tropos de Enesidemo são eficazes no combate a uma forma de dogmatismo diferente daquele que é alvo dos cinco tropos de Agripa. Os dez tropos têm, segundo o filósofo, como alvo uma forma mais rudimentar de dogmatismo. Uma forma de dogmatismo produzida por uma consciência vulgar (*gemeine Bewußtsein*), e que tem como crença uma verdade imediata.<sup>154</sup> Mas a que se deve essa ponderação de Hegel com relação ao caráter rudimentar do dogmatismo que está na mira dos dez tropos? Ela se deve, com efeito, a uma falta de elaboração conceitual desses tropos. Não há neles, de acordo com a perspectiva hegeliana, a intenção de se procurar fazer frente a teorias, sejam elas filosóficas ou não. Eles se dirigem imediatamente contra o empírico.<sup>155</sup> A oposição, por meio deles advinda, se faz da maneira a mais simples. Tomemos, a título de exemplo, o primeiro tropo<sup>156</sup>, baseado nas diferenças dos animais: de acordo com ele, dados os caracteres próprios de cada animal, diferentes

---

<sup>149</sup> Ver Cap. 1, pp. 46-48.

<sup>150</sup> Cf. Hegel, *Werke* 19, p. 37; trad. cit. p. 778.

<sup>151</sup> Com respeito ao significado do termo grego tropos no ceticismo antigo, cf. Barnes, J. e Annas, J., *The modes of scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 21 e ss.

<sup>152</sup> Cf. *HP*, I, 31,35 e 36.

<sup>153</sup> No que toca à atribuição dos tropos a Enesidemo e a Agripa, veja-se, respectivamente, em Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, Paris: Vrin, 1969, p. 253 e ss. e p.301 e ss.

<sup>154</sup> Cf. *Werke*, pp. 374-375; trad. cit. pp. 778-779.

<sup>155</sup> No mesmo sentido a seguinte observação de Victor Brochard: “Limitemo-nos a notar que os dez tropos de Enesidemo, exceto o último (trata-se ainda, porém, de opiniões comumente admitidas, sem nenhum caráter científico), têm por objeto mostrar a insuficiência da percepção sensível. (Cf. Brochard, p. 261)

<sup>156</sup> Cf. *HP*, I, 40-78.

representações serão produzidas a respeito dos mesmos objetos. Desse modo, em vista das diferenças específicas dos olhos de diversos animais, produzir-se-ão diferentes representações visuais a respeito de um mesmo objeto. Ou ainda, conforme o terceiro tropo<sup>157</sup>, as diferenças nos órgãos sensoriais de um homem para outro não permitem que possamos afirmar nada de certo no que se refere à real natureza daquilo que sentimos. Assim, não podemos nada dizer, por exemplo, quanto ao mel ser em si mesmo doce, visto que a um pode parecer doce e a outro não.

Por essa maneira rústica de engendrar oposições, apenas apontando a relatividade daquilo que é imediatamente posto como um saber verdadeiro, Hegel considera haver uma falta de abstração (*Mangel der Abstraktion*), um caráter a-conceitual (*Begriffslosigkeit*) desses dez primeiros tropos, que eles expressam um pensamento inabilidoso (*ein ungeübtes Denken*). É fato que Sexto nos advirta que o tropo da relatividade é o mais geral, isto é, que, no fundo, todos os dez tropos são variadas formas de expressar a relatividade de todas as coisas.<sup>158</sup> Mesmo assim, nota Hegel, o tropo da relatividade aparece exposto ao lado dos outros nove como apenas mais um deles.<sup>159</sup> Não importa, portanto, que não passem de variações do tropo da relatividade os outros nove tropos.<sup>160</sup> Parece-nos que o objetivo do cético ao apresentar por meio dos dez tropos diversas maneiras de se poder suspender o juízo, é ilustrar extensivamente como fica difícil de se escapar da *epokhé*. Não é suficiente apenas assinalar que pode ser mostrado o caráter relativo de todas as coisas. É necessário exemplificar abundantemente essa relatividade. A produção de antíteses se dá, portanto, dos mais variados modos, tornando a tarefa de se encontrar alguma verdade absoluta, um objetivo cada vez mais distante e irrealizável.

Se o ceticismo, assinala Hegel, é uma filosofia que nos mostra não haver constância nas coisas, que elas são variáveis, que nada permanece sempre da mesma maneira, no caso dos dez tropos, insiste ele, essa inconstância pode ser observada no plano do saber imediato. Por meio deste saber apenas se diz que algo é imediatamente de determinado modo. E por que

---

<sup>157</sup> Cf. *HP*, I, 79-91.

<sup>158</sup> Cf. *HP*, I, 39.

<sup>159</sup> Cf. *Werke* 19, p. 385; trad. cit. p. 790.

<sup>160</sup> A respeito da sistematização precária desses tropos, ou mesmo falta dela, diz Brochard: “Esses dez tropos, nós os vemos se suceder, com exceção dos quatro primeiros, sem grande ordem. Não há por que se espantar com isso: não é metodicamente e nem *a priori*, mas empiricamente e acumulando observações, que eles foram determinados.” (Cf. Brochard, p. 259)

é assim? É apenas porque é. Tenho a experiência imediata de que, por exemplo, o mel é doce. Um outro experimenta do mesmo mel e afirma, de igual modo, que o mel é amargo. Diante, portanto, de duas percepções opostas, não é possível saber se o mel é doce ou amargo e, assim, somos levados à suspensão de juízo. Segundo Hegel, a verdade imediata das coisas é refutada apenas com a posição do contrário ao que é afirmado como o verdadeiro, por meio do “ser contraposto” (*das entgegengesetzte Sein*).<sup>161</sup> Alguém afirma que algo é assim, mas outro afirma que não é assim, que é de outro modo.

Por mais triviais e vulgares que sejam esses tropos, Hegel os considera bastante apropriados (*ganz treffend*) contra o dogmatismo do senso comum (*den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes*).<sup>162</sup> Exemplo desse dogmatismo grosseiro poderia ser o ceticismo de Schulze.<sup>163</sup> Para este autor, aquilo que se dá à nossa consciência imediata é verdadeiro.<sup>164</sup> Não há porque, de acordo com ele, negarmos que seja verdadeiro aquilo que imediatamente experienciamos. Se existe algo verdadeiro, este consiste apenas naquilo de que possamos imediatamente ter certeza.<sup>165</sup> E Schulze, ainda pretende que os cétricos antigos

---

<sup>161</sup> Cf. *Ibidem*, p. 375; trad. cit. p. 779.

<sup>162</sup> Cf. Hegel, *Ibidem*, p. 385; trad. cit. p. 790.

<sup>163</sup> Para a crítica detalhada de Hegel ao ceticismo de Schulze, ver seu artigo “Relacionamento do ceticismo à filosofia”. In: GW 4, pp. 197-238. Seja-nos permitido citar também a respeito nosso artigo “Alguns aspectos da compreensão hegeliana do ceticismo antigo a partir da crítica ao ceticismo de Gottlob Ernst Schulze”. In: *Dois Pontos*, Ceticismo, UFPR/UFSCAR, vol. 4, no. 2, 2007, pp. 221-246. Cf. também Vieweg, *Philosophie des Remis...*, especialmente pp. 207-221. Por fim, cf. Forster, M. N., *Hegel and Skepticism*, cap. 1.

<sup>164</sup> Cf. *Werke* 19, p. 360; trad. cit. p. 375.

<sup>165</sup> Ver, a propósito, a exposição hegeliana desse lado positivo do ceticismo de Schulze no artigo sobre o ceticismo. In: GW 4, p. 202. Hegel, notemos, lá se refere quase textualmente ao seguinte trecho da obra de Schulze *Crítica da Filosofia Teórica*, a saber: “Tem então certeza completamente incontestável a existência daquilo que é dado presente no âmbito de nossa consciência. Pois o que aí está presente na consciência, não podemos nós de sua existência tampouco duvidar, assim como duvidar da própria consciência. Querem, porém, duvidar da consciência é absolutamente impossível, porque uma tal dúvida, visto que ela não pode realizar-se sem [que haja] consciência, a si mesma se aniquila, não seria portanto nada. Chamamos então um fato da consciência aquilo que na e com a consciência é dado.” (“*Nun hat die Existenz desjenigen, was im Umfange unsers Bewußtseins als vorhanden gegeben ist, ganz unläugbare Gewißheit. Denn da es im Bewußtsein gegenwärtig ist, so können wir dessen Existenz eben so wenig bezweifeln, als das Bewußtsein selbst; das Bewußtsein aber bezweifeln zu wollen ist absolut unmöglich, weil ein solcher Zweifel, da er ohne Bewußtsein nicht statt finden kann, sich selbst vernichten, mithin Nichts seyn würde. Nun nennt man dasjenige was in und mit dem Bewußtsein gegeben ist, eine Tatsache des Bewußtseins.*” In: Schulze, G. E. *Kritik der theoretischen Philosophie*, Band 1, Hamburg, 1801, p. 51 (reimpressão por Aetas Kantiana, Bruxelas, Culture et Civilisation, 1973)



também tenham considerado verdadeiro esse saber imediato e não-filosófico.<sup>166</sup> Ora, não há nada mais distante da filosofia cética do que esse assentimento a verdades imediatas. Os dez tropos de Enesidemo são prova disso, não apenas da perspectiva hegeliana como também da perspectiva cética. Hegel sabe que os céticos estão longe de afirmar que aquilo que lhes aparece seja expressão de qualquer verdade. Como ele bem nota, aquilo que lhes aparece serve apenas de guia para que o cético se conduza na sua vida prática.<sup>167</sup> O “fenômeno” não possui nenhum estatuto epistemológico e nem ontológico no sentido dogmático. Se os dez tropos de Enesidemo servem muito bem, aos olhos de Hegel, para combater qualquer forma rudimentar de dogmatismo, já o ceticismo de Schulze, que também poderia ser considerado uma forma de dogmatismo canhestro, não pode ficar fora da mira dos céticos, apontada para ele por meio dos dez tropos.

Na primeira seção da *Fenomenologia do Espírito*, “A certeza sensível ou: o isto ou o visar”, Hegel nos apresenta uma crítica de toda forma de saber imediato. Assim como no caso dos dez tropos, aqui também se aponta para a instabilidade desse saber imediato. E para mostrar que a certeza sensível que esse saber do imediato nos proporciona não é nenhuma verdade sustentável, que quando procuramos ter acesso à coisa que é imediatamente para nós, de fato, não temos acesso a ela, Hegel, é o que nos parece, apóia-se também no ceticismo antigo. Cremos ser possível fazer semelhante afirmação, porque, em certos momentos do texto, seu modo de proceder com vistas a atacar o saber imediato, está em consonância com o procedimento dos céticos antigos por meio dos dez tropos<sup>168</sup>. Essa forma de oposição que Hegel vê como característica do modo de proceder que opera nos dez tropos, a saber, que a uma verdade posta imediatamente, uma outra verdade é imediatamente contraposta à primeira, de maneira que uma anule a outra, também se encontra presente na seção inicial da

---

<sup>166</sup> Cf. GW 4, p. 204.

<sup>167</sup> “O que como ente ou inteligível valia, vale, por conseguinte, a eles somente por algo que aparece ou uma pura representação; porém lhes vale apenas como algo conforme o qual os céticos se guiam na sua conduta, seu agir e deixar-se submeter.” (“*Was als Seiendes und Gedachtes galt, galt ihnen daher nur für ein Erscheinendes oder reine Vorstellung; aber es galt ihnen als eine solche, nach der der Skeptiker sich in seinem Betragen, Tun und Lassen richtete.*”). In: *Werke* 19, p. 371; trad. cit. p. 775.

<sup>168</sup> Em sucinto, porém, bastante elucidativo estudo, Klaus Düsing relaciona a crítica hegeliana da certeza sensível na *Fenomenologia do Espírito* ao ceticismo antigo. Mais especificamente, Düsing procura mostrar como está nela presente a crítica cética a toda forma de saber imediato por meio da contraposição de argumentos, com ênfase na efetivação dessa tarefa mediante os tropos de Enesidemo. (Cf. Düsing, K. “*Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der Sinnlichen Gewissheit*”, *Hegel-Studien* 8, 1973, pp. 119-130) Também Dietmar Heidemann remete a análise da certeza sensível ao ceticismo antigo. Em particular, ele se refere ao que chama de crítica cética ao realismo imediato. (Cf. Heidemann, D. *Der Begriff des Skeptizismus...*, pp. 280-290)

*Fenomenologia do Espírito*, quando do exame que se faz do saber imediato que daí se parte. Assim, é fácil mostrar que a certeza sensível imediata de que agora é noite, não resiste perante a certeza oposta a ela e pela qual se declara que agora é dia. Tanto a certeza de que agora é noite quanto aquela outra de que agora é dia, são certezas portadoras de verdades insustentáveis em vista da mais simples oposição a que sejam submetidas.<sup>169</sup>

O mesmo se passa com a verdade “o aqui é a árvore”<sup>170</sup>: quando me viro, prossegue Hegel, essa verdade desvaneceu (*ist verschwunden*) e mudou na oposta: o aqui não é uma árvore, mas antes uma casa.

Sem pretender seguir aqui todos os passos dessa dialética que aniquila a possibilidade de que haja um saber imediato, vale chamar agora a atenção para a conclusão mais geral a que se pode chegar, qual seja, de que o ser que a certeza sensível quer conhecer imediatamente, não pode ser apreendido. Mas por que não podemos ter acesso a essa verdade imediata? Seu acesso nos é vedado porque quando pretendemos dizer o imediato, apenas conseguimos dizer o universal. Na dialética do agora, não conseguimos, de fato, dizer verdadeiramente que agora é, por exemplo, dia. Agora pode ser dia ou noite. Contra o agora que é dia, pode ser contraposto o agora que é noite. A única coisa que se mantém aqui é o agora, indiferente a ser dia ou noite: “Como o dia e a noite não são o seu ser, assim também ele não é o dia e a noite, não é afetado por esse seu ser-outro”.<sup>171</sup> O agora é por meio dessa negação daquilo que ele não é. Quando se pretende dizer verdadeiramente que agora é dia, somente se consegue dizer o universal, isto é, o agora, que se mantém a salvo da oposição que possa surgir entre o ser que ele pretende enunciar e o ser que se opõe a ele.

A impossibilidade de dizermos o imediato se deve ao fato de sermos traídos pela linguagem. Ela própria nos mostra que ao tentarmos dizer o ser sensível, apenas está ao nosso alcance dizer o universal.<sup>172</sup> Se pretendemos dizer este pedaço de papel, segundo o que se nos

<sup>169</sup> Cf. GW 9, pp. 64-65; trad. Paulo Meneses, p. 76.

<sup>170</sup> Cf. *Ibidem*, p. 65; trad. cit. p. 77.

<sup>171</sup> (“so wenig die Nacht und der Tag sein Seyn ist, ebensowohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch diß sein andersseyn nicht afficirt.”) In: GW 9, p. 64; trad. cit. p. 76.

<sup>172</sup> Cf. GW 9, pp. 64-65; trad. Vaz, p. 63. Hegel não perde, além disso, a oportunidade também aqui na *Fenomenologia do Espírito* de criticar, e de modo incisivo, Schulze. Mesmo que não seja citado nominalmente, a referência de Hegel só pode ser a ele. Vale a pena citar todo o trecho: “É pois de se admirar quando, contra essa experiência, se sustenta como experiência universal e também como afirmação filosófica e mesmo como resultado do ceticismo que a realidade ou o ser das coisas exteriores como *estas* ou como sensíveis tem uma

apresenta pelo exame da certeza sensível, não conseguiríamos dizer este pedaço de papel singular e individual. Pela linguagem, o ser-aí desse objeto exterior a nós é inatingível.<sup>173</sup> Este pedaço de papel que digo é um pedaço de papel como qualquer outro: “(...) como esse pedaco de papel, todo e cada papel é um este pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal.”<sup>174</sup>

Trazendo novamente o eixo da discussão para o debate entre Hegel e o ceticismo, não convém aqui discutir a respeito do alcance daquilo que aparece para o cético após a suspensão de juízo, mas no que nos interessa, a saber, a possibilidade ou não de se poder afirmar a verdade simplória do imediato, parece-nos oportuno ainda articular a discussão acerca do saber imediato à temática cética referente ao “aparecer após a *epokhé*”.

Assim, quando nas *Hipotiposes* se discute a respeito dos céticos abolirem os fenômenos<sup>175</sup>, parece-nos que a questão em torno da possibilidade de haver ou não saber imediato esteja presente. O cético procura aí justamente desfazer um mal-entendido concernente à sua “posição filosófica”. Se não podemos ter acesso à verdade no sentido dogmático, se as coisas se nos apresentam dotadas de um conflito indecidível, somos levados à *epokhé*. Diante dessa incapacidade do cético se decidir (dogmaticamente), em nada poder afirmar absolutamente, o que restaria a ele fazer daí por diante? Esse é a espécie de

---

verdade absoluta para a consciência. Semelhante afirmação não sabe o que diz ou não sabe que diz o contrário do que pretende dizer. A verdade do isto sensível para a consciência deve ser uma experiência universal. Aquela consciência suprime uma verdade desse tipo como, por exemplo, o aqui é uma árvore ou o agora é meio-dia sempre de novo, e enuncia o contrário: o aqui não é uma árvore mas uma casa. E, do mesmo modo, a consciência suprime o que, nessa afirmação que suprime a primeira, é igualmente afirmação de um isto sensível. Desta sorte, em toda certeza sensível somente é experimentado em verdade o que vimos, ou seja, o isto como um universal, o contrário do que aquela afirmação assegura ser a experiência universal. A propósito dessa menção da experiência, seja permitido antecipar uma consideração que pertence ao domínio da prática. Na linha dessa consideração pode-se dizer àqueles que afirmam a tal verdade e certeza dos objetos sensíveis que eles devem ser reenviados à escola mais baixa da sabedoria, ou seja, aos velhos mistérios eleusínicos de Ceres e Baco e que devem aprender, pela primeira vez, os mistérios de comer o pão e beber o vinho. Com efeito, o iniciado nesses mistérios não somente chega a duvidar do ser das coisas sensíveis mas a desesperar dele e ele mesmo, de uma parte leva a cabo o seu nada, de outra o vê levar a cabo. Também os animais não estão excluídos dessa sabedoria mas, ao contrário, mostram-se profundamente iniciados nela. De fato, eles não permanecem diante das coisas sensíveis como se elas possuíssem um ser em si mas, desesperando da sua realidade e na certeza total de seu nada, eles as tomam sem mais e as devoram. Como eles, toda a natureza celebra assim esses mistérios revelados que ensinam qual seja a verdade das coisas sensíveis.” In: GW 9, p. 69; trad. Vaz, p. 66-67.

<sup>173</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 69-70; trad. Vaz., pp. 67-68.

<sup>174</sup> (“*als dieses Stück Papier, so ist alles und jedes Papier, ein dieses Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine gesagt.*”) Cf. GW 9, p. 70; trad. de Paulo Meneses, p. 82.

<sup>175</sup> Cf. *HP*, I, 19-20.

pensamento que poderia surgir para aqueles que não são suficientemente versados no ceticismo. Mais estranho ainda para o não-cético é essa aceitação *adoxástica* daquilo que aparece sem, contudo, que este aparecer não seja dotado de verdade. A partir deste ponto, estamos a um passo de não compreender que o fenômeno, da perspectiva do ceticismo, possa ter nossa aceitação, isto é, que possamos dar nosso assentimento ao que nos aparece e se nos impõe independente de nossa vontade, mas que isto que nos aparece não tem nenhum valor de verdade.

O pensar não-filosófico, podemos conjecturar, aceita com dificuldade essa hipótese de um aparecer do qual não possamos ter certeza verdadeira. Afinal, como não ter certeza de que vejo que agora é dia? A ingenuidade do pensar não-filosófico não se dá conta de que o cético também talvez concordasse com essa certeza de que agora é dia, contudo, se ele concorda, o faz de uma outra perspectiva.

Talvez seja nesse tipo de confusão com respeito à sua posição, que o cético seja obrigado a tentar esclarecer porque ele não pretende abolir as aparências. Parece-nos, portanto, que a explicação fornecida para esse tema pretenda justamente tornar claro que essa discussão acerca do caráter do aparecer se faça ao nível da linguagem, e que, nesse nível, não podemos obter certezas vinculadas ao que se nós dá imediatamente. Não há como decidir entre afirmações opostas a respeito do “real”. O cético, portanto, constata que no único plano – a linguagem – em que podemos discutir o fenômeno, não podemos concluir dogmaticamente nada a seu propósito. Mesma conclusão a que chega Hegel, exceto que na dialética da certeza sensível se chega a um resultado positivo<sup>176</sup>: que acerca daquilo que é visado imediatamente, apenas podemos ter acesso ao universal.

Dessa discussão, importa, com efeito, reter que, tanto para os cétricos quanto para Hegel, não podemos por meio da linguagem exprimir o sensível. Mas nada poder dizer a respeito do sensível com valor de verdade, não impede o cético de continuar a falar dele. Ele continua a ver uma árvore, a perceber que agora é dia e que este dia se torna noite. O que acontece agora é que, em virtude da sua incapacidade em poder dizer algo com valor de verdade, ele apenas pode relatar acerca do que lhe aparece, deixando de lado qualquer juízo tético concernente a esse aparecer.

---

<sup>176</sup> O cético chega apenas à suspensão do juízo.

Os tropos nos mostraram o caminho dessa dificuldade em se afirmar algo dogmaticamente. Após a suspensão do juízo, não estamos, de acordo com a visão cética, impedidos de viver como antes o fazíamos, mas estamos impedidos, todavia, de tentar nos referirmos a essa experiência pela qual todos – filósofos ou não – passamos, de modo dogmático.

O cético antigo foi obrigado, como há pouco vimos, a ter de se haver com essa falta de compreensão relacionada à sua filosofia. E se essa dificuldade de compreensão do “fenomenismo” cético já era notável à época de Sexto, outro exemplo da mesma incompreensão novamente se verifica à época de Hegel: o ceticismo de Schulze, e este é o exemplo mais gritante da mesma.

Se na seção Ceticismo das suas *Lições sobre a História da Filosofia* a fraqueza do ceticismo de Schulze era apontada dentro da crítica que por meio dos tropos se fazia à falta de solidez do saber imediato das coisas exteriores sensíveis; na *Fenomenologia do Espírito*, a crítica a Schulze se desenvolve no mesmo sentido, todavia que agora ela vai, como há pouco vimos, além da mera crítica negativa, e aponta para o resultado positivo dessa dialética presente na certeza sensível.

\* \* \*

De volta aos tropos, convém reparar que, nas *Hipotiposes*, Sexto não se refere aos tropos a partir da dupla denominação: tropos de Enesidemo e tropos de Agripa. Ele apenas nota que os modos de Enesidemo surgem em um período mais antigo da história do ceticismo.<sup>177</sup> Já os tropos de Agripa são de um período bem posterior da história do ceticismo.<sup>178</sup> A diferença entre a época de surgimento é a única que Sexto menciona. A única observação que Sexto faz nas *Hipotiposes* quanto à relação entre os dois grupos de tropos refere-se a notar que os cinco posteriores servem para proporcionar maior variedade e completude à exposição da precipitação (*propéteia*) dos dogmáticos.<sup>179</sup> Mas apesar, contudo,

---

<sup>177</sup> Cf. *HP*, I, 36.

<sup>178</sup> Cf. *HP*, I, 164.

<sup>179</sup> Cf. *HP*, I, 177.

de não ser feita nenhuma distinção entre eles, com relação a isso, Sexto faz uma declaração que merece nossa atenção, a saber, que os cinco tropos de Agripa não pretendem anular os dez tropos anteriores. Ora, por que razão é declarado que não se pretende por meio dos tropos de Agripa repelir os anteriores? No contexto dessa discussão, poderíamos supor, subjaz a idéia de que os tropos posteriores dariam conta da tarefa a ser executada pelos outros dez tropos. Haveria, então, uma superioridade dos tropos de Agripa, o que, por conseqüência, forçaria o afastamento dos dez primeiros tropos em prol dos cinco de Agripa. Da perspectiva cética, tal discussão em torno da superioridade tem de ser evitada, afinal, por qual critério julgar a superioridade de uns em relação aos outros?

Com efeito, parece-nos que os cinco tropos de Agripa poderiam tomar o lugar dos dez tropos de Enesidemo. São de caráter mais geral. Dentre eles temos inclusive o tropo da relatividade, aquele ao qual poderiam todos os outros nove tropos de Enesidemo serem reduzidos.

Quando Hegel efetua a distinção entre os dois grupos de tropos, é cabível que ele não esteja cometendo nenhum exagero com respeito ao que de fato nos é mostrado pelo ceticismo antigo.

Para Hegel, a diferença fundamental entre os tropos de Enesidemo e os tropos de Agripa reside no grau de elaboração que eles atingem, e atrelado a essa marca distintiva, o alvo a ser atacado por meio deles também será diferente.<sup>180</sup> Assim, para ele, os tropos de Agripa, “pertencem mais à reflexão pensante, e contêm a dialética que o conceito determinado tem nele. Esses parecem melhores, são manifestamente de uma origem *posterior*; imediatamente se vê que eles designam um ponto de vista e uma cultura inteiramente

---

<sup>180</sup> Já Brochard, na sua apresentação dos tropos de Enesidemo e Agripa, empenhava-se em sublinhar a diferença de grau que havia entre os dois grupos de tropos. Dessa maneira, procurava mostrar que os tropos de Agripa eram dotados de maior generalidade e abstração, sendo, portanto, mais eficazes que os tropos de Enesidemo no que toca à crítica cética por meio deles efetuada: “Por mais gerais que sejam as concepções criticadas por Enesidemo, elas possuem ainda um conteúdo determinado; os argumentos de Agripa atingem não somente tal ou tal proposição, mas antes toda proposição, de qualquer espécie que ela seja; não apenas determinadas verdades, mas toda verdade, consideradas segundo as condições as mais imediatas e as mais essenciais do conhecimento.” (Brochard, p. 305) Ou ainda: “Os cinco tropos podem ser considerados como a fórmula a mais radical e a mais precisa que jamais fora dada a respeito do ceticismo. Numa palavra, ainda hoje eles são irresistíveis. Quem quer que aceite a discussão acerca dos princípios, que não os declare superiores ao raciocínio e ao conhecido por uma intuição imediata do espírito, admitido por um ato de fé primitivo, do qual não prestamos contas e nem necessitamos justificar, não poderia escapar a essa sutil dialética.” (Brochard, p. 306) Não é à toa que, cabe notar, Hegel dedique tanta atenção à filosofia cética.

diferentes do pensamento filosófico. Eles se dirigem, com efeito, especialmente contra as formas de pensamento e as determinidades do conceito.”<sup>181</sup>

O que chama a atenção de Hegel nos cinco tropos de Agripa é o caráter geral dos mesmos, que implica na possibilidade de que eles não fiquem restritos ao ataque a um dogmatismo de aspecto mais rudimentar.<sup>182</sup> Os tropos de Agripa, por sua própria estrutura, nos permitem, é o que nota Hegel, combater o dogmatismo num outro âmbito. Este âmbito é o da forma do que é dito. Não existe aqui a preocupação em exibir a falta de fundamento de uma premissa, por exemplo, com relação a determinado conteúdo. É indiferente o assunto de que se trata.

Interessa primordialmente a Hegel que, por meio desses tropos, possamos combater não apenas o dogmatismo não-filosófico, mas também o dogmatismo criado pelos filósofos. E por dogmatismo filosófico, deve ser entendido aquele dogmatismo denominado por Hegel de filosofia do entendimento (*Verstandesphilosophie*).

Como já foi visto anteriormente<sup>183</sup>, o êxito do cético no combate ao dogmatismo está, na visão hegeliana, relacionado à limitação intrínseca da esfera do entendimento. Assim, a aplicação do “princípio programático do pirronismo”, qual seja, opor a todo argumento ou proposição, a proposição ou argumento de igual força<sup>184</sup>, ao saber de entendimento, fazia com que esse saber sempre desmoronasse em vista das antinomias estabelecidas pelo cético. Contra o limitado posto pelo entendimento, o cético punha um outro que contrapusesse o primeiro, mostrando, assim, a falta de consistência desse.<sup>185</sup>

Os tropos de Agripa não são nada mais do que variadas formas de apontar o caráter determinado do pensar filosófico de entendimento: “Esses tropos são armas fundamentais

---

<sup>181</sup> (“*sie gehören mehr der denkenden Reflexion an und enthalten die Dialektik, welche der bestimmte Begriff an ihm hat. Diese sehen besser aus, sie sind offenbar späteren Ursprungs; es erhellt sogleich, dass sie einen ganz anderen Standpunkt und Bildung des philosophischen Denkens bezeichnen. Sie gehen nämlich besonders gegen die Gedankenformen und Bestimmtheiten des Begriffs.*”) In: *Werke* 19, p. 386; trad. cit. p. 790.

<sup>182</sup> “Os dez tropos de Enesidemo tendem a provar que a certeza, de fato, não existe: os cinco tropos de Agripa querem estabelecer que logicamente não poderia haver certeza. Por aí, podemos medir a superioridade dos últimos por sobre os primeiros.” (Brochard, p. 304)

<sup>183</sup> No que se refere à relação entre dogmatismo e entendimento e à crítica ao dogmatismo produzido pelo entendimento, ver, de modo geral, cap. 2.

<sup>184</sup> Cf. *HP*, I, 12.

<sup>185</sup> A respeito da limitação do entendimento, ver, neste estudo, o capítulo 2.

contra a filosofia de entendimento.”<sup>186</sup> Hegel não perde a oportunidade de, por diversas vezes, elogiar os tropos de Agripa como armas eficazes contra a limitação da filosofia de entendimento.<sup>187</sup>

Tomemos um exemplo de como pode ser combatida a limitação de uma filosofia do entendimento: segundo Hegel, a filosofia dogmática comumente apresenta um princípio em uma proposição determinada. Ora, é fácil apontar a condicionalidade desse princípio ao se simplesmente contrapor a ele, de acordo com o tropo da hipótese, um outro princípio que o negue. Diante dessa oposição, o cético suspende seu juízo, pois não se vê em condições de acolher um ou outro princípio como válido. A posição do princípio dessa filosofia é tão arbitrária quanto a posição do princípio que o contrapõe e posto pelo cético. Contra um tal princípio determinado, também poder-se-ia argüir qual é seu fundamento e, assim, um outro princípio seria posto como fundamento do primeiro, mas este novo princípio padeceria da mesma falta de fundamento e então seria necessário um outro princípio a fundá-lo e assim por diante. Com esse processo de fundamentação que nunca se basta, teríamos então uma regressão ao infinito (2º tropo de Agripa).

Como podemos observar, não é difícil para o cético apontar, mediante os tropos, a falta de solidez do que é posto pelas filosofias do entendimento: “Esses tropos são as oposições necessárias nas quais o entendimento cai. Nesses tropos está contida a deficiência (*das Mangelhafte*) de toda metafísica do entendimento.”<sup>188</sup> A própria estrutura da proposição favorece a crítica cética. Lembremos<sup>189</sup> que uma proposição de entendimento se constitui de acordo com o princípio de não-contradição.<sup>190</sup> Desse modo, não podemos dizer que algo seja e não seja ao mesmo tempo. O cético, apoiado em sua dialética, põe, ao que se diz numa proposição de entendimento, o seu contraposto, tornando assim patente a limitação do que era enunciado por meio dessa proposição.

---

<sup>186</sup> (“*Diese Tropen sind gründliche Waffe gegen Verstandesphilosophie.*”) *Werke* 19, p. 395; trad. cit. p. 799.

<sup>187</sup> “Esses tropos demonstram a alta consciência dos céticos no progredir da argumentação, superior àquela da lógica comum, da lógica dos estóicos e da canônica de Epicuro.” (“*Diese Tropen beweisen das hohe Bewußtsein der Skeptiker in dem Fortgehen der Argumentation, -- ein höheres, als in der gewöhnliche Logik, der Logik der Stoiker und der Kanonik des Epikur, vorhanden ist.*”) In: *Ibidem*, p.394; trad. cit. p. 799.

<sup>188</sup> (“*Diese Tropen sind notwendige Gegensätze, in welche der Verstand fällt. In diesen Tropen ist das Mangelhafte aller Verstandesmetaphysik enthalten.*”) In: *Ibidem*, p. 394; trad. cit. p. 799.

<sup>189</sup> Veja-se a respeito o capítulo 2.

<sup>190</sup> Hegel a ele se refere como princípio de contradição.



Ainda sobre os tropos de Agripa atacarem a forma do que é dito dogmaticamente por essas filosofias limitadas, Hegel se refere a essa operação como “desse determinado, encontrar o que é sua determinidade.”<sup>191</sup> Encontrar nesse determinado produzido pelo entendimento aquilo que o faz limitado e que, dessa maneira, torna-o vulnerável à crítica cética.

\* \* \*

A fim ainda de esclarecer o que é o ceticismo, Hegel distingue dois momentos formais do que ele chama de cultura (*Bildung*) cética. Esses dois momentos constituem uma espécie de descrição hegeliana da estrutura fundamental do modo de operar dessa filosofia.

Assim, no primeiro momento, Hegel salienta essa força da consciência (cética) de se retirar de si mesma e tomar a totalidade do que existe, incluída aí ela mesma – sua operação – como seu objeto.<sup>192</sup> Talvez, com essa espécie de caracterização, Hegel se refira à neutralidade que há nessa postura filosófica quando do exame daquilo que a ela se apresenta dogmaticamente.

Não haveria como ser diferente, pois se o cético, em virtude de sua própria atitude filosófica, não possui dogmas a defender, não parte, portanto, de nenhuma verdade, seja ela qual for ou diga respeito ao que quer que seja, o seu exame do que é afirmado dogmaticamente será isento e neutro. O exame dos enunciados dos dogmáticos se efetua levando apenas em conta aquilo que eles mesmos propuseram, e os argumentos utilizados pelos céticos para combater tais enunciados, expressam somente a forma por eles encontrada para verificar a sustentabilidade do que foi dogmaticamente posto.<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup> (“von diesem Bestimmten zu finden, was seine Bestimmtheit ist.”) In: *Werke* 19, p. 395; trad. cit. pp. 799-800.

<sup>192</sup> Cf. *Ibidem*, p. 395; trad. cit. p. 800.

<sup>193</sup> Nada fica, por conseguinte, excluído do âmbito do exame do dogmatismo filosófico. Não se parte de premissas que sirvam como critério a ser seguido com relação ao que será analisado. É de acordo com essa forma de proceder do cético que na *Fenomenologia do Espírito*, é o que nos parece, dir-se-á que o exame cético da consciência acontecerá a partir daquilo mesmo que se apresenta nesta ou naquela figura da consciência, de maneira que “não temos, portanto, necessidade de trazer outras medidas e aplicar na investigação nossas descobertas e nossos pensamentos. Deixando-os de lado conseguiremos tratar o objeto de nossa inquisição tal como ele é *em-si* e *para-si*. Torna-se supérflua, por conseguinte uma intervenção de nossa parte, desde que o

O segundo momento da *Bildung* cética consiste na operação efetivamente realizada quando do exame do que é dito dogmaticamente. Pensemos, por exemplo, numa proposição qualquer: o interesse do cético não está voltado primordialmente para o conteúdo enunciado por meio dessa proposição, mas antes na forma do que é dito.<sup>194</sup> Desse modo, no juízo “a coisa é uma”, sua preocupação não é com a coisa que é dita e com o fato dela ser uma, preocupa-se ele antes que nessa proposição há um algo, um determinado relacionado ao uno. O essencial consiste nessa relação entre esse singular que se põe como um com o universal que, por sua vez, é diverso (*verschieden*) dele.<sup>195</sup> O essencial, prossegue Hegel, é o elemento lógico, trazido ao primeiro plano pelo ceticismo.<sup>196</sup>

Os tropos de Agripa exemplificam essa mudança de foco do conteúdo para a forma do que é enunciado. A crítica ao dogmatismo independe do conteúdo que está presente num argumento ou proposição, pois esses tropos são eficazes no combate ao dogmatismo apenas ao apontar em seu aspecto formal a falta de solidez do que é afirmado.

Outro aspecto que advém como consequência desse desinteresse pelo conteúdo do que é dito, refere-se ao fato de que a investigação cética, por não poder – em virtude de sua

---

conceito e o objeto, a medida e a coisa a ser examinada, estão presentes na consciência mesma.” (“[...]und hiemit wir nicht nöthig haben, Maßstäbe mitzubringen, und unsere Einfälle und Gedanken bey der Untersuchung zu appliciren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selbst ist, zu betrachten. Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind [...]” In: GW 9, p. 59; trad. Vaz, p. 54.

<sup>194</sup> Cf. *Werke* 19, p. 395; trad. cit. p. 800.

<sup>195</sup> Cf. *Ibidem*, p. 395; trad. cit. p. 800.

<sup>196</sup> Poderíamos aproximar essa discussão a respeito da mudança de foco, realizada pelo cético, do conteúdo para a forma do que será examinado, à discussão no início da *Enciclopédia*, precisamente no §3, acerca da necessidade de se passar para o plano dos pensamentos puros, quando se pretende pensar filosoficamente. Nesse sentido é interessante o comentário hegeliano acerca da dificuldade da consciência ordinária compreender o ponto de vista da filosofia. Dessa “falta de costume de pensar abstratamente” deriva a acusação de ininteligibilidade (*Unverständlichkeit*) da filosofia (cf. GW 20, p.42; trad. cit. p. 42). O pensar que não consegue se libertar de suas representações, sentimentos, intuições, tem dificuldade em se elevar ao plano de uma discussão na qual lhe sejam retirados os conteúdos familiares a que está acostumado a lidar. O que o cético faz é passar desse plano mais terra-a-terra da consciência ordinária e, como quer Hegel, transpor-se para o plano dos pensamentos puros: “Em qualquer proposição de conteúdo inteiramente sensível, como ‘essa folha é verde’, já estão inseridas categorias: ser, singularidade.” (GW 20, p. 42; trad. p. 42) Quando se faz essa passagem para esse plano mais abstrato, o exame se aprofunda. As próprias coordenadas que regulam a constituição de nosso pensamento acerca das coisas são postas em questão. Por isso a consciência ordinária, dirá Hegel, se sente aturdida, pois perde seu ponto fixo e domicílio: “Quando se encontra deslocada para a região pura dos conceitos, não sabe onde está no mundo.” (Cf. GW 20, p. 43; trad. p. 43) A “resolução de querer pensar puramente” (*rein denken zu wollen*) cumpre essa exigência cética de submeter tudo a exame, o que envolve a “ausência de pressuposição a respeito de tudo”. (Cf. GW 20, E § 78, p. 118; trad. p. 156)

própria atitude filosófica – nada pressupor, não considera nada como dado, isto é, daquilo que é afirmado dogmaticamente, nenhum dos elementos componentes dessa afirmação ficaria excluído da investigação.

Talvez pudéssemos compreender a partir do que se disse agora a declaração de Hegel referente aos cétricos não estarem preocupados em disputar se a coisa é deste ou daquele modo, mas que eles se preocupam antes se a coisa é mesmo algo.<sup>197</sup>

O exemplo, extraído das *Hipotiposes*<sup>198</sup>, que Hegel nos dá a esse respeito é o seguinte: na discussão acerca das propriedades que porventura Deus possua, é preciso primeiro que saibamos se ele tem realidade (*Realität*).<sup>199</sup> Antes de conceber quais propriedades Deus possui, primeiro se faz necessário saber se Deus mesmo é algo: “não fornecer a coisa, se a coisa é assim ou assado, mas antes se coisa mesma é algo.”<sup>200</sup> A postura filosófica cétrica implica essa mudança de atitude perante o discurso, filosófico ou não. Antes de empregar a linguagem “dóxica”, é preciso examinar se as “essências” que essa linguagem nos fornece são algo de sólido e estável. Via de regra o pensamento dogmático não se questiona a respeito do que diz. É como se desde sempre os conceitos dos quais se vale tivessem os significados que, num determinado contexto, prevaleceram. O cétrico recua ante esse emprego ingênuo das palavras e examina se as “essências” que nelas habitam são efetivamente “essências” estáveis. Nesse exame da “essência do expresso”, para falar em linguagem hegeliana, se atinge o caráter limitado e instável dessas “essências”. E ao se atingir a limitação das mesmas, descobre-se também que, como veremos, não podem ser visadas apenas na sua unilateralidade. Em suma, para que possamos pretender aceitar determinada posição dogmática, filosófica ou não, é necessário que nada deixe de ser investigado. É por essa amplitude e falta de restrições embutidas na investigação cétrica, que Hegel se referiu à força da consciência cétrica em fazer seu objeto tudo que é existente, inclusive a si mesma e sua própria operação.

<sup>197</sup> Cf. *Ibidem*, p. 396; trad. cit. p. 800.

<sup>198</sup> Cf. *HP*, III, 4.

<sup>199</sup> Nas *Hipotiposes*, III, 4, no trecho que certamente Hegel tem em mente, trata-se de saber o que é a essência (*οὐσία*) de Deus antes de se aprender e conceber suas propriedades.

<sup>200</sup> (“*nicht die Sache zu geben, ob die Sache so oder so ist, sondern ob die Sache selbst etwas ist.*”) *Ibidem*, p. 396; trad. cit. p. 800.

No que respeita propriamente ao seu exame, Hegel vislumbra já no ceticismo antigo um procedimento operatório característico do pensamento especulativo.<sup>201</sup> É o que ele nos dirá logo após ter feito a exposição da análise de Sexto Empírico sobre as noções geométricas.

Não apenas com relação às noções geométricas, mas também em todas as determinações das ciências, o cético apresenta a determinidade delas ao indicar nas mesmas o seu outro.<sup>202</sup> No caso específico das determinações da geometria, Sexto, prossegue Hegel, critica a matemática por nela se dizer que há um ponto, um espaço, uma linha, uma superfície, uma unidade e assim por diante. Com efeito, o que, para Hegel, se encontra na crítica cética às determinações matemáticas é o fato dessas determinações padecerem de unilateralidade, quer dizer, que nelas não se consideram as determinações às mesmas opostas e unidas.

Hegel cita um exemplo dessa crítica à matemática, a saber, o exemplo do relacionamento dialético entre o ponto e o espaço:

“O ponto é um espaço e é um simples no espaço, ele não tem nenhuma dimensão; (mas se) ele não tem nenhuma dimensão, então ele não está no espaço. Na medida em que o um é espacial, nós o denominamos um ponto; mas, se isso deve ter um sentido, ele precisa ser espacial e, enquanto espacial, ter uma dimensão – mas então não é mais um ponto. O ponto é a negação do espaço, na medida em que é o seu limite, e como tal, ele toca o espaço; essa negação participa, portanto, do espaço, ela própria é espacial, é assim um nulo (*Nichtiges*) em si, mas, com isso, é também um dialético em si.”<sup>203</sup>

Como acabamos de observar nessa dialética do ponto e do espaço, o ponto somente se determina como ponto na medida em que está intrinsecamente relacionado ao outro elemento

---

<sup>201</sup> “O ceticismo tratou, portanto, também propriamente de idéias especulativas e apontou a importância delas.” (*“Der Skeptizismus hat also auch eigentlich spekulative Ideen behandelt und ihre Wichtigkeit aufgezeigt”*) Cf. *Ibidem*, p. 396; trad. cit. p. 802.

<sup>202</sup> Cf. *Ibidem*, p. 396; trad. cit. p. 802.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 396; trad. cit. p. 802. (*“Punkt ist ein Raum und ein Einfaches im Raum, er hat keine Dimension; hat er keine Dimension, so ist er nicht im Raume. Insofern das Eins räumlich ist, nennen wir es einen Punkt; wenn dies aber einen Sinn haben soll, so muß es räumlich sein und als Räumliches Dimension haben, – so ist es aber kein Punkt mehr. Er ist die Negation des Raums, insofern er die Grenze des Raums ist, als solche berührt er den Raum; diese Negation hat also einen Anteil an dem Raum, ist selbst räumlich, – ist so ein Nichtiges in sich, ist aber damit auch ein Dialektisches in sich.”*)

que nega, o espaço, mas sem o qual o ponto não se constitui como ponto. O limite do ponto é o espaço e o limite do espaço é o ponto. Um somente é o que é na medida em que o outro não é, todavia, esse relacionamento dos opostos é o que permite que ambos sejam ponto e espaço. A limitação de um pelo outro é a condição para que cada um se determine ou como ponto ou como espaço. Para o pensamento finito de entendimento, o ponto é um simples no espaço que não possui dimensão. Ora, o cético mostra que não é possível pensar o ponto desvinculado da dimensão. Como estar no espaço e não ter dimensão? Aqui temos o “limite” do entendimento: não é capaz de conceber que o ponto seja no espaço e dependa da dimensão espacial para se determinar como ponto. Para o entendimento, essa convivência mútua de ponto e espaço é uma contradição, e por ser uma contradição, não é nada. O que o cético faz é mostrar que ponto e espaço efetivamente contradizem um ao outro, entretanto, essa contradição entre ambos os elementos é o que permite, aos olhos do pensamento especulativo, que sejam, como já dissemos, ponto e espaço. Cremos que a partir dessas considerações possamos compreender porque Hegel se refira ao fato do ceticismo ter tratado de idéias especulativas.<sup>204</sup> Esse, na língua hegeliana, indicar da contradição no finito, aqui especificamente pelo exemplo do ponto e do espaço, é, segundo o filósofo, “um ponto essencial do método filosófico especulativo.”<sup>205</sup>

Mas o cético não se restringe, como gostaria Hegel, a combater apenas o finito. Ele não reconhece que o especulativo seja um domínio a salvo de suas investidas. Se o ponto e o

---

<sup>204</sup> Em *Ordem do tempo*, Paulo Eduardo Arantes, ao refazer todos os passos da argumentação hegeliana a respeito da passagem especulativa do espaço ao tempo, explicita a articulação dialética, presente nessa passagem, entre ponto e espaço: “Graças à idéia de limite – primeira negação ou negação simples – é a armação dialética inteira que está montada na exposição do conceito de espaço. O ponto é a negação do espaço, uma vez que este se mostra inicialmente como o ser-fora-de-si indiferenciado ou imediato. Certo, não há como falar de pontos espaciais como constituindo o elemento positivo do espaço (agregado obtido por soma de pontos). A continuidade abstrata do espaço é apenas a *possibilidade*, mas não o *estar-posto* do ser-um-fora-do-outro e do negativo. Vale dizer que a desarticulação do contínuo pela limitação equivale a uma posição do negativo; por isso ‘o ponto, o *ser-para-si*, é antes a *negação* do espaço, e essa negação posta nele’ (*ibid.*, § 254, p. 207; trad. p. 245). Vale dizer, também, que a negatividade de que o ponto é portador é da ordem da negação determinada. Em suma, o ponto é a negação do espaço, portanto essa negação mesma é espacial, e a linha, que não é mais que o ponto suprimido, é, assim, o ser espacial do ponto (cf. *ibid.*, § 256).” In: Arantes, P. E. *A ordem do tempo*, São Paulo, Ed. Polis, 1981, p. 37.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 396; trad. 802. (“*ein wesentlicher Punkt der spekulativ philosophischen Methode*”). Nesse sentido, podemos compreender que o conceito absoluto seja uma arma da qual se vale o cético: “Contra o conceito como conceito, conceito absoluto, nada pode o ceticismo; o conceito absoluto é antes sua arma, apenas que ele não tem nenhuma consciência a respeito disso.” (“*Gegen den Begriff als Begriff, absoluten Begriff, geht der Skeptizismus nicht; der absolute Begriff ist vielmehr seine Waffe, nur daß er kein Bewußtsein darüber hat.*”) In: *Ibidem*, p. 372; trad. cit. p. 776.

espaço se contradizem, não há conciliação possível. A incapacidade de decidir só o leva à suspensão do juízo. Da contradição não se pode esperar nada.

Se o cético, segundo Hegel acertadamente, é capaz de apontar (*aufzeigen*) a limitação do pensar de entendimento, que seu saber, por natureza unilateral, está condenado a ser sempre contraditado por um outro, ele não é, entretanto, capaz de enxergar nessa contradição a possibilidade de que haja nela um aspecto afirmativo: “os céticos permanecem no resultado como perante um negativo: tal coisa tem uma contradição em si, portanto se dissolve (*löst es sich auf*), portanto não é.”<sup>206</sup> O termo da investigação cética se consuma nessa aporia. Mas o negativo a que se chega “é novamente uma determinidade unilateral em face do positivo, isto significa que o ceticismo se comporta somente como entendimento.”<sup>207</sup>

O que Hegel pretende com essa crítica é mostrar que o cético, por mais que se empenhe em efetuar sua investigação da maneira a mais abrangente, mesmo ele não se dá conta de que assume certos pressupostos também passíveis de exame. Aqui especificamente, falta a ele atentar para o fato de que o negativo a que chega é tão limitado quanto o positivo que aboliu, que a negação comporta um lado afirmativo<sup>208</sup>, que o nada que advém da contradição não é um *puro nada*:

“Essa dialética permanece assim simplesmente no lado negativo do resultado, e abstrai daquilo que ao mesmo tempo está aí-presente, um resultado determinado, aqui um puro nada, mas um nada que em si inclui o ser, e igualmente um ser que nele inclui o nada.”<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> (“[...] die Skeptiker bei dem Resultat als einem Negativen stehenbleiben: dies und dies hat einen Widerspruch in sich, also löst es sich auf, also ist es nicht”). *Werke* 19, p. 360; trad. cit. p. 761.

<sup>207</sup> (“[...]ist wieder eine einseitige Bestimmtheit gegen das Positive, d.h. der Skeptizismus verhält sich nur als Verstand.”) *Ibidem*, p. 360; trad. cit. p. 761.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 360; trad. cit. p. 761.

<sup>209</sup> GW 20, E, §89, p. 129; trad. cit. p. 185. No original: “Diese Dialektik bleib so blos bei der Negativen Seite des Resultates stehen, und abstrahirt von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein bestimmtes Resultat, hier ein reines Nichts, aber Nichts welches das Seyn, und eben so ein Seyn welches das Nichts in sich schließt.”

O pressuposto não assumido pelo cético é, portanto, que o nada é uma determinação unilateral que se relaciona apenas exteriormente ao ser. Com efeito, vemos nos parágrafos iniciais da Doutrina do Ser na *Enciclopédia* que o ser e o nada estão unidos, que eles se determinam mutuamente.<sup>210</sup> Sem pretender adentrar na análise desses parágrafos da *Enciclopédia*, importa agora reparar que o ponto de vista do cético também é passível de crítica, que por mais que ele deseje o contrário, aos olhos de Hegel, não conseguiu ele se desvencilhar do horizonte do dogmatismo.<sup>211</sup> Seu exame não fora tão radical quanto ele o queria.<sup>212</sup> O cético não deixa, por conseguinte, de ser tributário da ontologia que critica. Mas mesmo que não vá além da contradição, só por chegar até ela, o ceticismo, aos olhos de Hegel, honra a filosofia especulativa. Não é por outro motivo que Hegel considera o ceticismo como parte da filosofia positiva, que esta tem incorporado a ela o negativo do ceticismo como seu momento. É claro, deve ser ressaltado, que o negativo devidamente tingido pela filosofia especulativa: “A filosofia positiva [...] ela tem o negativo do ceticismo nela mesma, ele não é contraposto a ela, não é fora dela, mas antes é um momento da mesma, porém, o negativo em sua verdade, tal como o ceticismo não o tem.”<sup>213</sup>

Fica bastante explícito por meio dessas *Lições* de Hegel, é o que não podemos deixar de notar, a enorme influência exercida pela filosofia cética na especulação hegeliana.

Na filosofia, isto é, na filosofia especulativa, que, por sua vez, está para além da alternativa ou dogmatismo ou ceticismo – afinal, a especulação, para Hegel, contém em si

---

<sup>210</sup> Cf. *E*, §86 e ss.

<sup>211</sup> Uma espécie de crítica que, diga-se de passagem, mesmo que recebesse aceitação unânime, ainda assim não faria com que ele se desse por vencido. Provavelmente seria a seguinte sua resposta: “[...] quando alguém nos propõe um argumento que não podemos refutar, dizemos-lhe que, assim como antes de surgir o introdutor da doutrina de que ele participa, o argumento dela não aparecia ainda como válido embora já existisse por natureza, assim também é possível que o argumento oposto àquele agora proposto exista por natureza, mas ainda não nos apareça, de modo que não devemos ainda dar assentimento ao argumento que agora parece ser mais forte” In: *HP*, I, 33-34.

<sup>212</sup> Nesse sentido diz Gérard Lebrun: “Basta mostrar que seu único erro foi não o de ir tão longe que fosse impossível acreditar em sua sinceridade, mas de não ter ido longe o bastante.” In: *A paciência do conceito*. São Paulo: Unesp, 2000, p. 243.

<sup>213</sup> (“Die positive Philosophie [...] sie hat das Negative des Skeptizismus in ihr selbst, er ist nicht ihr entgegengesetzt, nicht außer ihr, sondern ein Moment derselben, aber das Negative in seiner Wahrheit, wie es der Skeptizismus nicht hat.”) *Werke* 19, p. 359; trad. cit. p. 760. Também a esse respeito: “Contudo essa (a idéia especulativa) tem o ceticismo nela como seu momento e vai ainda para além dele.” No original: “Allein diese hat den Skeptizismus selbst als Moment in ihr und ist wieder über ihn hinaus.” *Ibidem*, p. 372; trad. cit. p. 776.

mesma a oposição do determinado e de seu contraposto<sup>214</sup> – encontra-se, poderíamos dizer, um lado cético presente. Esse ceticismo presente na filosofia especulativa, Hegel o chama de dialética de todo determinado.<sup>215</sup> Por meio dessa dialética podemos indicar que o finito, dada sua limitação, comporta uma negação, ou seja, é determinado por um outro que o nega, o que, por conseqüência, envolve uma contradição. Quando Hegel declara: “O conceito lógico é igualmente essa dialética; pois o conhecimento verdadeiro da idéia é essa negatividade que, no ceticismo, do mesmo modo, está na sua terra natal.”<sup>216</sup>, torna-se patente a importância dessa incorporação de um procedimento cético à filosofia especulativa. Mesmo que seja necessário, obviamente, não deixar de lado o que há de específico nessa incorporação do ceticismo à filosofia especulativa, se faz necessário sublinhar que é ele, o ceticismo, que, transfigurado, constitui esse lado negativo da especulação hegeliana.<sup>217</sup> Não haveria, portanto, diferença de intenção entre o ceticismo pensante e o ceticismo antigo, na medida em que ambos se empenham, como quer Hegel, no combate ao pensamento finito do entendimento. Todavia, o ceticismo puro<sup>218</sup> não distingue entre um domínio no qual se daria a finitude e um outro que estivesse para além dela. Para esse ceticismo, fazer uma tal espécie de demarcação já pressuporia algum critério. Em outras palavras, estaríamos partindo de alguma verdade que nos permitisse investigar dentro de certos parâmetros. Estaríamos, portanto, em território dogmático. O cético, ao não demarcar o terreno da finitude, está apenas sendo coerente com as coordenadas que balizam sua própria postura. E Hegel sabe disso. Mas em virtude dessa sua não-distinção entre o domínio do entendimento e o domínio do racional, o ceticismo,

---

<sup>214</sup> Cf. *Werke* 19, p. 397; trad. pp. 802-803.

<sup>215</sup> Cf. *Ibidem*, p. 359; trad. cit. p. 760.

<sup>216</sup> (“*Der logische Begriff ist ebenso selbst diese Dialektik; denn die wahrhafte Kenntnis der Idee ist diese Negativität, die im Skeptizismus ebenso einheimisch ist.*”) *Ibidem*, p. 360; trad. cit. pp. 760-761.

<sup>217</sup> No início de suas *Lições sobre o ceticismo*, Hegel se refere ao ceticismo que faz parte da filosofia especulativa como ceticismo pensante (*denkende Skeptizismus*). Um ceticismo que não terminará numa negação unilateral, isto é, um negativo que não deságua, nos termos da *Fenomenologia do Espírito*, num puro nada. Na *Fenomenologia*, Hegel se refere a esse ceticismo que impulsiona o percurso fenomenológico como ceticismo que se consuma (*sich vollbringenden Skeptizismus*). Com efeito, dentro do contexto das análises precedentes, também poderíamos considerar esse ceticismo pensante à luz dessa denominação feita na *Fenomenologia do Espírito*. O ceticismo que faz parte da filosofia especulativa não peca por insuficiência, pois seu exame traz um resultado que, a partir do mesmo, a investigação continua. Seu caráter consumado é o que permite dar impulso ao processo.

<sup>218</sup> Denominação que Hegel fornece na *Fenomenologia* ao ceticismo não incorporado ao pensamento especulativo. E cremos certamente que ele esteja aí se referindo ao ceticismo antigo.



como já observamos anteriormente, também critica a especulação filosófica, todavia, nessa sua crítica contra o especulativo, ele é impotente (*unkräftig*).<sup>219</sup>

Segundo Hegel, os ataques do cético ao especulativo são ineficazes porque neste domínio não lidamos com determinações finitas, como ocorre no caso do entendimento. O que isso significa? Significa que o cético não poderá mostrar que a um posto, um outro se contrapõe: “no que concerne à idéia especulativa, não é esta precisamente um determinado, não tem a unilateralidade que existe na proposição, não é finita; ela tem antes o absolutamente negativo (*das absolut Negativ*) nela mesma, tem a oposição dentro dela mesma: ela é em si mesma circular, contém nela esse determinado e seu contraposto, essa idealidade dentro dela mesma.”<sup>220</sup>

Como acabamos de ver, a própria idéia especulativa dá conta daquilo que seria tarefa do cético: mostrar o argumento contraposto àquele que se punha isoladamente na sua unilateralidade. Ela abarca nela mesma o determinado e aquele outro determinado que o nega. É por esse motivo que a idéia especulativa não pode ser atacada pelo ceticismo. Aquilo que por ela é afirmado não se faz do mesmo modo que numa proposição.<sup>221</sup> Já foi notado neste estudo<sup>222</sup> que a proposição, por sua própria estrutura, não admite a contradição: ou se diz que algo é, ou que ele não é, nunca as duas coisas. A idéia especulativa não tem a unilateralidade que existe na proposição, porque nela são admitidas ambas as determinações que se contradizem. O princípio de contradição não possui aqui validade.

A contradição existente na idéia especulativa resolve-se numa nova unidade que, da mesma maneira, “está aberta à potência do negativo.”<sup>223</sup> Isto quer dizer que está sujeita a ser

---

<sup>219</sup> Cf. *Werke* 19, p. 397; trad. cit. p. 802.

<sup>220</sup> Cf. *Ibidem*, p. 397; trad. cit. pp. 802-803. (“*Denn was die spekulative Idee selbst anbetrifft, so ist diese eben nicht ein Bestimmtes, hat nicht die Einseitigkeit, welche im Satze liegt, ist nicht endlich; sondern sie hat das absolut Negative an ihr selbst, den Gegensatz in ihr selbst: sie ist in sich rund, enthält dies Bestimmte und sein Entgegengesetztes an ihr, diese Idealität in ihr selbst.*”

<sup>221</sup> “Mas a filosofia, a filosofia especulativa afirma sem dúvida, mas não um determinado, ela não expressa sua verdade na forma de uma proposição, ela não tem proposição fundamental;” (“*Aber die Philosophie, spekulative Philosophie behauptet wohl, aber nicht so ein Bestimmtes, oder sie spricht ihr Wahres nicht in der Form eines Satzes aus, sie hat keinen Grundsatz;*”) Cf. *Ibidem*, p. 393; trad. cit. p. 798.

<sup>222</sup> Veja-se o cap. 2 e também o que se dirá no cap. 4.

<sup>223</sup> *Werke* 19, p. 397; trad. cit. p. 803. (“*[...] steht sie der Macht des Negativen offen;*”)

contraposta por uma nova determinação, à qual se unirá e assim indefinidamente.<sup>224</sup> A natureza dialética da idéia implica essa continuação do movimento.<sup>225</sup>

A partir do que foi exposto, vemos por que Hegel julga que o ceticismo seja impotente (*unkräftig*) quando pretende atacar a filosofia especulativa. Esta procura se defender do ceticismo adotando seu modo de proceder. Além disso, mesmo que considere correta a atitude filosófica cética, não deixa, entretanto, de assinalar a limitação de seu alcance, o que faz, assim, que o ceticismo *stricto sensu* fique restrito a atuar apenas no âmbito do entendimento.

---

<sup>224</sup> “No especulativo o outro já está contido. É uma outra identidade que aquela do entendimento. O objeto é em si concreto, contraposto a si mesmo. Está, porém, do mesmo modo aí-presente a resolução dessa oposição. O especulativo não pode ser expresso como proposição.” No original: “*Im Spekulativen ist das Andere schon selbst enthalten. Das ist andere Identität als die des Verstandes. Der Gegenstand ist konkret in sich, sich selbst entgegengestellt. Ebenso ist aber Auflösung dieses Gegensatzes selbst vorhanden. Das Spekulative kann so nicht als Satz ausgedrückt werden.*” *Ibidem*, p. 397; trad. cit. p. 803. Ver ainda, a propósito, o capítulo 5.

<sup>225</sup> Cf. *Ibidem*; p. 397; trad. cit. p. 803. Ver também *Ibidem*, p. 360; trad. cit. p. 761.

## II – A dialética especulativa de Hegel

### Capítulo 1 – As determinações de reflexão: da identidade à contradição especulativa

*Não é muito bom para a filosofia ter uma proposição, e então apenas poder dizer: isto é ou isto não é.*

*Hegel*<sup>226</sup>

É na *Lógica da Essência*<sup>227</sup>, especificamente no capítulo que trata das determinações de reflexão, que podemos começar a compreender como a crítica hegeliana ao aspecto limitado do ceticismo pode ser efetuada a partir da *Lógica*, o motivo da suposta falta de eficácia do ceticismo quando pretende atacar a filosofia especulativa. Neste capítulo, que começa com a análise da determinação da identidade e termina na exposição da sua concepção de contradição que se resolve no fundamento, nos são fornecidos elementos importantes e necessários tanto para a já mencionada crítica do ceticismo quanto para o entendimento de seu método dialético-especulativo<sup>228</sup>, que permite, segundo ele, à filosofia não ficar refém da crítica cética.<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Aforisma no. 68 da época de docência em Iena. In: Hoffmeister, J. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974.

<sup>227</sup> GW 11, pp.258-290.

<sup>228</sup> A ser tratado no capítulo 5.

<sup>229</sup> Para uma análise precisa das determinações de reflexão, veja-se também o estudo de Andreas Arndt, *Dialektik und Reflexion: zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg, Meiner, 1994, pp. 203-216.

### *A identidade*

Hegel começa a tratar da unilateralidade da identidade que é característica do entendimento ao considerar as determinações reflexivas, num percurso que terá o seu término quando expõe o significado da contradição especulativa.

Segundo Hegel, as determinações de reflexão eram antigamente acolhidas na forma de proposições (*Sätzen*), e declarava-se que as mesmas valiam como leis universais do pensamento, isto é, leis que estariam na base de todo pensamento, nelas mesmas absolutas e indemonstráveis, aceitas por todo pensamento como imediatas e não-contraditórias (GW 11, p. 258; trad. pp. 33-34). O princípio de identidade é uma das dessas proposições que valem como leis universais do pensamento: Tudo é igual a si mesmo;  $A=A$ . E dito de forma negativa: A não pode ao mesmo tempo ser A e não-A.<sup>230</sup>

Com efeito, não se deve desconsiderar, prossegue Hegel, qual seria o motivo pelo qual apenas tais simples determinações de reflexão sejam apreendidas nessa forma particular, isto é, como proposições imediatas, indemonstráveis e não-contraditórias, e não também outras categorias e todas as determinidades da esfera do ser.<sup>231</sup> Uma proposição é o meio pelo qual se pode dizer por exemplo que tudo é ou tudo tem um ser-aí, tem uma qualidade, tem uma quantidade etc.<sup>232</sup> Ocorre que, é disso que Hegel parece querer nos advertir, categorias e determinidades são componentes de proposições e nas quais figuram como predicados (*Prädicate*). E para ressaltar essa vinculação estreita entre proposições e categorias, Hegel chega inclusive a nos lembrar que “segundo a etimologia e segundo Aristóteles, categoria é aquilo que é dito do que é (*von dem Seyenden*).<sup>233</sup>

E agora, antes de prosseguirmos, cabe a pergunta: As determinidades de ser, que fazem parte das proposições como predicados, isto é, como aquilo que é dito de algo, seriam também, assim como as proposições, imediatas, indemonstráveis e não-contraditórias?

---

<sup>230</sup> GW 11, p. 258; trad. p. 34.

<sup>231</sup> Cf. *Ibidem*, p. 259; trad. p. 34.

<sup>232</sup> Cf. *Ibidem*, p. 259; trad. p. 34.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 259; trad. p. 34.

A resposta de Hegel é a seguinte:

Uma determinidade de ser é essencialmente um passar no seu oposto; a negativa de qualquer determinidade é tão necessária como ela própria; como determinidades imediatas, frente a cada uma delas se encontra imediatamente a outra. Quando, por conseguinte, essas categorias são formuladas em tais proposições, então aparecem do mesmo modo as proposições contrapostas; ambas se apresentam com a mesma necessidade, e possuem como afirmações imediatas iguais direitos.<sup>234</sup>

Como teremos oportunidade de mais detidamente a seguir observar, mas que desde já Hegel faz questão de frisar, é que as determinidades de ser, ou as categorias, por sua própria estrutura interna, não podem ser afastadas da contradição, isto é, mediante o pôr das determinidades a elas contrapostas. Além disso, na medida em que são partes constituintes de proposições, também estas não podem escapar à posição de proposições a elas contrapostas.

Um pequeno parênteses aqui merece ser aberto para que não se deixe de sublinhar a influência do ceticismo antigo nessa discussão acerca da inevitabilidade<sup>235</sup> da contradição, em decorrência de proposições estarem submetidas ao princípio de identidade. Assim, Hegel apenas nos faz ver que não há como escapar da crítica cética quando lidamos com tais proposições. Dessa maneira, não há como escapar do ataque cético mediante o uso que este pode fazer de seu “princípio básico”, a saber: opor a cada proposição uma proposição de igual valor.<sup>236</sup> É por essa limitação constitutiva dessas proposições regidas pelo princípio de identidade que o cético, conclui Hegel, é capaz de produzir antinomias.

---

<sup>234</sup> *Ibidem*, p.259; trad. p. 34. (“*Allein eine Bestimmtheit des Seyns ist wesentlich ein Uebergehen ins Entgegengesetzte; die negative einer jeden Bestimmtheit ist so nothwendig als sie selbst; als unmittelbaren Bestimmtheiten steht jeder die andere unmittelbar gegenüber. Wenn diese Kategorien daher in solche Sätze gefaßt werden, so kommen eben so sehr die entgegengesetzten Sätze zum Vorschein; beyde bieten sich mit gleicher Nothwendigkeit dar, und haben als unmittelbare Behauptungen wenigstens gleiches Recht.*”)

<sup>235</sup> A propósito, o cético não diria que a contradição é inevitável. Isto seria ir contra sua própria postura filosófica. A esse respeito, veja-se, de modo geral, o capítulo 1.

<sup>236</sup> Cf. *HP*, I, 12.

Tomadas apenas como relacionadas a si, as determinações reflexivas, uma vez de acordo com o princípio de identidade, não têm postas perante as mesmas as suas contrapostas que, por direito, a elas se relacionam.

Se fossem consideradas em si e para si, ver-se-ia então que as determinações reflexivas “são determinadas umas contra as outras, não estão portanto mediante sua forma de reflexão retiradas do passar e da contradição”<sup>237</sup>. Toda proposição está sujeita a ser contraditada por uma outra, de modo que ambas se suprimam mutuamente (*heben sich gegenseitig auf*).<sup>238</sup>

Mas por que é possível que toda proposição estabelecida de acordo com o princípio de identidade possa ser contraditada por uma outra? Qual o mecanismo implícito a reger tais proposições e que leva as mesmas inelutavelmente à contradição?

A resposta de Hegel a essas questões pode começar a ser entrevista a partir de um exame da própria articulação do princípio de identidade, isto é, daquilo que constitui esse princípio enquanto tal.

Fundamentalmente, Hegel quer mostrar que a admissão do princípio de identidade implica afirmar que aquilo que é diferente está fora e ao lado da identidade (GW 11, p. 261; trad. p. 37). Aquilo que é igual a si mesmo de acordo com esse princípio tem necessariamente a diferença fora dele, afinal, A não pode ser ao mesmo tempo A e não-A. Numa proposição é expressa a identidade e na outra a diferença. Hegel chama de negar relativo essa negação que, àquilo posto pela identidade abstrata, põe-se ao seu lado e fora dela como aquilo que ela não é.<sup>239</sup> De um lado temos portanto a identidade e, de outro lado, temos a diferença. Algo é aquilo que é sem que para isso seja necessário que ele esteja em relação com aquilo que ele nega, a sua diferença. Considerar as coisas desse modo é próprio, assinala Hegel, de uma reflexão extrínseca. A diferença que aí existe entre algo e aquilo que não é esse algo é apenas uma diversidade indiferente (*gleichgültige Verschiedenheit*).<sup>240</sup>

---

<sup>237</sup> *Ibidem*, p.260; trad. p. 35. (“*sind sie bestimmt gegen einander, sie sind also durch ihre Form der Reflexion, dem Uebergehen und dem Widerspruche nicht entnommen.*”)

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 260; trad. p. 36.

<sup>239</sup> Cf. *Ibidem*, p. 260; trad. p. 36.

<sup>240</sup> Cf. *Ibidem*, p. 261; trad. pp. 37-38.

Segundo Hegel, aqueles que se submetem ao princípio de identidade não se dão conta que, de acordo com o mesmo, a identidade e a diferença são diversos: “que a identidade é um diverso” (GW 11, p. 262; trad. p. 39). A identidade é assim distinta com relação ao diverso dela mesma e que, todavia, não é exterior a ela: “que a identidade nela mesma, em sua natureza é isso, ser distinta, e não de modo exterior.”<sup>241</sup>

A identidade somente vai se constituir efetivamente como identidade caso se abandone o ponto de vista unilateral e incompleto que parte do pressuposto de que a identidade exclui de si o não-idêntico. É esse o ponto de vista que, uma vez aceito, viabiliza a crítica cética. Poderíamos dizer que o cético, aproveitando-se dessa limitação do pensar de entendimento, que aceita o princípio de identidade como lei de pensamento, acaba por conseguir sempre mostrar o não-idêntico, a diferença, que se contrapõe ao idêntico. E dentro desse quadro, vale insistir, a contradição é sempre um mal a ser evitado. Todavia, a identidade que não é abstrata está unida com a diferença. Ela se sustenta como identidade ao ter nela mesma aquilo que a contradiz.

Mas antes de tentar responder às questões que acima foram postas, talvez seja interessante continuar a examinar o princípio de identidade e tentar compreender porque ele não passa, aos olhos de Hegel, de uma tautologia vazia, sem conteúdo e que não leva a lugar nenhum (GW 11, p. 262; trad. p. 39).

Se pensarmos<sup>242</sup>, diz Hegel, na pergunta: O que é uma planta? E se responde: uma planta é – uma planta; todos admitem a verdade de tal proposição, e ao mesmo tempo, de maneira também unânime é dito que com isso nada é dito. A mesma situação poderia ocorrer com alguém que pretende declarar o que é Deus e apenas diz que Deus é – Deus. Com essa declaração, temos nossa expectativa frustrada, pois esperávamos uma determinação diferente, ou em outras palavras, uma declaração que pudesse efetivamente nos informar a respeito do que seja Deus. E se essa proposição é verdade absoluta, continua Hegel, é pouco apreciado essa espécie de palavrório (*Rednerei*), afinal, nada mais aborrecido e maçante do que uma conversa que segue ruminando sempre a mesma coisa. Espera-se que se diga algo a respeito da planta e quando se tem como resposta somente a repetição do mesmo, tem-se o contrário do que era esperado, a saber, nada.

---

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 262; trad. p. 39. (“*daß die Identität nicht äusserlich, sondern an ihr selbst, in ihrer Natur diß sey, verschieden zu seyn.*”)

Se tomarmos agora a forma da proposição que expressa a identidade, qual seja, A é – A, ao se dizer que A é, espera-se chegar a algo diferente, mas esse outro entra em cena apenas como um imediato desvanecer (*als unmittelbares Verschwinden*). A diferença é apenas um desvanecer. De A se vai a A novamente, “o movimento retorna a si mesmo” (GW 11, p. 264; trad. p. 42), todavia, mesmo que o diferente seja apenas vislumbrado para então em seguida imediatamente desaparecer, ele é algo, ou nas palavras de Hegel, o excedente daquele movimento (*das Mehr jener Bewegung*). Esse excedente é o nada a que se chega quando se sai de A e se chega novamente a A, é o diferente que se apresenta quando se quer apenas afirmar a identidade, “que na expressão da identidade também aparece imediatamente a diferença”.<sup>243</sup>

Com a outra expressão do princípio de identidade, o chamado princípio de contradição, a saber, “A não pode ser ao mesmo tempo A e não-A, ocorre o mesmo que havia ocorrido com a primeira, isto é, também se apresenta uma negação que imediatamente se desvanece. Mais precisamente, A é A porque ele não é não-A. Este é o puro outro de A que aparece para em seguida desaparecer: “a identidade é portanto nessa proposição expressa como negação da negação.”<sup>244</sup>

Dessa discussão em torno ao que se pode pretender afirmar por meio do princípio de identidade e do princípio de contradição, o mais importante para Hegel é mostrar que tais princípios pecam por incompletude. A verdade que eles pretendem exprimir é abstrata e, como já foi dito, incompleta. Como bem adverte Hegel: “o que resulta dessa consideração, é que, em primeiro lugar, o princípio de identidade ou de contradição, como ele apenas deve expressar como o verdadeiro a identidade abstrata em oposição à diferença, não é nenhuma lei do pensamento, mas antes o contrário disso; em segundo lugar, que esses princípios contêm

---

<sup>242</sup> Do que será dito a seguir, veja-se *Ibidem*, pp. 264-265; trad. pp. 41-43.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 264-5; trad. p. 42. (“[...] daß in dem Ausdrücke der Identität auch unmittelbar die Verschiedenheit vorkommt;”) Ou ainda: “Essa proposição, em lugar de ser uma verdadeira lei-do-pensamento, não é outra coisa que a lei do entendimento abstrato. A forma da proposição já a contradiz, ela mesma, porque uma proposição também promete uma diferença entre sujeito e predicado; enquanto esta não fornece o que sua forma exige.” (“Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu seyn, ist nichts als das Gesetz des abstracten Verstandes. Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subject und Prädicat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fodert.”) In: GW 20, E §115, p. 147; trad. p. 228.

<sup>244</sup> GW 11, p. 265; trad. p. 43. (“Die Identität ist also in diesem Satze ausgedrückt, – als Negation der Negation.”)



mais do que se visa com eles, precisamente, esse contrário, a própria diferença absoluta”.<sup>245</sup> Esses princípios, por apresentarem mais do que efetivamente pretendem apresentar não são de natureza meramente analítica, mas sim também de natureza sintética. Ao se pretender apresentar a identidade apenas abstrata, aponta-se para algo que contradiz essa suposta identidade afastada de seu negativo, e mesmo que o diferente surja como um imediato desvanecer, esse diferente não pode ser afastado. Como veremos a seguir, a diferença é “momento essencial da identidade mesma”.<sup>246</sup>

### *A diferença*

Quando Hegel expõe o que é a diferença, é preciso que esta seja considerada sob um duplo ponto-de-vista: como diferença em si e por si e como diferença em si.

Hegel chama também essa diferença que é em si e por si de diferença absoluta ou de diferença simples<sup>247</sup>. Mas o que então pretende ele quando considera a diferença em si e por si? Basicamente, a diferença em si e por si é aquela que não é por meio de algo exterior.<sup>248</sup> Esta diferença não se constitui como antes se fazia na esfera do ser. Lá, um ser-aí e um outro ser-aí eram postos separados um do outro. Um ser-aí se encontrava perante o outro ser-aí mas apenas exteriormente. O que Hegel pretende frisar é que na diferença em si e por si, uma diferença que se dá no âmbito lógico da essência, portanto uma diferença reflexiva, os diferentes são diferentes sob um único e mesmo aspecto, uma diferença numa única relação. O caráter simples dessa diferença advém dessa relação (*Beziehung*) dos diferentes ocorrer no âmbito de um movimento único: “na diferença absoluta de A e não-A, de um a outro é o

---

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 265; trad. p. 43. (“*Was sich also aus dieser Betrachtung ergibt, ist, daß erstens der Satz der Identität oder des Widerspruchs, wie er nur die abstracte Identität im Gegensatz gegen den Unterschied, als Wahres ausdrücken soll, kein Denkgesetz, sondern vielmehr das Gegenteil davon ist; zweytens, daß diese Sätze mehr, als mit ihnen gemeynt wird, nemlich dieses Gegenteil, den absoluten Unterschied selbst, enthalten.*”)

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 265; trad. p. 43. (“*wesentlich Moment der Identität selbst*”)

<sup>247</sup> Cf. GW 11, p. 266-267; trad. p. 44-45.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 266; trad. p. 44.

simples não que constitui a mesma”.<sup>249</sup> Se a diferença se desse entre diferentes exteriores um ao outro, não seria possível que ela fosse completa em si mesma, em outras palavras, absoluta.

Considerar a diferença apenas como em si significa tomá-la no seu relacionamento a si, uma diferença de si por si mesma (*seiner von sich selbst*).<sup>250</sup> Perante a mesma temos a identidade. Somente com a consideração de ambos, isto é, na relação, que não é exterior, da diferença com a identidade que se constitui a diferença (não-unilateral). A diferença apenas relacionada a si mesma é um momento que exige o outro, a saber, a identidade, para que se possa ter o todo da diferença.

Nessa relação da diferença com a identidade, tem-se, portanto, uma unidade de dois momentos que, não obstante o fato mesmo da relação de ambos, cada um não deixa de ser uma relação (*Beziehung*) a si próprio, ou seja, continuam a ser refletidos em si mesmos. Hegel chama cada um desses momentos que constituem a diferença de ser-posto (*Gesetzsein*). Cada um deles, em virtude do seu caráter auto-reflexivo, que faz com que se coloquem distintamente como diferença e identidade, será, poder-se-ia dizer, impermeável um ao outro.

### *A diversidade*

Quais as conseqüências que advêm para a constituição da diferença terem os dois momentos constituintes da diferença, precisamente, identidade e diferença, a característica de serem refletidos em si mesmos? Por que ao invés de uma diferença temos apenas uma diversidade (*Verschiedenheit*)?

Em primeiro lugar, identidade e diferença não são tão distintas assim. Tanto uma quanta a outra, por meio da auto-reflexão de cada uma, são idênticas a si mesmas. A identidade se afirma como identidade ao suprimir imediatamente o seu negar. Como já foi dito, a identidade somente se mantém como identidade porque é uma tautologia. A confirma sua identidade ao se refletir em si mesmo. Esse refletir-se em si mesmo e que fornece a A a

---

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 266; trad. p. 44. (“*Im absoluten Unterschiede des A und Nicht-A von einander ist es das einfache Nicht, was als solches denselben ausmacht.*”)

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 266; trad. p. 44.

identidade é o que Hegel chama de a sua determinação (*Bestimmung*).<sup>251</sup> Também no caso do diferente, ele é o que é na identidade que estabelece consigo mesmo. É como se um e outro, o idêntico e o diferente, não fossem nada de diferentes, afinal, ambos são o que são por meio da identidade que cada um tem consigo mesmo e que lhes dá independência recíproca.

Eles são diversos como refletidos em si mesmos, como relacionando-se a si; eles são assim, na determinação da identidade, apenas relacionamentos a si; a identidade não está relacionada com a diferença, nem a diferença está relacionada com a identidade; posto então que cada um desses momentos está relacionado somente a si, não são eles determinados um em face do outro.<sup>252</sup>

Nesses termos, como se pode estabelecer a diferença entre eles? De acordo com Hegel, apenas uma diversidade indiferente (*gleichgültig verschiedenes*) recíproca. Não há ponto algum de contato que permita-nos entrever aquilo que torna um diferente do outro: “a diferença lhes é exterior”.<sup>253</sup>

Para que surja essa indiferença dos diferentes, o que Hegel chama de diversidade (*Verschiedenheit*), a diferença, que de fato somente se constitui com a unidade de identidade e diferença, precisa ser enxergada como apenas um dos lados da “oposição”. A diferença será apenas uma determinação que terá perante si uma outra determinação, a saber, a identidade. Essa determinação, ou ser-posto que é a diferença constitui o lado negativo da relação, o que Hegel chama de negação como negação.<sup>254</sup> A diferença será portanto exterior à identidade, oposta de modo indiferente a ela. Da mesma maneira, teremos a identidade, também oposta de modo indiferente à negação. Se a diferença é o ser-posto como negação, a identidade será o

---

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 267; trad. p. 45.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 267; trad. p. 46. (“*Verschiedene sind sie als in sich selbst reflectirte, sich auf sich beziehende; so sind sie in der Bestimmung der Identität, Beziehungen nur auf sich; die Identität ist nicht bezogen auf den Unterschied, noch ist der Unterschied bezogen auf die Identität; indem so jedes dieser Momente nur auf sich bezogen ist, sind sie nicht bestimmt gegen einander.*”)

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 267; trad. p. 46. (“*ist der Unterschied ihnen äusserliche.*”)

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 268; trad. p.46. É útil aqui alertar para que não se confunda negação como negação com negação da negação. A primeira se refere apenas a essa negação somente relacionada a si e assim diversa da identidade. Já a segunda, a negação da negação, constitui-se, como adiante veremos, na negação especulativa, negação que envolve em si a identidade e a diferença.

ser-posto como reflexão em si, isto é, como reflexão que se relaciona a si e forma a identidade.

De fato, identidade e diferença não poderiam ser consideradas como completamente exteriores uma à outra, pois justamente “cada uma é unidade de si mesma e de seu outro; cada uma é o todo”.<sup>255</sup> Ambas se refletem internamente uma na outra. Se elas se tornam exteriores, isso se dá devido a uma reflexão que se tornou exterior a si mesma. Identidade e diferença não são qualidades. Qualidade aqui deve ser entendida conforme o que diz Hegel na Doutrina do Ser na *Enciclopédia*, a saber, que a qualidade é o ser com uma determinidade, que como tal, constitui a categoria do ser-aí. A qualidade é o ser-aí unido imediatamente a essa determinidade. O ser-aí refletido sobre si nessa sua determinidade é algo.<sup>256</sup> A qualidade assim constituída faz com que o ser-aí seja um algo que tenha afastado de si a negação. Esse ser-aí, poderíamos dizer, é uma pura identidade. Vale seguir um pouco mais com a descrição da qualidade na Doutrina do Ser<sup>257</sup> e observar que a qualidade tem a negação contida nela, mesmo que essa seja diferente dela e enquanto um ser-outro. Além disso, esse ser-outro é sua determinação própria, todavia neste momento, diferente dela (a qualidade). Quando Hegel afirma que a identidade e diferença não são qualidades, podemos agora avançar a hipótese de que se elas fossem qualidades, identidade e diferença seriam apenas cada uma a determinação unilateral refletida sobre si e afastada do negativo. O que de fato não se verifica, pois a determinidade tanto da identidade quanto da diferença, por meio da reflexão em si é, ao mesmo tempo, somente como negação.<sup>258</sup> Em outras palavras, elas são o que são porque negam a sua oposta e não de modo exterior.

Na diversidade, porém, é como se diferença e identidade fossem efetivamente duas qualidades. O que resultaria em considerar a ambas como duas determinações inteiramente positivas. Pelo contrário, uma determinação, aos olhos de Hegel, não pode ser somente positiva. Nesse sentido o filósofo retoma Espinosa quando este diz que toda determinação é uma negação (*omnis determinatio est negatio*). Para Hegel, a base de toda determinação é a negação: “O opinar, carente-de-pensamento, considera as coisas determinadas como somente positivas, e as sustenta sob a forma do ser. Com o simples ser, contudo, o opinar não é

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 267; trad. p. 46. (“*jedes Einheit seiner selbst und seines Andern; jedes ist das Ganze.*”)

<sup>256</sup> Cf. GW 20, E, § 90, pp. 129-130; trad. p. 186.

<sup>257</sup> *Ibidem*, § 91, p. 130; trad. p. 187.

<sup>258</sup> GW 11, p. 268; trad. p. 46.

abolido: pois esse, como vimos antes, é o absolutamente vazio, e ao mesmo tempo o carente-de-consistência.”<sup>259</sup>

Esses dois positivos – a identidade e a diferença – que se colocam um frente ao outro de modo indiferente mediante uma reflexão que se tornou exterior a si mesma, serão denominados por Hegel de reflexão em si e de reflexão exterior respectivamente. Reflexão em si porque nessa determinação temos o momento da identidade que, por sua vez, é “determinada para ser indiferente (*gleichgültig*) com respeito à diferença”.<sup>260</sup> Reflexão exterior porque nessa determinação temos o momento da diferença, “perante à qual a reflexão sendo em si (*die an sich seiend Reflexion*) é indiferente”.<sup>261</sup>

E uma vez então visto que identidade e diferença não se dão numa mesma reflexão, como se produzirá essa diferença de duas determinações exteriores uma à outra? O estabelecimento da diferença, segundo Hegel, dependerá da consideração de um terceiro que se coloca fora de ambos, identidade e diferença. Será esse terceiro que declarará o que é a identidade e a diferença, e que agora serão denominadas por Hegel, respectivamente, como igualdade (a identidade exterior) e desigualdade (a diferença exterior).

Nem a igualdade e nem a desigualdade serão em si e por si. E o que isso significa? Significa que se algo é igual a um outro algo, isso não depende nem de um e nem de outro.<sup>262</sup> Depende antes da referência a esse terceiro. Da comparação que ele estabelece. Essa reflexão que tornou-se estranha a si mesma ora declara que temos uma igualdade, e ora declara que temos uma desigualdade. A igualdade e a desigualdade nunca, segundo o ponto-de-vista da diversidade, dependem uma da outra para se efetivarem. Não haveria diferença intrínseca entre uma e outra. Para Hegel esse não relacionar-se entre o igual e o desigual, longe de afastar delas a contradição (*Widerspruch*) e a dissolução (*Auflösung*), é o que de fato leva à destruição (*Zerstörung*) das mesmas. Se o igual é colocado junto do desigual, mas sem que

---

<sup>259</sup> Werke 8, E § 91, Adendo, p. 195; trad. p. 187. (“*Das gedankenlose Meinen betrachtet die bestimmten Dinge als nur positiv und hält dieselben unter der Form des Seins fest. Mit dem bloßen Sein ist es indes nicht abgetan, denn dieses ist, wie wir früher gesehen haben, das schlechthin Leere und zugleich Haltlose.*”)

<sup>260</sup> GW 11, p. 268; trad. p. 47.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 268; trad. p. 47.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 268; trad. p. 47.

haja entre eles o menor contato, então eles se contradizem.<sup>263</sup> Do ponto-de-vista da lógica que rege o entendimento, é isto o que ocorre.<sup>264</sup>

Admitir que não haja uma diferença que vincule o igual ao desigual, que essa diferença seja exterior e indiferente, é próprio, segundo Hegel, de uma consideração que não consegue se dar conta de que “o que compara (*das Vergleichende*) vai da igualdade à desigualdade, e desta para aquela novamente; faz portanto uma desvanecer na outra, e de fato é a unidade negativa de ambas. Ela está em primeiro lugar para além do comparado, assim como além dos momentos da comparação, como um subjetivo, um operar exterior que incide fora deles. Mas essa unidade negativa, em verdade é a natureza da igualdade e da desigualdade mesma, tal como resultou”.<sup>265</sup>

<sup>263</sup> “Para Hegel, isso significa que tem de se destruir a si mesma a reflexão que se perdeu na exterioridade. As determinações da igualdade e da desigualdade se excluem reciprocamente; elas são, nas palavras de Hegel, ‘determinações da diferença’, ‘relação de uma a outra, que uma, para ser, é aquilo que a outra não é’ (GW 11, p. 269).” Ou ainda: “A reflexão exterior, na medida em que põe as determinações da igualdade e da desigualdade, relaciona ambas uma a outra. Hegel assim expressa isso: que a contradição mantida afastada dos objetos se reitera nessa reflexão.” In: Arndt, A. *Dialektik und...*, p. 206 e 207 respectivamente.

<sup>264</sup> É essa contradição que o cético não se cansa de apontar, segundo Hegel, no âmbito do entendimento.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 269; trad. pp. 48-49. (“*Das Vergleichende geht von der Gleichheit zur Ungleichheit, und von dieser zu jener zurück; läßt also das eine im andern verschwinden, und ist in der That die negative Einheit beyder. Sie ist zunächst jenseits des Vergleichenen so wie jenseits der Momente der Vergleichung, als ein subjectives, ausserhalb ihnen fallendes Thun. Aber diese negative Einheit ist in der That die Natur der Gleichheit und Ungleichheit selbst, wie sich ergeben hat.*”) Ou ainda: “Enquanto os [termos] simplesmente diversos se mostram como indiferentes entre si, ao contrário a igualdade e a desigualdade são um par de determinações que se referem pura e simplesmente uma à outra; e não se pode pensar uma delas sem a outra. Essa progressão da mera diversidade à oposição se encontra já também na consciência ordinária, na medida em que admitimos que a comparação só tem um sentido na pressuposição de uma diferença dada; e, inversamente, também a diferenciação só [tem sentido] na pressuposição de uma igualdade dada. Por conseguinte, quando se põe como tarefa indicar uma diferença, não se atribui grande perspicácia a quem só diferencia, um do outro, objetos cuja diferença é imediatamente visível (como por exemplo uma caneta e um camelo). De outro lado, dir-se-á igualmente que não foi longe na comparação quem só sabe comparar coisas que estão próximas umas das outras, uma faia com um carvalho, um templo com uma igreja. Exigimos, portanto, na diferença a identidade, e na identidade a diferença”. (“*Während die bloß Verschiedenen sich als gleichgültig gegeneinander erweisen, so sind dagegen die Gleichheit und die Ungleichheit ein Paar Bestimmungen, die sich schlechthin aufeinander beziehen und von denen die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann. Dieser Fortgang von der bloßen Verschiedenheit zur Entgegensetzung findet sich dann auch insofern schon im gewöhnlichen Bewußtsein, als wir einräumen, daß das Vergleichen nur einen Sinn hat unter der Voraussetzung eines vorhandenen Unterschiedes, und ebenso umgekehrt das Unterscheiden nur unter der Voraussetzung vorhandener Gleichheit. Man schreibt demgemäß auch, wenn die Aufgabe gestellt wird, einen Unterschied anzugeben, demjenigen keinen großen Scharfsinn zu, der nur solche Gegenstände voneinander unterscheidet, deren Unterschied unmittelbar zutage liegt (wie z. B. eine Schreibfeder und ein Kamel), wie man andererseits sagen wird, daß es derjenige nicht weit im Vergleichen gebracht hat, welcher nur einander Naheliegendes - eine Buche mit einer Eiche, einen Tempel mit einer Kirche - zu vergleichen weiß. Wir verlangen somit beim Unterschied die Identität und bei der Identität den Unterschied.*”) In: Werke 8, E § 118, Adendo, p. 241; trad. pp. 232-233]

Tanto o igual quanto o desigual por terem o caráter de ser-posto, não são apenas essa identidade abstrata consigo mesmos, essa relação a si sem negação. Cada um como um diverso passa por meio do ser-posto à reflexão negativa. O que Hegel pretende nos apontar refere-se ao caráter determinado de cada um dos diversos, isto é, que cada um somente se determina como o que é por meio da relação com o outro: “O igual não é portanto o igual de si mesmo, e o desigual, como o desigual não de si mesmo, mas sim de um desigual a ele, é ele mesmo o igual”.<sup>266</sup>

Identidade e diferença não são, por meio dessa unidade negativa, momentos separados, mas antes uma única unidade e esta é a oposição.<sup>267</sup>

### *A oposição*

Hegel inicia sua análise do que está em jogo na oposição da seguinte maneira: “Na oposição, a reflexão determinada, a diferença, está acabada (*Im Gegensatze ist die bestimmte Reflexion, der Unterschied vollendet*)”.<sup>268</sup>

Como já observamos anteriormente<sup>269</sup>, a diferença se constitui de dois momentos, precisamente, a identidade e a diferença. Ela é o todo que abrange esses dois momentos no relacionamento que há entre eles. Também na diversidade havia um relacionamento entre identidade e diferença, ou entre igualdade e desigualdade, todavia, do ponto-de-vista da diversidade, a diferença que havia entre eles era indiferente (*gleichgültig*). Quer dizer, era como se cada um dos momentos não tivesse a sua determinação, a igualdade e a desigualdade, em virtude de um relacionamento negativo entre ambos. Em suma, a diferença não estava acabada (*vollendet*). A igualdade e a desigualdade eram declaradas a partir de uma reflexão exterior a si, na qual os termos da relação não se vinculavam internamente um ao outro. O

---

<sup>266</sup> GW 11, p. 269; trad. p. 49. (“*So ist das Gleiche nicht das Gleiche seiner selbst, und das Ungleiche als das Ungleiche nicht seiner selbst, sondern eines ihm ungleichen, ist selbst das Gleiche.*”)

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 270; trad. p. 50.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 272; trad. p. 53.

<sup>269</sup> Ver a esse respeito as páginas 107 e 108.

*tertius comparationis* postulava a igualdade ou a desigualdade dos termos diferentes, ou poderíamos também dizer, efetuava a “mediação” entre ambos.

Posto tudo isso, podemos agora começar a entrever porque a diferença na oposição está acabada. Mas do que realmente se trata nesse passo além?

A título meramente introdutório, podemos assinalar que a diferença na oposição terá seus momentos unidos numa única identidade. E será essa unidade interior que permitirá a Hegel afirmar que na oposição a diferença está acabada no sentido de que aqui ela terá sua completude.

Mesmo assim, ainda aqui na oposição, esse relacionamento entre identidade e diferença está de alguma maneira afetado pela diversidade da qual parte. Vejamos então agora como se estabelece esse relacionamento de identidade e diferença na oposição.

Originariamente, igualdade e desigualdade são a indiferença recíproca. Cada uma é apenas idêntica consigo mesma sem que haja referência ao seu negativo. É o que Hegel chama de imediatez não refletida em si (*die nicht in sich reflectirte Unmittelbarkeit*).<sup>270</sup> Como ser-posto, cada momento deveria ser oposto ao outro, entretanto, por consequência da reflexão exterior, cada um deles é um ser e aquele que deveria ser seu contraposto, isto é, seu não-ser-posto (*Nichtgesetzsein*), é apenas um não-ser (*Nichtsein*). Quando Hegel declara que cada momento é apenas um ser que tem diante de si um não-ser, estamos ainda, é o que nos parece, no terreno da diversidade, no qual ser é uma determinação visada de acordo com esse ponto-de-vista, e que de fato, está aquém do que efetivamente se passa nos momentos dessa diferença. A título de esclarecimento, Hegel caracterizava o ser na *Enciclopédia*<sup>271</sup> como apenas o imediato indeterminado. Parece-nos que denominar os momentos da igualdade e da desigualdade como ser, se faça de acordo com tal caracterização do ser na obra acima citada. O ser é indeterminado porque ele não possui nenhuma relação com um outro, e a determinação não se faz sem uma negação<sup>272</sup>, o que implica uma relação a um outro:

---

<sup>270</sup> GW 11, p. 272; trad. p. 53.

<sup>271</sup> Cf. GW 20, E, § 86, p. 122; trad. p.175.

<sup>272</sup> Leia-se a propósito o que foi dito na página 97 a respeito da determinação implicar uma negação.



“Quando se começa a pensar, não temos outra coisa que o pensamento em sua carência-de- determinação, pois para a determinação já se requer um e um outro. O carente-de- determinação, como temos aqui, é o imediato, e não a mediatizada carência-de-determinação; não a suspensão de toda a determinidade, mas a imediatez da carência-de-determinação, a carência-de-determinação prévia a toda a determinidade, o carente-de-determinação enquanto o que é o primeiro-de-todos. Ora, [é] isso o [que] chamamos o ser. O ser não pode ser sentido, nem intuído, e nem representado; mas é o pensamento puro e, como tal, constitui o começo”.<sup>273</sup>

Mas como momentos da oposição, a igualdade e a desigualdade são o ser-posto refletido em si ou a determinação em geral.<sup>274</sup> Isto significa que igualdade e desigualdade como refletidas em si mesmas, cada uma é a unidade da igualdade e da desigualdade. Nessa unidade cada uma está mediada pela outra, no entanto, a relação entre elas ainda se faz de modo indiferente. Frente à diversidade, pode-se notar um avanço na relação entre identidade e diferença: cada uma está referida à outra. Desse modo, na oposição teremos como seus dois momentos o positivo e o negativo. O positivo é “essa igualdade consigo mesma refletida em si, que nela mesma contém a relação com a desigualdade”<sup>275</sup>; e o negativo é “a desigualdade que contém nela mesma a relação com seu não-ser, a igualdade”<sup>276</sup>. É devido a essa relação que ambos mantêm com seus respectivos negativos que Hegel denomina cada um de ser-posto, isto é, aquilo que está em relação com seu oposto. O positivo como ser-posto está refletido na igualdade consigo mesmo e o refletido é a negação como negação. O negativo

---

<sup>273</sup> Werke 8, E § 86, Adendo, p. 183, trad. p. 176. (“Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in seiner reinen Bestimmungslosigkeit, denn zur Bestimmung gehört schon Eines und ein Anderes; im Anfang aber haben wir noch kein Anderes. Das Bestimmungslose, wie wir es hier haben, ist das Unmittelbare, nicht die vermittelte Bestimmungslosigkeit, nicht die Aufhebung aller Bestimmtheit, sondern die Unmittelbarkeit der Bestimmungslosigkeit, die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, das Bestimmungslose als Allererstes. Dies aber nennen wir das Sein. Dieses ist nicht zu empfinden, nicht anzuschauen und nicht vorzustellen, sondern es ist der reine Gedanke, und als solcher macht es den Anfang.”)

<sup>274</sup> Cf. GW 11, p. 272; trad. p. 53.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p.273; trad. p. 53. (“Diese in sich reflectirte Gleichheit mit sich, die in ihr selbst die Beziehung auf die Ungleichheit enthält”)

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 273; trad. p. 54. (“die Ungleichheit die in ihr selbst die Beziehung auf ihr Nichtseyen, die Gleichheit enthält”)

como ser-posto está refletido na desigualdade e o refletido é a desigualdade dele (o positivo).<sup>277</sup>

Como consequência dessa reflexão do todo neles mesmos, o positivo e o negativo se tornam independentes. Mas nessa reflexão na qual está posta uma relação com seu outro e que fornece o caráter independente do positivo e do negativo, o outro de cada um deles é um não-ser, pois o outro, apesar de continuar presente na relação, está presente como o que não tem “substância”, como se estivesse suprimido.<sup>278</sup> Em vista disso, ao invés de ser-posto, positivo e negativo voltam a adquirir a feição do mero ser, ou seja, de um indeterminado que não tem relação com um outro, um indiferente subsistir (*ein gleichgültiges Bestehen*).<sup>279</sup>

Com vistas a uma explicitação mais detalhada das determinações que constituem o positivo e o negativo, Hegel realiza uma análise na qual distingue três aspectos que, a seguir, retomamos.<sup>280</sup>

Assim, cabe notar em primeiro lugar que, positivo e negativo subsistem numa única reflexão inseparável, na qual cada um é mediante o não-ser de seu outro, mediante, portanto, seu próprio não-ser. Mas se existe a oposição entre eles, essa oposição, todavia, é apenas exterior. Cada um é o que é na medida em que o outro não é. Na relação que há entre os opostos, um procura afastar de si o outro como aquele que cada um não é, dessa maneira, “um não é ainda o positivo e o outro não é ainda o negativo, mas antes são ambos negativos um em relação ao outro.”<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> Cf. *Ibidem*, p. 273; trad. p. 54.

<sup>278</sup> Hegel utiliza, é o que nos parece, o verbo alemão *aufheben* em um sentido meramente negativo, por isso optamos pela tradução do verbo como suprimir. Na maioria das vezes, no entanto, preferimos traduzir *aufheben* por suspender, termo que em português cremos estar mais de acordo com a polissemia semântica do verbo em alemão, pois suspender pode significar 1) elevar, levantar (-se), erguer (-se), 2) suprimir, pôr fim, anular, abolir, abrogar, revogar, cancelar, 3) guardar, conservar.

Para essa pequena explicação dos múltiplos significados do verbo suspender e que estão de acordo com os significados do verbo em alemão, baseamo-nos aqui na nota 25 da tradução da Introdução à Filosofia do Direito elaborada por Marcos Lutz Müller, e na qual o tradutor discute os motivos de se optar por traduzir *aufheben* por suspender. Ver a esse respeito HEGEL, G. W. *Introdução à Filosofia do Direito*, Campinas: IFCH/ UNICAMP, Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução no 10, pp. 87-90.

<sup>279</sup> Cf. GW 11, p. 273; trad. p. 54.

<sup>280</sup> Ver a propósito, GW11, pp. 273-274; trad. pp. 54-56.

<sup>281</sup> Cf. GW 11, p. 273; trad. p. 55. (“*das eine ist noch nicht positiv, und das andre noch nicht negativ, sondern beyde sind negativ gegen einander*”)

Em segundo lugar, dado que cada um dos opostos não considera como parte de si o outro que ele não é, como se de fato o outro – o não-ser – não fosse necessário para a determinação que está no outro pólo da relação, resulta dessa espécie de relação a completa indiferença entre ambos. Dessa perspectiva, cada um está apenas refletido em si mesmo. Que conseqüências advém então para a oposição, uma vez que essa relação, se faz a partir de uma indiferença dos opostos?

Para Hegel, a relação pautada pela indiferença, relação que cada um estabelece com seu outro como não-ser, faz com que “a cada lado caiba por conseguinte uma das determinidades do positivo e do negativo; mas elas podem ser trocadas, e cada lado é de tal espécie, que eles podem mesmo ser tomados tanto como o positivo quanto como o negativo”.<sup>282</sup>

De fato, caberia afirmar que não existe oposição. Só há, como diz Hegel, oposição em geral.<sup>283</sup> Tanto do lado do positivo quanto do lado do negativo procura-se manter somente numa relação idêntica consigo. Nega-se o outro da relação como se este não determinasse em nenhuma hipótese a identidade do positivo ou do negativo. É como se o outro fosse apenas um outro em geral.

Na doutrina dos conceitos contraditórios, um dos conceitos significa, por exemplo, azul ( em tal doutrina, algo como representação sensível de uma cor se chama também conceito), o outro significa não-azul, de modo que este outro não é algo afirmativo, como seria, digamos, o amarelo; mas somente como o abstratamente negativo deve afirmar-se.<sup>284</sup>

Não se deve esquecer que nesse relacionamento dos opostos e que não vai além da indiferença mútua, o princípio de contradição, pertencente ao arcabouço da lógica clássica, se

---

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 274; trad. p. 55. (“*jeder Seite kommt daher zwar eine der Bestimmtheiten von Positivem und Negativem zu; aber sie können verwechselt werden, und jede Seite ist von der Art, daß sie eben so gut als positiv wie als negativ genommen werden kann.*”)

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 273; trad. p. 55.

<sup>284</sup> GW 20, E, § 119, p.150; trad. p. 234. (“*In der Lehre von den contradictorischen Begriffen heißt der eine Begriff z. B. Blau (auch so etwas wie die sinnliche Vorstellung einer Farbe wird in solcher Lehre Begriff genannt) der andere Nichtblau, so daß diß Andere nicht ein Affirmatives, etwa Gelb wäre, sondern nur [als] das Abstract-Negative festgehalten werden soll.*”)

faz atuante. Uma determinação é positiva independente daquilo que ela nega. E o que é negado, mas que todavia está relacionado ao positivo, é como se não existisse, como se estivesse completamente ausente.<sup>285</sup> Se algo é, ele é porque um outro indeterminado não é.<sup>286</sup> Não pode haver algo que seja e não seja ao mesmo tempo, a contradição precisa ser evitada a todo custo. A determinação do positivo ou do negativo, conforme a relação de oposição, não está vinculada à relação que de fato eles mantêm. A despeito da relação que eles estabelecem entre si, o princípio de contradição é respeitado e a contradição é evitada.<sup>287</sup>

Nessa indiferença de cada um perante seu outro, tanto faz chamar um de positivo, quanto chamar o outro de negativo. Temos aqui apenas nomes diferentes para designar duas positivities que, por consequência, são intercambiáveis. Apenas que um é o positivo como o que é e o outro o positivo como o que não é. Enquanto forem indiferentes um ao outro, enquanto a diferença entre eles não for estabelecida a partir do relacionamento que os une, não deixarão os mesmos de serem duas determinações positivas abstratas.<sup>288</sup>

---

<sup>285</sup> Na precisa formulação de Gérard Lebrun: “Pode-se constatar um não-ser, mas sem lhe dar apoio, sem contar de onde ele provém. O negativo é essa ausência nunca localizável, desprovida de toda espessura” in: Lebrun, G. *A paciência do conceito*, São Paulo: Editora da Unesp, 2006, p.275.

<sup>286</sup> “Esse vazio da oposição de conceitos que se dizem contraditórios tinha já sua plena exposição na, por assim dizer, grandiosa expressão de uma lei universal pela qual, de todos os predicados assim opostos, um pertence a cada coisa, e o outro, não; de sorte que o espírito seria branco ou não-branco, amarelo ou não-amarelo etc., até o infinito.” (*“Die Leerheit des Gegensatzes von sogennanten contradictorischen Begriffen hatte ihre volle Darstellung in dem so zu sagen grandiosen Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes, daß jedem Dinge von Allen so entgegengesetzten Prädicaten das Eine zukomme und das Andere nicht, so daß der Geist sey entweder weiß oder nicht weiß, gelb oder nicht gelb u.s.f. ins Unendliche.”*) In: GW 20, E, §119, p. 150; trad. p. 234.

<sup>287</sup> “Quando se esquece que identidade e oposição são opostas elas mesmas, a proposição da oposição é também tomada pela proposição da identidade, na forma da proposição da contradição; e um conceito ao qual, das duas características que se contradizem uma à outra, nenhuma delas convém (ver acima), ou convêm as duas, é declarado logicamente falso; como, por exemplo, um círculo quadrado.” (*“Indem vergessen wird, daß Identität und Entgegensetzung selbst entgegengesetzt sind, wird der Satz der Entgegensetzung auch für den der Identität in der Form des Satzes des Widerspruchs genommen, und ein Begriff, dem von Zwey einander widersprechenden Merkmalen keins (s. vorhin) oder alle beyde zukommen, für logisch falsch erklärt, wie z.B. ein viereckiger Cirkel.”*) In: GW 20, E, §119, p. 150; trad. pp. 234-235.

<sup>288</sup> “O positivo é, de novo, a identidade, mas na sua verdade mais alta, enquanto relação idêntica a si mesma; e, ao mesmo tempo, de modo que não é o negativo. O negativo para si não é outra coisa que a diferença mesma. O idêntico como tal é, antes de tudo, o carente-de-determinação; o positivo, ao contrário, é o idêntico consigo mesmo mas enquanto determinado frente a um outro; e o negativo é a diferença, como tal, na determinação de não ser identidade. É isso a diferença da diferença nela mesma. No positivo e negativo acredita-se ter uma diferença absoluta. Contudo, os dois são em si o mesmo, e por isso se poderia chamar também o positivo, negativo, e vice-versa igualmente: o negativo, positivo”. (*“Das Positive ist wieder die Identität, aber in ihrer höheren Wahrheit, als identische Beziehung auf sich selbst und zugleich so, daß es nicht das Negative ist. Das Negative für sich ist nichts anderes als der Unterschied selbst. Das Identische als solches ist zunächst das*

Podemos ilustrar a afirmação acima de que positivo e negativo são ambos positivos e justamente por isso intercambiáveis, com um dos exemplos fornecidos por Hegel na anotação à seção que trata da oposição na *Ciência da Lógica*.

Assim, se pensarmos em uma hora de caminhada para o leste, veremos que este não é ao mesmo tempo o positivo em si, nem o caminho para o oeste seria o caminho negativo. O trecho percorrido não pode ser considerado o positivo ou o negativo em si. Em relação a ele, tais determinações lhe são indiferentes. Apenas por meio de uma consideração exterior se determina o positivo ou o negativo.<sup>289</sup>

A mesma coisa é válida para um exemplo tirado da aritmética.<sup>290</sup> Se A deve ser +A ou -A, com isso já está enunciado um terceiro que é A, ou a base na qual se tem de modo indiferente o positivo +A e o negativo -A.<sup>291</sup>

---

*Bestimmungslose; das Positive dagegen ist das mit sich Identische, aber als gegen ein Anderes bestimmt, und das Negative ist der Unterschied als solcher in der Bestimmung, nicht Identität zu sein. Dies ist der Unterschied des Unterschiedes in ihm selbst. - Am Positiven und Negativen meint man einen absoluten Unterschied zu haben. Beide sind indes an sich dasselbe, und man könnte deshalb das Positive auch das Negative nennen und ebenso umgekehrt das Negative das Positive.”*) In: Werke 8, E § 119, Adendo, p. 244; trad. p. 235.

<sup>289</sup> GW 11, p. 276; trad. p. 58.

<sup>290</sup> Ver a propósito GW 20, E, § 119, p. 150; trad. p. 234.

<sup>291</sup> Todo esse trecho da *Ciência da Lógica* no qual Hegel trata da oposição envolve uma crítica da oposição real kantiana no seu *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* [In: *Escritos pré-críticos*, São Paulo, Unesp, 2005, pp. 51-99]. Com efeito, Kant começa a seção *Elucidação do conceito de grandezas negativas em geral* distinguindo entre oposição lógica e oposição real. Segundo o filósofo, “oposto um ao outro é quando um suprime aquilo que é posto pelo outro.” (Kant, p. 57) E esta oposição pode se dar de duas maneiras: se for oposição lógica, pela contradição; se for real, sem contradição.

Teremos uma oposição lógica quando a seguinte situação ocorre: “de uma única e mesma coisa, afirma-se e nega-se algo ao mesmo tempo.” (Kant, p. 57) A consequência advinda de uma tal espécie de afirmação é, segundo Kant, absolutamente nada ( *nihil negativum irrepraesentabile*). Devido à transgressão ao princípio de contradição, aquilo que se tentou exprimir não pode ser representado. Como um corpo poderia, ao mesmo tempo e sob a mesma relação, estar e não estar em movimento? Do ponto de vista das leis da lógica clássica é impossível. (Kant, p. 58)

Para Kant, ao se considerar a oposição como real, teremos dois predicados opostos de uma coisa relacionados, no entanto sem que nessa relação se infrinja o princípio de contradição. Neste caso, temos como consequência da oposição algo (*cogitabile*). Em um dos exemplos dados por Kant, alguém que tenha por haver uma dívida ativa A= 100 táleres, ou seja, tem a receber A. Ao mesmo tempo, essa pessoa possui uma dívida passiva B=100 táleres, logo tem a pagar a quantia expressa por B. Se reunimos as duas dívidas, a ativa e a passiva, então teremos como consequência nada. As duas dívidas se anulam, entretanto, esse nada é algo, pois houve um certo movimento de um certo capital. Aqui ocorre efetivamente supressão, todavia em virtude de dois predicados atuantes e verdadeiros na mesma coisa. Kant nomeia esse nada como zero =0. Diferente do nada a que se chega a partir da oposição lógica, esse nada chamado de zero não expressa nenhuma contradição entre os termos. Temos uma relação de oposição da qual se extrai uma consequência compreensível ainda sob o amparo do princípio de contradição. Os opostos se regem pelo princípio de contradição e, quando relacionados, continuam a não se

Por fim, há que se considerar que positivo e negativo não estão, de fato, relacionados apenas exteriormente. Ambos estão relacionados um ao outro numa unidade, na qual cada um se determina como positivo e como negativo mediante essa reflexão dos contrapostos: “Cada um é em si mesmo positivo e negativo.”<sup>292</sup> O positivo se determina como positivo na sua relação com seu outro, o negativo, e o negativo, da mesma maneira, na sua relação com o positivo. Nenhum deles pode ser, portanto, apenas uma reflexão em si, ou seja, positivo e negativo não estão desvinculados um do outro. Não se constituem como tais por meio de um puro refletir-se em si mesmos, sem que isso envolva a relação com seu outro e contraposto. Somente na relação de oposição que positivo e negativo se determinam, desse modo, como tais e essa reflexão pode ser considerada em si e para si.

---

contradizer. Os opostos aqui são dois positivos. E é por pura conveniência que um é chamado de positivo e o outro de negativo.

Pensemos por exemplo neste exemplo fornecido por Kant: um navio que navega de Portugal para o Brasil. (Kant, p. 60) Indicaremos com o sinal + os trechos que ele perfaz com o vento matutino, e com o sinal – indicaremos os trechos que ele retrocede mediante o vento vespertino. Os números significam as milhas percorridas. Poderia ter ocorrido uma viagem rumo a oeste que, somando e subtraindo o efeito do vento no navio, seria em milhas a seguinte:  $+12 + 7 - 3 - 5 + 8 = 19$  milhas. Só existe uma subtração aqui porque há grandezas precedidas do sinal + e há grandezas precedidas do sinal –. Em  $- 4 - 5 = - 9$  por exemplo, temos uma soma de grandezas não obstante estas estarem precedidas do sinal –. Uma soma também se verificaria caso no exemplo citado fosse utilizado o sinal + antes das grandezas. A questão é que não é o sinal que por si só pode designar uma subtração. Como acabamos de observar, pode haver soma para uma operação envolvendo grandezas precedidas de sinal –. É somente na reunião de + e – que temos uma subtração. E não importa qual das grandezas, por exemplo em  $+ 4 - 5 = - 1$ , seja precedida por + ou por –, que, enquanto haja uma relação de oposição, o resultado será sempre uma subtração.

É meramente convencional portanto que se utilize o sinal – ou o sinal + para denominar as grandezas. Não é em virtude de uma propriedade intrínseca desses sinais que teremos uma soma ou uma subtração: “os matemáticos decidiram denominar negativas as grandezas precedidas de –, com o que igualmente não se deve perder de vista que essa denominação não remete a uma espécie particular de coisas em sua qualidade interna, mas a esta relação de oposição que as une com certas outras coisas indicadas com + reunidas em uma oposição.” (Kant, pp. 61-62)

Numa oposição real são efetivamente dois positivos que se relacionam e é indiferente qual deles possa ser o positivo ou o negativo. Para Kant, diferente do que pensa Hegel, esses positivos relacionados podem produzir como efeito algo e continuarem a ser abstratamente idênticos a si mesmos nessa relação. Já para Hegel, “o que é em si (*ansichseiende*) positivo ou negativo significa essencialmente ser oposto, não meramente ser momento, nem pertencente à comparação; mas sim que é a própria determinação dos lados da oposição.” (Cf. GW 11, p. 275; trad. p. 57) É na relação que eles se determinam e poderão constituir uma unidade naquilo que Hegel chama de contradição resolvida.

<sup>292</sup> GW 11, p. 274; trad. p. 55. (“*jedes ist an ihm selbst positiv und negativ*”)

### *A contradição*

Na oposição temos dois lados, o positivo e o negativo, indiferentes um perante o outro. Como já foi visto, cada lado é toda a oposição, pois apesar da indiferença eles se relacionam cada um ao seu outro. Todavia, devido à indiferença, põem-se eles como se não houvesse relação com seu outro, isto é, excluem de si o seu outro.

Mas é na relação com seu outro, que cada lado contém em si, que eles são ambos a oposição completa e assim são auto-subsistentes. A auto-subsistência então consiste nesse conter o seu oposto em si mesmo e relacionado a si. A relação com o outro desse modo não é exterior. Hegel chama o positivo e o negativo de tal modo constituídos de determinações reflexivas autônomas.<sup>293</sup> Mas ao mesmo tempo e na mesma relação uma determinação reflexiva autônoma exclui de si a outra. Como consequência dessa exclusão: “exclui então ela de si na sua autonomia (*Selbstständigkeit*) a sua própria autonomia”.<sup>294</sup> Uma determinação contém portanto em si a outra e na mesma relação exclui de si essa outra que é sua negativa e assim se auto-exclui de si mesma. Desse modo, nesse vai-e-vem – em um mesmo relacionamento – entre a autonomia e a sua exclusão, ela, a determinação, é a contradição.<sup>295</sup>

Nesse relacionamento das determinações, cada uma, ao se pôr, remete à outra que a ela se relaciona. Cada uma é o que é na relação com a outra, sua afirmação vincula-se à outra que é negada, mas que ao mesmo tempo está contida na primeira como elemento de sua autonomia. Temos aqui o que Hegel chama de contradição posta (*der gesetzte Widerspruch*), realizada por meio de uma reflexão excludente: ao me pôr, ponho ao mesmo tempo o outro que excluo de mim, e assim me suspendo.<sup>296</sup>

Se nos voltarmos, por exemplo, para a contradição que há no positivo, veremos que o positivo põe sua identidade ao excluir de si o negativo, mas nessa exclusão, ele se faz negativo desse outro (o negativo excluído) e assim, põe seu outro, ao mesmo tempo que o inclui.<sup>297</sup> Dessa maneira, se auto-exclui de si ao se fazer seu outro. Também com o negativo

---

<sup>293</sup> *Ibidem*, p. 279; trad. p. 62.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 279; trad. p. 62.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 279; trad. p. 62.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 279; trad. p. 62.

<sup>297</sup> Cf. *Ibidem*, p. 280; trad. p. 63.

se passa o mesmo, a saber: o negativo que exclui de si o positivo, põe-se e assim põe seu outro (o seu negativo, que neste caso é o positivo). É numa reflexão única que se dá o pôr de ambos.<sup>298</sup> Mas a contradição do negativo é, por assim dizer, mais completa que a do positivo. O negativo é o idêntico consigo justamente na determinação do ser não-idêntico, do determinar-se como negativo, ou seja, no ser exclusão da identidade.

O positivo e o negativo são, portanto, essa unidade dos que se excluem e simultaneamente se tornam um o outro: “esse incansável desvanecer dos contrapostos neles mesmos (*Diß rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst*)”.<sup>299</sup>

Poder-se-ia pensar que o resultado da contradição desses opostos seria um resultado meramente negativo, precisamente, o zero (*Null*).<sup>300</sup> Contudo o que efetivamente é aniquilado (*zu Grund geht*) na contradição é o ser-posto da auto-subsistência do positivo e do negativo.<sup>301</sup> Em outras palavras, o que não se mantém é a auto-subsistência em que cada um se põe, como se estivessem fora da relação de oposição que eles mantêm com seu outro. Como ser-posto,

<sup>298</sup> Cf. *Ibidem*, p. 280; trad. p. 63.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p.280; trad. p. 64. Ou ainda: “[...] cada um é, absolutamente, o passar, ou antes, o transpor-se/traduzir-se de si mesmo no seu contraposto.” (“*jedes ist schlechthin das Uebergehn oder vielmehr das sich Uebersetzen seiner in sein Gegentheil*”) Cf. GW 11, p. 280; trad. p. 64.

<sup>300</sup> “Quando em qualquer objeto ou conceito for mostrada a contradição — e, por toda a parte, não há absolutamente nada em que não possa e na deva ser mostrada a contradição, isto é, determinações opostas: o abstrair do entendimento é o fixar-se à força em uma só determinidade, é um esforço de obscurecer e de afastar a consciência da outra determinidade —, quando pois tal contradição é reconhecida, costuma-se fazer a conclusão: “Logo, este objeto é nada”. [Faz-se] como Zenão, que primeiro mostrou, [a respeito] do movimento, que ele se contradizia, e que portanto o movimento não era; ou como os antigos que reconheceram o nascer e o perecer — as duas espécies do vir-a-ser — como determinações não-verdadeiras, com a expressão de que o uno, isto é, o absoluto, não nascia nem percia. Essa dialética fica assim simplesmente no lado negativo do resultado, e abstraído do que ao mesmo tempo está efetivamente presente: um resultado determinado, aqui um puro nada, mas um nada que em si inclui um ser, e igualmente um ser que nele inclui o nada”. (“*Wenn in irgend einem Gegestand oder Begriff der Widerspruch aufgezeigt wird (– und es ist überall gar nichts, worin nicht der Widerspruch, d.i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen; – das Abstrahiren des Verstandes ist das gewaltsame Festhalten an Einer Bestimmtheit, eine Anstrengung das Bewußtsein der andern, die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen) – wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlußsatz zu machen: Also ist dieser Gegenstand Nichts; wie Zeno zuerst von der Bewegung zeigte, daß sie sich widerspreche, daß sie also nicht sey, oder wie die Alten das Entstehen und Vergehen, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Bestimmungen mit dem Ausdrücke erkannten, daß das Eine, d.i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt so blos bei der negativen Seite des Resultates stehen, und abstrahirt vom dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein bestimmtes Resultat, hier ein reines Nichts, aber Nichts welches das Seyn, und eben so ein Seyn welches das Nichts in sich schließt.*”) In: GW 20, E, § 89, p. 129; trad. p. 185.

<sup>301</sup> GW 11, p. 281; trad. p. 64.



cada lado da oposição é um contraposto (*Entgegengesetzt*), mas o positivo é a suspensão da oposição posta como não-contraposto enquanto um lado, ao mesmo tempo que o negativo é o contraposto subsistente por si enquanto todo da oposição que repousa em si. Hegel denomina de reflexão em si essa relação de auto-subsistência a si na qual cada lado da oposição se põe como momento distinto do outro.<sup>302</sup>

A reflexão se torna para si somente com a relação negativa de cada um com seu outro, reflexão excludente (*ausschliessende Reflexion*), por meio da qual, o ser-posto de cada um como relação autônoma a si é suspenso (*aufgehoben*)<sup>303</sup>: “Elas se levam à destruição (*richten sich zu Grunde*) ao se determinarem como o idêntico consigo, porém nisto, antes como o negativo, como um idêntico consigo, que é relação com outro.”<sup>304</sup>

Nessa reflexão excludente, um lado se põe negando o outro e ao negar seu outro, ele se põe como negação, e como tal, ele retorna a si a partir dessa negação.

“Ela (a reflexão excludente da autonomia) é relação a si que se suspende; ela nisto primeiro suspende o negativo e em segundo lugar põe-se a si como negativo, e esse é somente aquele negativo, que ela suspende; no suspender do negativo ela, ao mesmo tempo, o põe e suspende. A determinação excludente é desse modo a si o outro, do qual ela é a negação; o suspender desse ser-posto não é por conseguinte novamente o ser-posto como o negativo de um outro, mas sim o reunir-se consigo mesmo, que é a unidade positiva consigo. A autonomia é assim a unidade que retorna a si por meio de sua própria negação, visto que ela retorna a si mediante a negação de seu ser-posto”.<sup>305</sup>

---

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 281; trad. p. 64.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 281; trad. p. 65. Ou ainda: “Ela é auto-subsistência sendo-em-si, e é o suspender desse ser-posto, e que- é-para-si somente mediante esse suspender que é para si e de fato unidade auto-subsistente (*Sie ist ansichseyende Selbstständigkeit, und ist das Aufheben dieses Gesetzseyns und durch diss Aufheben erst fürsichseyende und in der That selbstsändige Einheit*). In: *Ibidem*, p. 281; trad. p. 65.

<sup>304</sup> *Ibidem*, p. 281; trad. p. 65. (“*Sie richten sich zu Grunde, indem sie sich bestimmen als das mit sich identische, aber darin vielmehr als das Negative, als ein mit sich identisches, das Beziehung auf anderes ist.*”)

<sup>305</sup> *Ibidem*, p. 281; trad. p. 65. (“*Sie ist aufhebende Beziehung auf sich; sie hebt darin erstens das Negative auf und zweytens setzt sie sich als negatives, und diß ist erst dasjenig Negative, das sie aufhebt; im Aufheben des Negativen setzt und hebt sie zugleich auf. Die ausschliessende Bestimmung selbst ist auf diese Weise sich das Andre, dessen Negation sie ist; das Aufheben dieses Gesetzseyns ist daher nicht wieder Gesetzseyn als das Negative eines Andern, sondern ist das Zusammengehen mit sich selbst, das positive Einheit mit sich ist. Die Selbstständigkeit ist so durch ihre eigene Negation in sich zurückkehrende Einheit, indem sie durch die Negation ihres Gesetzseyns in sich zurückkehrt.*”)

Por meio, portanto, dessa reflexão excludente dos opostos, eles se põem e, simultaneamente, se suspendem. Numa única e mesma relação se afirmam e se negam mutuamente. Qual o resultado desse processo? Com a negação mútua, eles certamente se aniquilam (*gehen zu Grunde*), entretanto, esse aspecto negativo da relação não será o último e assim predominante, nessa destruição, a oposição retornou, ao mesmo tempo, ao seu fundamento (*ist in seinen Grund zurückgegangen*).<sup>306</sup> O retorno ao fundamento, mediante a suspensão da oposição, não ocorre sem essa relação da oposição a um negativo, algo que significa rebaixar (*herabsetzen*) as determinações autônomas positivo e negativo a o que de fato são: meras determinações que, na sua suspensão (*Aufhebung*), reúnem-se (*zusammengehen*) na unidade da essência como fundamento: “Mediante o suspender das determinações da essência que se contradizem nelas mesmas, esta (a essência) é restaurada, contudo, com a determinação de ser unidade reflexiva excludente, unidade simples [...]”<sup>307</sup>

O fundamento, desse modo, somente surge da contradição apresentada na oposição autônoma (*selbständige Gegensatz*). Esta é o imediato, o primeiro do qual se parte, e na sua suspensão, o fundamento vem a ser: “A contradição resolvida<sup>308</sup> (*der aufgelöste Widerspruch*) é portanto o fundamento, a essência como unidade do positivo e negativo.”<sup>309</sup>

Se já, ressalta Hegel, na oposição se desenvolve a determinação até que se atinja a autonomia (*Selbständigkeit*), a mesma, contudo, somente terá seu acabamento (*Vollendung*)

<sup>306</sup> *Ibidem*, pp. 281-282; trad. pp. 65-66.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 282; trad. p. 66. (“*Durch das Aufheben der sich an sich selbst widersprechenden Bestimmungen des Wesens, ist dieses wiederhergestellt, jedoch mit der Bestimmung, ausschliessende Reflexionseinheit zu seyn, einfache Einheit [...]*”).

<sup>308</sup> Um dos significados do verbo *auflösen* na língua alemã é resolver. E resolver com o sentido de se encontrar a solução de um problema, por exemplo, uma equação matemática. O mesmo verbo também significa a dissolução de algo, sua desagregação, como no caso de uma substância química em outra, ou sua anulação/extinção, caso de um contrato por exemplo. Com referência à tradução do verbo por resolver no trecho em questão, parece-nos que seja a melhor solução, pois assim fica ressaltado esse aspecto positivo de uma unidade superior dos contraditórios no fundamento. Ao mesmo tempo, o verbo também significa dissolução que, no que respeita à contradição, é um significado que também deve ser considerado, visto que a contradição é dissolvida para que assim possa então resultar uma unidade superior, todavia, a ressonância meramente negativa de dissolução, talvez deixe de lado esse aspecto, o mais importante, de unidade dos contraditórios no fundamento. Além disso, resolver, já nos dá também a idéia de que dúvidas, incoerências e contradições presentes num problema sejam dissolvidas/dissipadas para que, enfim, encontremos sua resolução.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 282; trad. p. 66. (“*Der aufgelöste Widerspruch ist also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen.*”)

no fundamento. Na oposição já temos a relação negativa e interna dos opostos, relação que fornece a autonomia à essência, porém, essa autonomia será apenas completa e acabada no fundamento, porque somente nele o negativo estará efetivamente incorporado a essa reflexão das determinações contrapostas. É o que nos parece que Hegel queira dizer.<sup>310</sup> É nessa relação, portanto, em que o negativo intrinsecamente faz dela parte, que o fundamento pode ser “a identidade positiva consigo; mas, ao mesmo tempo, como a negatividade que se relaciona a si.”<sup>311</sup> E, não podemos esquecer, que é por meio dessa negatividade incorporada ao processo que a contradição se torna contradição posta e é resolvida no fundamento.<sup>312</sup> Uma resolução na qual “A oposição e sua contradição é, por conseguinte, tanto suprimida no fundamento, quanto conservada.”<sup>313</sup> O fundamento é a unidade dos contrapostos nessa relação negativa e contraditória que eles mantêm entre si.

“A oposição autônoma que se contradiz era já, portanto, ela mesma o fundamento; somente que agora (como fundamento) acrescida da determinação da unidade consigo mesma, que sobressai pelo fato de que os contrapostos autônomos, cada um se suspendem, e se convertem no outro de si, com isto se destruindo, mas nisto, ao mesmo tempo, reunindo-se consigo mesmo, e, desse modo, no seu afundar, isto é, no seu ser-posto ou na negação, é antes a essência refletida em si, idêntica consigo.”<sup>314</sup>

---

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 282; trad. p. 67.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 282; trad. p. 67. (“*die positive Identität mit sich; aber die sich zugleich als die Negativität auf sich bezieht*”)

<sup>312</sup> No que respeita à importância central da dupla negação – ou como o autor a ela se refere, negação autonomizada – para Hegel, ver o ensaio de Dieter Henrich, “Hegels Grundoperation (Eine Einleitung in die ‘*Wissenschaft der Logik*’”, especialmente as pp. 214-219. In: Guzzoni, Ute. *Der Idealismus und seine Gegenwart (Festschrift für Werner Marx)*, Hamburg, Meiner, 1976, pp. 208-230.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 282; trad. p. 67. (“*Der Gegensatz und sein Widerspruch ist daher im Grunde so sehr aufgehoben, als erhalten.*”)

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 282-283; trad. p. 67. (“*Der sich widersprechende selbständige Gegensatz war also bereits selbst der Grund; es kam nur die Bestimmung der Einheit mit sich selbst hinzu, welche dadurch hervortritt, daß die selbständigen Entgegengesetzten jedes sich selbst aufhebt, und sich zu dem andern seiner macht, somit zu Grunde geht, aber darin zugleich nur mit sich selbst zusammengeht, also in seinem Untergange, das ist, in seinem Gesetzseyn oder in der Negation vielmehr erst das in sich reflectirte, mit sich identische Wesen ist.*”)

De tudo que foi dito, podemos então concluir que a contradição é justamente o que não deve ser afastado. Ela é “a raiz de todo movimento e vitalidade; somente na medida em que algo tem a contradição em si mesmo, ele se movimenta, tem impulso (*Trieb*) e atividade”.<sup>315</sup>

Contra o pensamento representativo, o pensar do entendimento, a contradição não deve ser afastada. É por meio dela que um posto se une a seu contraposto numa unidade negativa que terá como consequência a geração de um novo ser-posto. Hegel assim inverte o jogo: o que antes era considerado negativo, agora merece uma avaliação positiva.

O entendimento procurou sempre afastar a contradição porque se ordena segundo uma sintaxe na qual nada pode ser contraditório. A identidade, tal como estabelecida pela lógica clássica, é o que deve ser preservado. Se há contradição, ela se resolve em um nada. Em um nada vazio vale ser lembrado.

Se o ceticismo sempre teve êxito no seu combate ao dogmatismo é porque nunca se furtou a atacar o ponto fraco do pensar de entendimento, a saber, que a contradição sempre pode ser obtida a partir da produção de antinomias. Além disso, o entendimento se apóia em uma ontologia que inviabiliza a sua própria manutenção. Tanto é assim, que o cético consegue reiteradamente estabelecer uma contradição a partir daquilo que é posto unilateralmente pelo discurso dogmático.

Toda forma de oposição que se apóia na identidade abstrata de entendimento, procura sempre considerar o negativo como aquilo que não existe, ou para usar o vocabulário de Hegel, como um não-ser. Se algo é, ele é idêntico a si mesmo independente da relação com um outro. O positivo não se conecta ao negativo para se manter como positivo. Ele é. Esse algo que é, entretanto, nunca é independente de sua relação com um outro. A um posto determinado sempre se pode contrapor um outro determinado. Em outras palavras, uma determinação de entendimento é limitada por uma outra e, desse modo, mostra-se seu caráter finito. Mas por que as determinações finitas quando, no âmbito do entendimento, são relacionadas, acabam finalmente por se contradizer? Segundo Hegel, a contradição se efetiva devido a esse ser finito apresentar-se como um absoluto. O finito, que como veremos a seguir, é aquilo que está fadado a perecer, no âmbito do entendimento é encarado como se fosse um absoluto. O resultado disso é que a contradição precisa ser evitada. Se o finito fosse

---

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 286; trad. p. 72. (“[...] ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat *Trieb* und *Thätigkeit*.”)

considerado como o que ele realmente é, a saber, como “a oposição que se contradiz em si mesma (*an sich selbst widersprechende Gegensatz*)”<sup>316</sup>, a contradição não precisaria ser evitada e o ceticismo não seria mais considerado o fantasma que assombra a filosofia.

Vejamos agora, a partir de uma análise das categorias de finito e infinito, como se constitui essa gramática ontológica que precisa ser abandonada, caso se pretenda que a contradição e o ceticismo não sejam mais vistos como inimigos mortais da filosofia, que tanto horror causam no pensamento não-especulativo.

---

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 290; trad. p. 77.

*O finito e o infinito*

Para que possamos compreender o que é o finito, tomaremos como ponto de partida a categoria do ser-aí como qualidade, tal como exposta na Doutrina do Ser na *Enciclopédia*.<sup>317</sup>

Assim, veremos no § 90 que o ser-aí unido com uma determinidade é a qualidade.<sup>318</sup> Na qualidade já está contida a negação como um ser-aí e algo. A negação é o ser-outro (*Anderssein*) desse ser-aí que é a qualidade. É ela que fornece a determinação própria da qualidade. O ser-aí é algo porque ele é determinado, ou seja, porque ele é um algo que não pode ser confundido com outro algo. Ele é, portanto, este algo e não é aquele outro. O ser-aí está delimitado, ele possui um limite. A negação, dirá Hegel, é esse limite (*Grenze*). Essa limitação que atravessa esse algo faz com que ele seja finito. O que não é difícil de se compreender, pois o algo por ser limitado necessariamente remete a um outro que o limita: “o limite do algo se lhe torna objetivo no outro”.<sup>319</sup> O ser-aí se determina ao avançar até o ponto em que se defronta com seu outro, que é o seu limite.

O ser-aí por ser limitado ao mesmo tempo também é finito, o que traz por conseqüência que ele está destinado a ter um fim. Segundo Hegel, é próprio das coisas finitas o perecer (*vergehen*): “o ser das coisas finitas como tal consiste em ter o germe do perecer como seu ser-em-si (*Insichsein*), a hora de seu nascimento é a hora de sua morte”.<sup>320</sup> Se algo perece é porque ele se altera, o que implica numa negação constante daquilo que se é até o seu fim. O finito desse modo se altera porque ele se nega e esse negar-se significa que ele vai além de si mesmo. É por esse motivo que Hegel afirma que as coisas finitas se relacionam

<sup>317</sup> Cf. GW 20, p. 129 e ss.; trad. p. 186 e ss.

<sup>318</sup> *Ibidem*, § 90, p. 129; trad. p. 186.

<sup>319</sup> Werke, 8, E § 92, Adendo, p. 197; trad. p. 189. (“[...] *dem Etwas wird im Anderen seine Grenze objektiv.*”) Ou ainda: “Quando nós dizemos das coisas, que elas são finitas, com isto também se entende, que elas não somente possuem uma determinidade, a qualidade não somente como realidade e determinação que é em si, que elas não são apenas limitadas – *elas ainda tem fora de seu limite um ser-aí –, mas que antes também o não-ser constitui sua natureza, seu ser.*” (“*Wenn wir von den Dingen sagen, sie sind endlich, so wird darunter verstanden, daß sie nicht nu eine Bestimmtheit haben, die Qualität nicht nur als Realität und ansichseyende Bestimmung, daß sie nicht bloß begrenzt sind, sie haben so noch Daseyn ausser ihrer Grenze, – sondern daß vielmehr das Nichtseyn ihre Natur, ihr Seyn, ausmacht.*”) In: GW 21, p. 116; trad. p. 166.

<sup>320</sup> GW 21, p. 116; trad. p. 166. (“*das Seyn der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichseyn zu haben, die Stude ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes.*”)

negativamente a si mesmas e nesse negar se remetem para além de si mesmas e de seu ser (*sich über sich, über ihr Sein, hinauszuschicken*).<sup>321</sup>

Esse ir além de si mesmo do finito, esse ir para um outro não acontece como se esse outro fosse exterior e indiferente ao algo a que está vinculado. Caso assim ocorresse a relação entre o algo e o outro, não teríamos a efetiva negação do finito. E é isto que se passa quando o finito não é efetivamente negado e, portanto, não vai além de si mesmo no seu outro que não seja indiferente a ele. O que aí acontece é que o finito é negado, tem um fim. E então um novo finito surge no lugar do anterior. Esse novo finito também é negado e assim um outro finito surge e esse processo se reproduz de modo infinito. Hegel denomina de má infinitude esse processo.<sup>322</sup>

*“A negação em geral, a qualidade, o limite podem se conciliar com seu outro, o ser-  
aí; também o nada abstrato é abandonado para si como abstração; mas a finitude é como a  
negação fixada em si, e está por conseguinte rudemente defronte de seu afirmativo. O finito  
pode se deixar levar no fluxo, ele é isto mesmo, ser determinado ao seu fim, mas somente ao  
seu fim; -- é antes o recusar se deixar levar afirmativamente ao seu afirmativo, ao infinito e se  
deixar ligar a ele; encontra-se posto como inseparável de seu nada, e com isto, toda  
conciliação com seu outro, com o afirmativo, está cortada.”*<sup>323</sup>

De um lado, portanto, temos um finito negado e de outro lado um finito afirmado. O finito assim não tem inscrito nele mesmo o perecer. Ele é tão positivo quanto o outro finito que se afirma no lugar daquele que foi negado. O finito torna-se assim um absoluto. Essa é a

---

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 116; trad. p. 166.

<sup>322</sup> GW 20, E § 94, p. 130; trad. p. 189.

<sup>323</sup> GW 21, p. 117; trad. p. 166-167. (*“die Negation überhaupt, Beschaffenheit, Grenze vertragen sich mit ihrem Andern, dem Daseyn; auch das Abstracte Nichts wird für sich als Abstraction aufgegeben; aber Endlichkeit ist die als an sich fixirte Negation, und steht daher seinem Affirmativen schroff gegenüber. Das Endliche lässt sich so in Fluß wohl bringen, es ist selbst diß, zu seinem Ende bestimmt zu seyn, aber nur zu seinem Ende; -- es ist vielmehr das Verweigern, sich zu seinem Affirmativen, dem Unendlichen hin affirmativ bringen, mit ihm sich verbinden zu lassen; es ist also untrennbar von seinem Nichts gesetzt, und alle Vesöhnung mit seinem Andern, dem Affirmativen, dadurch abgeschnitten.”*)

conclusão a que chega Hegel.<sup>324</sup> Temos aqui um finito absolutizado. E por meio dessa sucessão de finitos absolutizados, como que perfilados numa linha, se vai ao infinito.

Com efeito, a alternância dos finitos só é possibilitada devido à separação do algo e de seu outro. Esse finito assim tem a contradição afastada de si. Sem que um deles seja negado, não se pode afirmar o outro. Nesses termos é efetivamente impossível que a infinitude seja outra coisa que uma sucessão de finitos que nunca perecem.

Para que a verdadeira infinitude venha à luz, é preciso que o finito efetivamente pereça. Do ponto de vista da lógica que regula o entendimento, não pode ser realizado o efetivo perecer do finito. Este finito, determinado de acordo com o princípio de não-contradição, se afirma sem levar em conta seu negativo. Seu outro o nega apenas exteriormente. Dentro desse quadro, relacionar um finito qualquer ao seu outro, isto é, aquilo que o nega, significa estabelecer uma contradição, mas uma contradição que não se resolve positivamente. Os contraditórios se anulam, sem que se vá além disso: um nada vazio e abstrato.

Mas é justamente porque o finito é unilateral, que ele não pode se afastar da contradição. Ele é o que é por ser determinado por um outro que o limita. E essa relação dele com seu outro não é exterior. O finito é aquilo que comporta em si seu outro. Nessa relação a si ele se nega e torna-se outro a partir dele mesmo. O que Hegel chama de negação da negação.<sup>325</sup> Nessa negação interna do finito, da qual surge outro, o finito se torna infinito.<sup>326</sup>

---

<sup>324</sup> Cf. “É uma afirmação expressa, que o finito é inconciliável e não unificável com o infinito, que o finito é posto pura e simplesmente contra o infinito. Ao infinito é atribuído o ser, o ser absoluto; perante ele se mantém afirmado o finito como o negativo do mesmo; não podendo ser unificado com o absoluto, permanece ele absoluto por seu lado também.” (“*Es ist die ausdrückliche Behauptung, daß das Endliche mit dem Unendlichen unverträglich und unvereinbar sey, das Endliche dem Unendlichen schlechthin entgegen gesetzt sey. Dem Unendlichen ist Seyn, absolutes Seyn zugeschrieben; ihm gegenüber bleibt so das Endliche festgehalten, als das Negative desselben; unvereinbar mit dem Unendlichen bleibt es absolut auf seiner eigenen Seite;*”) In: GW 21, p. 117-118; trad. p. 167.

<sup>325</sup> Cf. GW 21, p. 135; trad. p. 188. Aqui, diga-se de passagem, ocorre a mesma dialética que acabamos de observar na contradição especulativa e que, a seguir, veremos no método (cap. 5).

<sup>326</sup> A respeito do surgimento do infinito a partir do finito, e do relacionamento interno de ambos, é oportuno retomar o seguinte comentário de Andreas Arndt: “Como é essa, a identidade em si refletida de si mesma e do contraposto (*Entgegensetzung*), na medida em que ela se estende por sobre si mesma e seu contrário (*Gegenteil*), então é assim também o infinito concebido, que ele se estende por sobre si mesmo e seu contrário. Esse resultado não deve porém basear-se numa prevalência da identidade ou da infinitude, mas sim que o finito deve a partir dele mesmo e sem coação exterior ser suspenso na infinitude afirmativa e nesta descobrir (*herausfinden*) a



## Capítulo 2 - O método dialético-especulativo

*O dialético é o pulso da vida em geral.*

*Hegel*<sup>327</sup>

Como tivemos oportunidade de observar nas suas *Preleções sobre a História da Filosofia*, mais especificamente quando tratou do ceticismo, Hegel se referia a termos como conceito absoluto, idéia especulativa ou idéia filosófica, mas sem efetuar uma exposição mais precisa do significado desses termos em sua filosofia. Essa exposição lá não se encontra, obviamente, por não se tratar ali do local adequado para o desenvolvimento da mesma. Todavia, no contexto em que elas aparecem, a saber, a discussão a respeito da filosofia cética, podemos mais ou menos vislumbrar qual significado esses termos possuem em sua filosofia. A título meramente rememorativo, o contexto no qual apareciam esses termos, dizia respeito à investigação do relacionamento porventura existente entre o ceticismo (o antigo) e a filosofia especulativa. Que o ceticismo é uma filosofia ambivalente no sentido de que pode ser aproximada do pensamento especulativo e, ao mesmo tempo, também ser afastada dessa forma filosófica.

Hegel procurava então mostrar que o ceticismo consistia numa forma filosófica que poderia ser incorporada à filosofia especulativa. Uma hipótese que é bem pouco provável que o cético pudesse considerar como válida. Grosso modo, a especulação parecer-lhe-ia apenas mais uma forma, bastante extravagante, de dogmatismo.

Sem pretender avançar numa discussão acerca da viabilidade ou não da incorporação do ceticismo à filosofia especulativa, nem dos motivos que talvez levassem a convencer o cético da aceitação dessa hipótese, ou dos motivos que embasassem sua recusa, interessa-nos aqui

---

resolução da contradição no finito.” in: ARNDT, A. *Dialektik und Reflexion: zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg, Meiner, 1994, p. 190.

<sup>327</sup> *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817. Mitgeschrieben von F.A.Good*, ed. Karen Gloy, In: *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 11, Hamburg, Meiner, 1992, p. 13.

retomar a Hegel na sua *Ciência da Lógica*, no ponto específico onde se faz a exposição do método especulativo, a saber, o capítulo final do livro: *a Idéia Absoluta*.<sup>328</sup> E antes de continuar, é preciso deixar consignado que é nesse capítulo final da *Ciência da Lógica*, que Hegel expõe em detalhes o significado e o funcionamento desse método especulativo, e que, segundo o que lá ele diz, é o que podemos apreender, torna possível à filosofia permanecer imune aos ataques do ceticismo. Apenas como menção, Hegel chega inclusive a mostrar nesse mesmo capítulo, como, por meio do método, a filosofia se põe a salvo da crítica cética mediante o tropo da regressão ao infinito<sup>329</sup>, e, também, no que se refere à discussão acerca do começo da filosofia, do tropo da hipótese<sup>330</sup>. Na medida em que seja necessário, faremos remissão a outros momentos da *Doutrina do Conceito*, parte da *Lógica* na qual se insere o capítulo há pouco mencionado. A escolha desse modo de proceder se deve ao fato de que, dado seu próprio caráter de fechamento do livro e dessa parte específica da *Lógica* – a *Lógica Subjetiva* – tornasse necessária e mais clara a compreensão acerca do que será analisado a partir da referência a outros momentos da mesma *Doutrina do Conceito*.

\* \* \*

Vistas as coisas do ângulo meramente formal, a *Doutrina do Conceito* compõe a terceira parte da *Ciência da Lógica*, após a *Doutrina do Ser* e a *Doutrina da Essência* respectivamente. Mas o que nos importa reter dessa posição derradeira da *Doutrina do Conceito* na economia do texto da *Ciência da Lógica* é o seu significado filosófico preciso: o conceito somente é tratado na terceira parte da obra, pois sua implementação está relacionada e dependente dos desdobramentos dialéticos ocorridos nos dois momentos anteriores da mesma *Lógica* – os já citados *Doutrina do Ser* e *Doutrina da Essência*. Como Hegel assinala em várias passagens da *Ciência da Lógica* e também da *Lógica da Enciclopédia*: “o conceito é, assim, a verdade do ser e da essência [...] Enquanto o conceito se demonstrou como a

---

<sup>328</sup> Cf. GW 12, pp. 236-253.

<sup>329</sup> Cf. HP, I, 170-172.

<sup>330</sup> Cf. HP, I, 173-174.

verdade do ser e da essência, que a ele retornaram os dois, como ao seu fundamento, o conceito inversamente se desenvolveu a partir do ser como seu fundamento.”<sup>331</sup>

A citação de Hegel acima feita confirma o que havíamos há pouco dito: que esse terceiro momento da *Lógica*, a *Doutrina do Conceito*, surge como resultado dos desdobramentos dialéticos anteriores – ou na língua hegeliana, de um processo de determinação que, no caso, é um processo de autodeterminação – ocorridos na *Doutrina do Ser* e na *Doutrina da Essência*. Mas o que é, contudo, mais interessante e, à primeira vista perturbador, é o fato de que o conceito seja considerado o fundamento do ser e da essência. Como pode ser possível que o fundamento somente venha a aparecer ao final?

Da perspectiva do entendimento, o que comumente acontece é que o fundamento de uma ciência, ou, ainda de modo mais simples, de um argumento qualquer, seja posto logo no início e então a partir dele teremos, por exemplo, o desenvolvimento de uma ciência ou de um argumento. A questão é que, utilizar esse tipo de procedimento, no mais das vezes, torna-nos vulneráveis às investidas do ceticismo. Como impedir que um fundamento qualquer possa estar protegido do ataque a ele feito por meio de algum dos tropos céticos?

Creemos que Hegel esteja ciente dessa fraqueza da maneira tradicional de fundamentação perante a crítica que a mesma possa sofrer por parte do ceticismo. Já no primeiro parágrafo da *Enciclopédia*, ele chama a atenção para esse problema do fundamento ao se referir à dificuldade de se instituir um começo para a filosofia: “porque um começo, como algo imediato, faz sua pressuposição; ou melhor, ele mesmo é uma pressuposição.”<sup>332</sup> Ora, o que Hegel não diz, mas aí está implícito é apenas que da mesma maneira que posso fazer uma

<sup>331</sup> Cf. GW 20, E, §159, p. 174 ; trad. cit. p. 288. (“*Der Begriff ist hiemit die Wahrheit des Seyns und des Wesens [...] Indem der Begriff sich als die Wahrheit des Seyns und Wesens erwiesen hat, welche beide in ihm als in ihren Grund zurückgegangen sind, so hat er umgekehrt sich aus dem Seyn als aus seinem Grunde entwickelt.*”) Ou ainda: “Sob este aspecto, o conceito é, em primeiro lugar, considerado em geral como o terceiro com respeito ao ser e à essência, ao imediato e à reflexão. Ser e essência são nessa medida os momentos de seu vir-a-ser; porém ele é o fundamento e a verdade deles, como a identidade na qual soçobraram (*untergegangen sind*) e estão contidos. Eles estão nele contidos porque ele é seu resultado, mas não estão mais como ser e essência; eles só possuem essa determinação na medida em que não retornaram a essa sua unidade.” (“*Der Begriff ist von dieser Seite zunächst überhaupt als das Dritte zum Seyn und Wesen, zum Unmittelbaren und zur Reflexion anzusehen. Seyn und Wesen sind insofern die Momente seines Werdens ; er aber ist ihre Grundlage und Wahrheit, als die Identität, in welcher sie untergegangen und enthalten sind. Sie sind in ihm, weil er ihr Resultat ist, enthalten aber nicht mehr als Seyn und als Wesen; diese Bestimmung haben sie nur, insofern sie noch nicht in diese ihre Einheit zurückgegangen sind.*”) Cf. GW 12, p. 11; trad. p. 249.

<sup>332</sup> Cf. GW 20, E, § 1, p. 39; trad. cit. p. 40. (“*da ein Anfang als ein Unmittelbares eine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist.*”)

pressuposição, um outro pode pressupor algo que se contraponha à primeira pressuposição e, assim, não há como se decidir por uma ou por outra, sem que essa decisão seja considerada arbitrária.

Hegel pretende que o modo de proceder com respeito à fundamentação na *Ciência da Lógica* não sofra da mesma fraqueza que acabou por levar o entendimento a tornar-se vulnerável à crítica cética. Como ele declara no início da *Doutrina do Conceito*, o conceito<sup>333</sup>, apesar de somente vir ao final, constitui o fundamento absoluto, mas que esse fundamento necessita ter-se feito como fundamento.<sup>334</sup>

O conceito é, portanto, o fundamento, mas ele somente poderá vir a lume como fundamento a partir de um processo dialético que começa com o ser e passa pela essência. É justamente no último capítulo da *Lógica*, a *Idéia Absoluta*, que Hegel nos apresenta esse método dialético que é o motor e o fundamento não só de todo o desenvolvimento da *Lógica*, mas também da sua filosofia como um todo. Ocorre que esse fundamento precisa ser justificado, e “uma tal intelecção é, ela mesma, um conhecer filosófico, que portanto só incide no interior da filosofia. Uma explicação prévia deveria, por isso, ser uma explicação não-filosófica, e não poderia ser mais que um tecido de pressuposições, asseverações e raciocínios, isto é, de afirmações contingentes, contra as quais se poderiam sustentar com o mesmo direito afirmações opostas.”<sup>335</sup>

Com efeito, qualquer forma de explicação prévia a respeito do fundamento implicaria que já se partisse de algo dado e injustificado, sujeito, portanto, a ser combatido por uma outra afirmação que a ela se contraponha com o mesmo direito que a primeira. Não há como não notar nessa declaração de Hegel a preocupação com um possível ataque cético por meio do

---

<sup>333</sup> Quando nos referimos a conceito, também podemos entender esse termo como significando não apenas o conceito em sentido estrito, tal como exposto na mesma *Doutrina do Conceito*, mas também que esse termo abranja todas as configurações específicas do conceito nesta terceira parte da *Lógica* – assim como na *Doutrina do Ser* e na *Doutrina da Essência* – afinal, a idéia absoluta também é conceito e é o que Hegel chamará de o conceito adequado.

<sup>334</sup> Cf. GW 12, p. 11; trad. p. 249.

<sup>335</sup> Cf. GW 20, E, §10, p. 50; trad. cit. p. 49. (“*Eine solche Einsicht ist aber selbst philosophisches Erkennen, das daher nur innerhalb der Philosophie fällt. Eine vorläufige Explication würde hiemit eine unphilosophische seyn sollen, und könnte nicht mehr seyn, als ein Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Raisonnements, d.i. von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden können.*”)

exercício daquilo que se poderia chamar de “princípio programático do pirronismo”: opor a todo argumento ou proposição, o argumento ou proposição que se lhe contraponha.<sup>336</sup>

A justificação do fundamento é a maneira que o filósofo encontra para evitar que a filosofia caia vítima das aporias céticas. Nesse contexto, o começo desse processo dialético que termina com o estabelecimento do fundamento absoluto pode ser considerado, como o faz Hegel, condição a partir da qual se chega ao fundamento, todavia, essa condição, que é o ser, não é o incondicionado em-si e para-si.<sup>337</sup> A este só se alcança ao final. Esse começo, portanto, não é o incondicionado que condicionaria o saber dele derivado. Ele é apenas a condição da qual se parte para, ao final do percurso, alcançar o fundamento absoluto.

Mas então alguém poderia perguntar: De que caráter se reveste esse ser que é o começo e que não o torna vítima do ceticismo? A um ser posto, diria então o cético, se pode contrapor um outro com o mesmo direito. A resposta de Hegel é a seguinte: este ser do qual se parte é completamente indeterminado, isto é, não comporta nenhuma determinação em si mesmo e nesse sentido ele é também completamente abstrato.<sup>338</sup> Essa falta de determinação interna e externa, que assim permite considerá-lo um puro imediato, é a “condição” de que, a nosso ver, Hegel utiliza para afastar a filosofia de um ataque cético. O começo estaria passível de ser criticado pelo cético caso fosse um mediatizado, quer dizer, caso contivesse em si uma determinação, algo que acarretaria a existência de uma relação de um para com um outro, de um determinado relacionado a outro determinado. Dessa maneira, não teríamos efetivamente um começo, pois um começo, que é o ser, no qual já houvesse um conteúdo, seria já mediado, e desse modo, passível da crítica cética.

É curioso notar que Hegel chame a esse puro ser imediato e indeterminado de absoluto. Mas absoluto aqui não significa que estejamos na posse daquele incondicionado do qual se derive o sistema, assim como poderia ocorrer, pelo menos é o que nos parece dizer Hegel, aos filósofos dogmáticos. O começo tem de ser absoluto no sentido de que “ele não permite nada pressupor, não deve ser mediado por nada, nem ter um fundamento.”<sup>339</sup> O absoluto, ou o puro

---

<sup>336</sup> Cf. *HP*, I, 12.

<sup>337</sup> Cf. *GW* 12, p. 22; tr. p.263.

<sup>338</sup> Cf. *GW* 21, 59; tr. p. 94.

<sup>339</sup> Cf. *GW* 21, 56; trad. p. 91. (“[...] *er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt seyn, noch einen Grund haben;*”) Ou ainda: “Que o começo, começo da filosofia é, dele não pode ser tirado propriamente nenhuma determinação mais precisa ou um conteúdo positivo para o mesmo. Pois aqui no começo, onde a coisa

ser, portanto, é o que não está a nada relacionado, mas nessa sua indeterminação ele é, ao mesmo tempo, unilateral.<sup>340</sup> Como veremos adiante por meio da exposição do método, essa unilateralidade será, na terminologia da especulação hegeliana, suspensa mediante a autodeterminação dialética desse ser. É somente com a exposição do método da filosofia especulativa que teremos talvez condições de melhor compreender o que é esse começo, ao mesmo tempo unilateral e absoluto, e que, além disso, por estarmos fora do círculo do entendimento, estamos, é o que pretende Hegel, fora do alcance da crítica cética.

Toda essa longa digressão acerca do porquê o conceito constitui o terceiro momento da *Ciência da Lógica*; obrigou-nos a que nos remetêssemos a abordar a temática da fundamentação da filosofia em Hegel. Desse modo, pudemos começar a compreender porque na *Lógica* hegeliana o fundamento somente se estabelece ao final, após um processo dialético de justificação que tem seu início no puro ser indeterminado. Se o conceito é a verdade do ser e da essência na unidade de ambos no mesmo conceito, pareceria estranho que se começasse com algo que pressupõe o conhecimento do que sejam ser e essência ou, como assinala Hegel, “então surgiria a questão do que se entende por ser e essência, e como os dois termos vêm a condensar-se na unidade do conceito.”<sup>341</sup>

O conceito como idéia absoluta fundamenta regressivamente todas as etapas do percurso da *Lógica*. Como método, está na base do processo dialético que se desenrola do ser até a idéia absoluta, todavia, só temos conhecimento do que é o método a partir desse processo de justificação do mesmo por meio do desdobrar-se do seu conteúdo que nada menos é que o sistema do lógico.<sup>342</sup>

---

mesma ainda não está aí-presente, a filosofia é uma palavra vazia ou uma qualquer representação suposta, não justificada.” (“*Daß der Anfang, Anfang der Philosophie ist, daraus kann eigentlich auch keine nähere Bestimmung oder ein positiver Inhalt für denselben genommen werden. Denn die Philosophie ist hier im Anfange, wo die Sache selbst noch nicht vorhanden ist, ein leeres Wort oder irgend eine angenommene ungerechtfertigte Vorstellung.*”) In: GW 21, 59; trad. p. 94.

<sup>340</sup> “Mas ele precisa ser do mesmo modo tomado essencialmente na sua unilateralidade, de ser o puro-imediato, mesmo porque ele aqui está como começo.” (“*Aber er muß ebenso wesentlich nur in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu seyn, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang ist.*”) In: GW 21, 59; trad. p. 94.

<sup>341</sup> Cf. *Werke* 8, E, §159, Adendo, p. 305; trad. cit.p. 289. (“*[..]so entstände die Frage, was man sich unter dem Sein und was unter dem Wesen zu denken hat und wie diese beiden dazu kommen, in die Einheit des Begriffs zusammengefaßt zu werden.*”)

<sup>342</sup> Cf. GW 20, E, §237, pp. 228-229; trad. cit. p. 367.

Dentro do contexto das análises precedentes, podemos agora compreender porque a exposição do método somente seja feita no capítulo final do livro. Cabe, portanto, agora tratar, mediante a análise do capítulo final da *Ciência da Lógica* – a *Idéia Absoluta* – de compreender o significado do método especulativo, método pelo qual a filosofia, é o que almeja Hegel, põe-se, entre outras coisas, a salvo da crítica do ceticismo ao dogmatismo.

\* \* \*

De acordo com o exposto, ficou consignado que a determinação da idéia, ou mais precisamente, da idéia absoluta, envolveu um processo dialético de determinação consubstanciado no todo do percurso da *Ciência da Lógica*.<sup>343</sup> Essa idéia, que é, como já vimos, o fundamento da *Lógica*, carrega em si todas as determinações desdobradas no decorrer do processo. O interesse principal da filosofia é a idéia absoluta, pois esta é seu único objeto e conteúdo. Cabe à filosofia reconhecê-la nas diversas configurações que ela assume no seu processo de autodeterminação ou particularização. Mas a idéia absoluta, todavia, ainda que determinada por todas as figuras apresentadas no curso da *Lógica*<sup>344</sup>, mostra-se determinada, enquanto idéia absoluta, como forma.

Nessa sua determinação de forma, que faz com que a idéia seja, portanto, “pura e simplesmente como a idéia universal”<sup>345</sup>, não tem ela como forma uma oposição ao conteúdo, como se este fosse apenas como um outro e como um dado perante a forma e que a ela se relacionasse.<sup>346</sup> Em outras palavras, a forma não é apenas uma pura forma abstrata que tem diante de si e em oposição um conteúdo dado qualquer. Apesar da idéia absoluta apresentar-se na sua determinidade peculiar de forma, isto não significa, é o que veremos a seguir, que seu conteúdo seja composto de um material tomado dalhures e completamente desvinculado do processo de autodeterminação da idéia. Ela está na origem desse processo de determinação do

---

<sup>343</sup> Cf. GW 12, p. 237; trad. p. 561.

<sup>344</sup> “A idéia, como unidade da idéia subjetiva e da objetiva, é o conceito da idéia, para o qual a idéia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações.” In: GW 20, E, §236, p. 228; trad. cit. p. 366.

<sup>345</sup> Cf. GW 12, p. 237; trad. p. 561. (“als die schlechthin allgemeine Idee”)

<sup>346</sup> Cf. *Ibidem*, p. 237; trad. p. 561.

conteúdo, mas considerada, contudo, na sua pura essência, como ela se encontra incluída na mais simples identidade em seu conceito, a mesma ainda não se fez aparecer como determinação da forma.<sup>347</sup> A *Lógica*, segundo Hegel, representa o automovimento da idéia absoluta, mas que nesse efetivo movimentar-se, a idéia está presente apenas como aquilo que impulsiona<sup>348</sup> o processo e na medida em que este se cristaliza em formas determinadas. É como se a idéia já não mais aí estivesse, assim como a palavra originária, “que é uma exteriorização, mas uma tal, que como exterior imediatamente desaparece, na medida justamente que existe.”<sup>349</sup>

Ainda que preliminarmente, acabamos de observar a existência de uma imbricação mútua entre forma e conteúdo na idéia absoluta, mas o que interessa agora considerar pela análise do método, diz respeito a o que é essa forma que constitui a idéia e, além disso, uma forma que não pode ser distinguida de seu conteúdo, mas que na sua apresentação como método, seu conteúdo não está ainda desdobrado. Isto somente ocorrerá como decorrência do processo de determinação dessa forma.

Segundo Hegel, o método como forma e idéia universal, não pode ser confundido como um simples modo de conhecer entre outros. Ele é dotado de uma abrangência bem maior, e para ser mais preciso, como “a alma de toda objetividade, e todo conteúdo determinado somente tem sua verdade na forma.”<sup>350</sup> O método, como veremos, é bem mais que um simples modo de conhecer, que um simples modo de conhecer determinados conteúdos. Ele “é o conceito que se sabe a si mesmo, que tem a si mesmo por objeto, como o absoluto, tanto subjetivo quanto objetivo, por conseguinte como o puro corresponder do conceito e de sua realidade, como uma existência que é ele (o conceito) mesmo.”<sup>351</sup>

---

<sup>347</sup> Cf. *Ibidem*, p. 237; trad. p. 560.

<sup>348</sup> Vale notar que Hegel também chama a idéia absoluta de supremo e único impulso (*höchster und einziger Trieb*). Cf. *Ibidem*, p. 238; trad. cit. p. 562.

<sup>349</sup> Cf. GW 12, p. 237; trad. 560. (“*das eine Aeusserung ist, aber eine solche, die als Aeusseres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist;*”)

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 237; trad. p. 561. (“*[...] die Seele aller Objectivität ist, und aller sonst bestimmte Inhalt seine Wahrheit allein in der Form hat.*”)

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 238; trad. p. 561. (“*ist daraus als der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjective als Objective, zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz die er selbst ist, hervorgegangen.*”)



Mas antes de prosseguir na análise da *Idéia Absoluta*, talvez seja necessário retroceder um pouco na *Lógica* e, ainda que sumariamente, tratar do significado do conceito de conceito e também do significado de idéia na filosofia hegeliana. Tal remissão aos momentos da *Lógica* no qual são expostos e comentados esses termos é relevante na medida em que assim ficará mais claro o motivo pelo qual a *Idéia Absoluta* – ou o método – seja considerada o conceito que sabe a si mesmo tanto subjetiva quanto objetivamente, ou ainda, que o método seja “o movimento do próprio conceito [...] que o conceito é tudo, e seu movimento é a atividade universal absoluta, o movimento que se determina e se realiza a si mesmo.”<sup>352</sup>

\* \* \*

Não pretendemos, como há pouco foi dito, efetuar uma análise pormenorizada do conceito hegeliano de conceito. Queremos antes apenas apresentá-lo em suas linhas gerais e na medida que possamos então nos municiar dos elementos suficientes para compreender porque a idéia é o conceito adequado.<sup>353</sup> O conceito, tal como veremos aqui, é apenas o que poderíamos chamar de conceito em sentido estrito.

Assim, o conceito, considerado de modo geral, compõe-se de três momentos: universalidade, particularidade e singularidade. No seu processo de determinação ou diferenciação, ele se dá cada um desses momentos que, mesmo considerados cada um na sua determinação própria, cada um deles não deixa de espelhar o conceito como um todo.<sup>354</sup> Esse processo de determinação é, segundo Hegel, um processo dialético fundado no próprio conceito e mediante o qual ele se produz a partir de si mesmo e assim passa à realidade.<sup>355</sup> Como o conceito, portanto, somente se torna aquilo que por ele próprio foi gerado, e nesse sentido, ele é livre em virtude dessa sua autodeterminação.

---

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 238; trad. p. 562. (“*die Bewegung des Begriffs selbst, [...], daß der Begriff Alles, und seine Bewegung die allgemeine absolute Thätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist.*”)

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 44; trad. p. 294.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p.32; trad. p. 277 e também GW 20, E § 160, p. 177; trad. p. 292.

<sup>355</sup> GW 12, p. 25; trad. p. 267.

A determinação completa do conceito como conceito total se faz por essa diferenciação de si a partir de si mesmo que, conforme Hegel, é uma dupla negação – negação da negação –, por meio da qual o conceito se relaciona a si e assim constitui uma absoluta identidade consigo mesmo.<sup>356</sup> Independente do conceito posto no seu momento de universalidade, todo esse processo acima descrito também pode ser chamado de universal. É o que Hegel faz ao referi-lo como a universalidade do conceito.<sup>357</sup> Desse modo, o universal pode ser tanto o processo de determinação no seu todo e efetuado mediante essa negatividade absoluta<sup>358</sup>, quanto o universal que é momento do conceito nessa sua mesma determinação.

Para que fique claro o que é o conceito, como nele ocorrem esses três momentos constituintes do mesmo, é preciso compreender como essa dupla negação nele opera. Assim, o universal, primeiramente é o indeterminado, sua determinação é esta, mas ele então torna-se particular ao se determinar, ou seja, ao se negar – primeira negação –, esse particular, por sua vez, que advém da negação do universal, é então negado – segunda negação ou negação da negação – e dessa maneira se põe a singularidade.<sup>359</sup> A segunda negação, mediante a qual surge a singularidade, leva o conceito a tornar-se novamente universal, mas um universal superior, um universal que, em virtude dessa negatividade absoluta, pela qual o conceito é relação a si, saiu de si ao se determinar, mas termina por retornar novamente para junto de si.<sup>360</sup> É importante deixar registrado que nesse seu sair de si, isto é, nesse determinar-se do conceito, a determinidade que surgiu é uma diferença (*Unterschied*), mas uma diferença que adveio do próprio determinar-se do conceito.<sup>361</sup>

---

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 33; trad. p. 279.

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 33; trad. p. 279.

<sup>358</sup> O universal, no sentido indicado, também é chamado de potência criadora (*schöpferische Macht*) como negatividade absoluta. Cf. GW 12, p. 36; trad. p. 283.

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 35; trad. p. 281.

<sup>360</sup> “Ora, o universal do conceito não é simplesmente algo comum, ante o qual o particular tem sua consistência para si; mas é antes o que se particulariza (o que se especifica) a si mesmo, e em seu outro permanece em uma imperturbada clareza junto de si mesmo.” (“*Nun aber ist das Allgemeine des Begriffs nicht bloß ein Gemeinschaftliches, welchem gegenüber das Besondere seinen Bestand für sich hat, sondern vielmehr das sich selbst Besondernde (Spezifizierende) und in seinem Anderen in ungetrübtter Klarheit bei sich selbst Bleibende.*”) Cf. *Werke 8, E*, §163, Adendo, p. 311; trad. p. 297.

<sup>361</sup> GW 12, p. 38; trad. p. 285.

A singularidade, nota Hegel, ao mesmo tempo que leva o conceito a retornar a si mesmo com a negação da particularidade por meio da operação da negação da negação, também faz com que o conceito, ao se singularizar, se perca.<sup>362</sup> Essa perda do conceito, esclarece Hegel, diz respeito ao fato de que ele, ao tornar-se singular<sup>363</sup>, ele se põe (*treten*) na realidade efetiva (*Wirklichkeit*). É como se o conceito deixasse de ser essa dialética oriunda de sua própria atividade e se tornasse algo sólido e concreto. Pareceria que o conceito, desse modo, não mais pudesse levar adiante esse processo de autodeterminação. Cremos que seja nesse sentido, em que há uma espécie de cristalização do conceito por meio de sua efetiva penetração na realidade, que Hegel considere haver uma perda do conceito.

O conceito, poderíamos então dizer, torna-se realidade apenas quando eleva-se à idéia, “que é somente a unidade do conceito e da realidade”.<sup>364</sup> Uma realidade que é criação do próprio conceito.<sup>365</sup> Mas neste momento ainda, temos apenas o conceito em sua abstração. Conceito abstrato aqui deve ser entendido, segundo Hegel, portanto, no sentido de que “o elemento do conceito é o pensar em geral e não o sensível empiricamente concreto; e, de outra parte, enquanto não é ainda a idéia”.<sup>366</sup>

E uma vez feitas as considerações acima a respeito da estrutura do conceito, cabe agora tratar do conceito que se torna realidade, ou, mais precisamente, da idéia.

\* \* \*

O conceito *stricto sensu*, foi o que acabamos ver, tem apenas em projeto aquilo de que a idéia será a realização: a produção da objetividade, que advém da própria atividade do conceito como idéia.

---

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 51; trad. p. 303.

<sup>363</sup> Hegel também se refere à singularidade como a determinidade determinada.

<sup>364</sup> GW 12, p. 20; trad. p. 262. (“[...] , welche erst die Einheit des Begriffs und der Realität ist; ”)

<sup>365</sup> *Ibidem*, p. 36; trad. p. 283.

<sup>366</sup> Cf. GW 20, E, §164, p. 180; trad. p. 299. (“[...] als das Denken überhaupt und nicht das empirisch concrete Sinnliche sein Element, theils als er noch nicht die Idee ist.”)

O conceito como idéia é tanto subjetivo quanto objetivo: “A idéia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior; e estando essa figura incluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se mantém na idéia.”<sup>367</sup>

A subjetividade da idéia não pode ser tomada como aquela que se relacionasse a um objeto que fosse independente da própria atividade subjetiva. A determinação da objetividade é fruto da atividade subjetiva como negatividade absoluta. O que é posto, é posto pelo sujeito, torna-se diferente dele, mas esse diferente retorna à identidade com o sujeito por meio dessa negação autoreferencial. A objetividade assim não está afastada e separada do sujeito que a ela se relaciona. Não temos aqui um sujeito como uma mera forma abstrata que exteriormente se relacionasse a um objeto dado. O sujeito se determina – e nesse sentido ele é autofinalidade e impulso – e nessa sua atividade a objetividade toma forma e adquire subsistência ao estar perpassada pelo sujeito.<sup>368</sup> A objetividade dessa maneira tem sua consistência e sentido vinculada à atividade subjetiva da qual se originou e à qual retorna por meio desse processo dialético imanente.

O conceito realizado da idéia se apresenta, de modo condensado, nessa unidade do conceito e da objetividade na qual está resolvido (*aufgelöst*) o processo de determinação da idéia, processo pelo qual a idéia é “ [...] a relação da subjetividade sendo para si do simples conceito e de sua objetividade distinta dela; [...] Ela é como essa relação o processo de se separar (*dirimieren*) na individualidade e na natureza inorgânica desta, e de trazer novamente essa por sob o poder (*Gewalt*) do sujeito e de retornar à primeira simples universalidade. A identidade da idéia consigo mesma é uma e a mesma coisa com o processo.”<sup>369</sup>

---

<sup>367</sup> Cf. *Ibidem*, E, §213, p. 215; trad. p. 348. (“*Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseyns gibt und diese Gestalt in seiner Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält.*”)

<sup>368</sup> GW 12, p. 176; trad. p. 475-476.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 177; trad. p. 476-477. (“[...] *die Beziehung der für sich seyenden Subjectivität des einfachen Begriffs, und seiner davon unterschiedenen Objectivität; [...] Sie ist als diese Beziehung der Proceß, sich in die Individualität, und in deren unorganische Natur zu dirimiren, und wieder diese unter die Gewalt des Subjects*”)

\* \* \*

A par das exposições efetuadas a respeito do conceito como conceito e da idéia, torna-se mais fácil, é o que cremos, apreender o significado desse método que é o movimento do conceito em sua maior amplitude, do conceito que se autodetermina e, dessa maneira, perpassa e dá forma à objetividade que, como já tivemos oportunidade de observar, é fruto de sua própria atividade. Pela atividade conceitual do método atuante em cada coisa, a razão pode por meio de si própria encontrar e reconhecer a si mesma em tudo.<sup>370</sup>

Cabe agora, contudo, avançar propriamente na análise do método, isto é, na análise daquilo em que consiste a operação efetiva desse método, por meio do qual o conceito se realiza.

Com efeito, no início de sua exposição do “mecanismo” de funcionamento do método, Hegel nos chama a atenção para o fato de que as determinações que constituem o conceito e suas relações, tem de ser consideradas agora no seu significado de determinações do método. As determinações do conceito, a saber, universalidade, particularidade e singularidade, é o que adiante veremos, reaparecem como as determinações que articulam o método.

### *A universalidade*

Assim, para começar do começo, como já o próprio Hegel pede<sup>371</sup>, é preciso que compreendamos o que é esse começo a partir do qual se inicia a determinação do conceito como idéia absoluta.

No começo, o que pode então haver? No começo apenas há um imediato, e um imediato que, como determinação conceitual, “tem o sentido e a forma da universalidade abstrata.”<sup>372</sup>

---

*zurückzubringen und zu der ersten einfachen Allgemeinheit zurückzukehren. Die Identität der Idee mit sich selbst ist ein mit dem Prozesse;”)*

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 238; trad. p. 562.

Anteriormente tivemos oportunidade de observar<sup>373</sup> na importante questão acerca do começo da filosofia, que somente torna-se possível cogitar de um começo que não seja arbitrário, e nesta medida seria ele totalmente vulnerável à crítica cética, se esse começo implique a total falta de pressuposições, ou como prefere Hegel, que já não seja um mediado, e por isso então estaria em relação com um outro. A mediação envolve a relação de um para com um outro. Se pensarmos, por conseguinte, no tropo da relatividade, o que faz o cético? Ele mostra por meio desse tropo que as coisas em geral (não importa se sensíveis ou inteligíveis) acabam aparecendo sempre numa determinada relação entre elas, que essa relatividade de todas as coisas afasta a hipótese da constituição de algo não-relativo, logo, absoluto. Nesse sentido, compreendemos a preocupação de Hegel com a necessidade de um começo que não seja mediado. Por isso a declaração tanto no começo da *Ciência da Lógica* quanto no seu último capítulo, *A Idéia Absoluta*, a respeito do começo consistir em um imediato.

O imediato é sem pressupostos, portanto, ele não é posto, pois caso assim o fosse, seria um mediado. Mas se ele é imediato, diria o cético, ele é um posto, e como tal, é possível que um outro seja imediatamente contraposto a ele com o mesmo direito. Ocorre aqui, no entanto, que Hegel não pensa o imediato nesses termos. Imediato, segundo ele, é o abstrato e o completamente indeterminado. Se ele é imediato, é o que o próprio significado da palavra nos diz, é porque é não-mediado. A mediação envolve a determinação, logo, se temos o imediato temos o indeterminado. No começo, só temos o indeterminado “[...] porque o começo como começo do pensar, deve ser totalmente abstrato, universal, totalmente forma sem nenhum conteúdo.”<sup>374</sup>

Esta universalidade que constitui o começo, por ser imediata e indeterminada, possuirá, e de acordo com a discussão em torno do começo da *Lógica*<sup>375</sup>, também no método, o significado do ser.<sup>376</sup>

---

<sup>371</sup> Cf. *Ibidem*, p. 239; trad. p. 563.

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 239; trad. p. 563. (“[...] den Sinn und die Form abstracter Allgemeinheit hat.”)

<sup>373</sup> Ver, a propósito, nossa discussão a respeito do começo da filosofia às páginas 132-137.

<sup>374</sup> GW 21, p. 60; trad. p. 95. (“[...] weil der Anfang als des Denkens, ganz abstract, ganz allgemein, ganz Form ohne allen Inhalt seyn soll;”)

<sup>375</sup> Cf. GW 21, “Com que tem de ser feito o começo da ciência?” (“Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?”), pp. 53-65; trad. pp. 87-101.

Nessa aproximação da universalidade imediata com o ser há dois aspectos a serem considerados: em primeiro lugar, o fato do método ser o ponto de chegada de toda a *Lógica* e, ao mesmo tempo, seu fundamento; em segundo lugar, o caráter abstrato e indeterminado do puro ser.

Com respeito ao primeiro aspecto, há que se lembrar, o que já foi comentado acerca do fundamento se constituir apenas ao final do processo de determinação do conceito na *Lógica*.<sup>377</sup> O fundamento não pode ser dado no começo porque o começo tem de ser o imediato e, por conseguinte, indeterminado. O começo que já fosse o fundamento pareceria, segundo Hegel, uma espécie de pressuposição arbitrária. De fato, o fundamento está presente e atuante no início, todavia, sua posição efetiva como fundamento precisa ser justificada e essa justificação na sua completude necessita do desdobramento dialético que constitui todo o percurso da *Lógica* até que se atinja o fundamento. Nesse ponto de chegada, que é o fundamento, faz-se a conexão com o começo. E no começo, nós temos o puro ser imediato que vai se determinar de acordo com esse método (ou fundamento), que é imanente ao mesmo. Desse modo, é o que nos parece, fica em parte explicada a aproximação que Hegel faz da universalidade imediata, que constitui o método em seu começo, com o ser.

Em relação ao segundo aspecto, o começo se faz com o ser porque, como já vimos, ele é a completa falta de determinação, sem nenhuma mediação e, portanto, não relacionado a nenhum outro. Esse começo, em virtude de sua indeterminação e abstração, é um começo absoluto: “o que constitui o começo, o começo mesmo, tem de ser tomado por conseguinte como um algo que não pode ser analisado, tem de ser tomado em sua simples imediatez não preenchida, portanto, como ser, como o completamente vazio.”<sup>378</sup>

O ser, diríamos por nossa conta, é essa determinidade da indeterminação que preenche os requisitos para que se constitua em começo. O ser na sua absoluta vacuidade cumpre a contento a sua obrigação de constituir o ponto zero do processo de determinação do conceito lógico.

---

<sup>376</sup> Cf. GW 12, p. 239; trad. p. 564.

<sup>377</sup> Ver a respeito pp. 132-137.

<sup>378</sup> GW 21, p. 62; trad. p. 97. (“*Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nicht-analysirbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also als Seyn, als das ganz Leere zu nehmen.*”)

E o que temos então no ser que está no começo? Apenas a relação abstrata a si mesmo.<sup>379</sup> O ser, assim como o universal e como universal imediato, é a negação completa de toda determinação e, na medida em que nega todo outro, volta-se para si e então apenas se relaciona a si mesmo. Essa relação abstrata a si constitui-se em virtude dessa completa falta de determinação.

Dessa indeterminação e abstração do ser, o método pode cumprir “a exigência de realização do conceito em geral, que não reside no próprio começo, mas que é, antes, a meta e a tarefa de todo ulterior desenvolvimento do conhecer.”<sup>380</sup>

Mas se o ser é o imediato, que na sua relação a si, é vazia e inteiramente indeterminada, como se pode efetivamente dar esse processo de determinação pelo qual o conceito se realiza?

Segundo Hegel, o ser tem a determinidade de ser simples e universal, e em virtude dessa determinidade ele é deficiente (*mangelhaft*). É o método, como forma objetiva imanente que faz com que esse começo imediato deficiente seja dotado do impulso que o faz se conduzir adiante no processo de determinação desse ser inicial.<sup>381</sup>

Já vimos quando tratamos do significado do conceito de conceito<sup>382</sup>, que no início do seu processo – em si mesmo dialético – de autodeterminação, o conceito como universal, por sua própria abstração, é incompleto.<sup>383</sup> E este universal abstrato do início do método, que também é conceito, é do mesmo modo incompleto. Essa incompletude do universal se apresenta na forma de uma negação que o afeta.<sup>384</sup> Ora, essa negação que o afeta é a mesma que está presente na determinação do ser no início da *Lógica*. Não nos esqueçamos que o universal abstrato, como Hegel nos indicou, tem o mesmo significado que o ser.<sup>385</sup> Tanto o ser

---

<sup>379</sup> Cf. GW 12, p. 239; trad. p. 564.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 240; trad. p. 564. (“[...] die Foderung der Realisirung des Begriffs überhaupt gemeynt, welche nicht im Anfange selbst liegt, sondern vielmehr das Ziel und Geschäfte der ganzen weitem Entwicklung des Erkennens ist.”)

<sup>381</sup> Cf. *Ibidem*, p. 240; trad. p. 565.

<sup>382</sup> Ver a respeito pp. 139-141.

<sup>383</sup> Cf. GW 12, p. 24; trad. p. 267.

<sup>384</sup> Cf. *Ibidem*, p. 240; trad. p. 565.

<sup>385</sup> Cf. *Ibidem*, p. 239; trad. p. 564.



como o universal são indeterminados e completamente vazios, logo, eles não são nada. Será somente no processo de determinação desse universal nele mesmo que esse universal inicial se torna concreto e deixa para trás essa unilateralidade que tem como abstrato.<sup>386</sup> Se no início não podemos ter uma totalidade concreta, isto se deve ao caráter deficiente do começo, que somente terá condições de ser sanado, na determinação progressiva do conceito de acordo com o método absoluto, que “toma o determinado como seu próprio objeto, visto que ele (o método) é o princípio e a alma imanente dele.”<sup>387</sup>

De acordo com as análises precedentes, não há como supor que desde o início do processo o absoluto esteja posto. É justamente isso que Hegel faz questão de ressaltar. O início é apenas um momento abstrato e unilateral. Só com a autodeterminação do universal o conceito deixa de ser em-si e tornar-se para-si de modo que o universal seja igualmente singular e sujeito<sup>388</sup>: “Somente em seu acabamento (*Vollendung*) ele é o absoluto.”<sup>389</sup>

### *Do universal para o particular*

Nesse processo de determinação do conceito da idéia absoluta (ou método), o universal imediato torna-se um particular: “[...] o imediato inicial é posto como mediado, relacionado a um outro [...]”<sup>390</sup> Temos aqui o primeiro negativo, isto é, o particular que nega esse universal imediato. Esse segundo que surge, o particular, na sua negação desse primeiro no processo de determinação, o imediato, conserva-o e o mantém em si.<sup>391</sup> Nessa negação não ocorre, portanto, adverte Hegel, aquilo que usualmente é resultado da dialética como método

---

<sup>386</sup> “Não há também por isso, seja na realidade efetiva ou em pensamento, nada tão simples e tão abstrato, como usualmente se imagina.” Cf. GW 12, p. 240; trad. p. 565. (“*Es gibt deswegen auch, es sey in der Wirklichkeit oder in Gedanken, kein so Einfaches und so Abstractes, wie man es sich gewöhnlich vorstellt.*”)

<sup>387</sup> GW 12, p. 241; trad. p. 567. (“[...] *nimmt das Bestimmte aus ihrem Gegenstande selbst, da sie selbst dessen immanentes Princip und Seele ist.*”)

<sup>388</sup> GW 12, p. 241; trad. p. 566.

<sup>389</sup> GW 12, p. 241; trad. p. 566. (“*Nur in seiner Vollendung ist es das Absolute.*”)

<sup>390</sup> GW 12, p. 244; trad. p. 571. (“[...] *das zuerst Unmittelbare hiemit als Vermitteltes, bezogen auf ein andres [...] ist.*”)

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 245; trad. p. 571.

subjetivo, a saber, que a negação que advém seja meramente vazia, o negativo vazio ou o nada sem nenhum conteúdo. Abrindo um parêntese, uma espécie de negação que ocorre, por exemplo, no ceticismo.<sup>392</sup> No que respeita à negação atuante no método, o que foi negado para que surgisse o particular, continua a determiná-lo. Como mediado, o particular é fruto dessa determinação do universal como particular.

Mas o particular, acrescenta Hegel, não é apenas a determinação negativa ou mediada, ela é, além disso, a mediadora (*die Vermittelnde*).<sup>393</sup> Aqui ainda, contudo, não nos deteremos mais pormenorizadamente nesse aspecto de mediador que está embutido no particular. Quando tratarmos mais a frente da negação da negação, aí então ficará claro porque estamos aqui diante de uma determinação mediadora. Antes disso, interessa inicialmente a Hegel indicar que essa segunda determinação, o particular, é o outro de um outro. Nesse sentido, Hegel denomina o particular como sendo, em sua verdade, uma relação ou relacionamento (*Beziehung oder Verhältniß*).<sup>394</sup> Realmente, há uma relação da primeira com a segunda determinação, e é preciso, segundo Hegel, insistir que essa relação não é meramente exterior, como se esse outro fosse indiferente (*gleichgültig*) com respeito ao primeiro.<sup>395</sup> A relação com seu outro, isto é, da segunda determinação com a primeira, constitui uma relação que se dá num único “objeto”. O universal que se determina em um outro, o particular, e assim sai de si, não deixa por esse mesmo motivo de estar em um outro que é parte dele mesmo. A relação entre o positivo e o negativo não é, já dissemos, de exterioridade, ao contrário, eles são um só, o positivo contido no negativo que veio a ser no processo de determinação. Esse

---

<sup>392</sup> “Trata-se, com efeito, do ceticismo que vê sempre, no resultado, o puro nada tão-somente, e abstrai do fato de que esse nada é, determinadamente, o nada daquilo do qual ele procede. Mas, o nada considerado apenas como o nada daquilo do qual procede é, na realidade, o resultado verdadeiro. É, pois um nada determinado e possui um conteúdo. O ceticismo que termina com a abstração do nada e da vacuidade, não pode avançar além dessa abstração mas deve esperar que algo de novo se lhe ofereça para lançá-lo no mesmo abismo vazio.” No original: “*Sie ist nemlich der Skepticismus, der in dem Resultate nur immer das reine Nichts sieht, und davon abstrahirt, daß diß Nichts, bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es resultirt. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkömmt, in der That das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt. Der Skepticismus, der mit der Abstraction des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob, und was ihm etwa neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen.*” In: GW 9, p. 57; trad. Vaz, p. 51.

<sup>393</sup> Cf. GW 12, p. 245; trad. p. 572.

<sup>394</sup> Cf. *Ibidem*, p. 245; trad. p. 572.

<sup>395</sup> Cf. *Ibidem*, p. 245; trad. p. 572.

relacionamento umbilical dos opostos é, segundo Hegel, “a contradição, a dialética posta de si própria (da determinação).”<sup>396</sup>

Logo a seguir, Hegel trata do significado que essa dialética assume tanto considerada pelo lado do universal, quanto considerada pelo lado do particular. Convém, de passagem, notar que o que preside esse processo, mas ainda sem ser citada, é a negatividade absoluta.

Assim, o que temos no universal imediato ou, como também a ele se refere Hegel, no conceito em si? Temos nesse momento inicial, em gérmen, o negativo, e o momento dialético presente nesse início consiste nisto: “que a diferença (*Unterschied*), que ele (o conceito) contém em si, nele está posta.”<sup>397</sup>

Com respeito ao outro, o efetivamente determinado, a diferença, o momento dialético consiste na posição da unidade que nele está contida, mas que ainda não está posta.<sup>398</sup> Ela, a unidade, se põe com a negação do primeiro negativo, o particular. A negação da negação é a suspensão da contradição.<sup>399</sup> Na terminologia do conceito, poderíamos dizer que a suspensão da contradição consiste na posição da singularidade por meio da reflexão do conceito em si mesmo a partir de sua determinidade.<sup>400</sup> Essa atividade do conceito é conduzida pela negatividade absoluta<sup>401</sup>, que faz com que tenhamos na singularidade o retorno ao universal, só que agora um universal superior, não mais imediato e vazio, mas agora efetivamente concreto.

Na consideração desse silogismo que é o movimento do conceito, observa Hegel, a primeira premissa corresponde ao momento da universalidade e à segunda premissa ao momento da singularidade. Ditas as coisas desse modo, torna-se um tanto vaga a compreensão do que sejam essa universalidade e singularidade da primeira e da segunda premissas de todo o silogismo. Além disso, Hegel se refere à primeira premissa como analítica e a segunda

---

<sup>396</sup> Cf. *Ibidem*, p. 245; trad. p. 572. (“[...] *der Widerspruch, die gesetzte Dialektik ihrer selbst.*”) Ver também, a propósito da contradição, pp. 84-88.

<sup>397</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 245-246; trad. p. 572. (“*daß die Unterschied, den es an sich enthält, in ihm gesetzt wird.*”)

<sup>398</sup> Cf. *Ibidem*, p. 246; trad. p. 572.

<sup>399</sup> Cf. *Ibidem*, p. 246; trad. p. 573.

<sup>400</sup> Cf. *Ibidem*, p. 49; trad. p. 300.

<sup>401</sup> Ou, como ainda a denomina Hegel: o ponto de virada (*der Wendungspunkt*) do movimento do conceito. Cf. *Ibidem*, p. 246; trad. p. 573.

como sintética. Mas é justamente com base nessa dupla denominação das premissas, denominação que também é utilizada para o método em si mesmo, que talvez fique mais claro o significado de universalidade e singularidade, quando referidas às premissas do silogismo.

Com efeito, o método, por um lado é analítico pois “a ulterior determinação de seu universal inicial se encontra somente nele, é a absoluta objetividade do conceito, da qual ele (o método) é a certeza.”<sup>402</sup>; por outro lado, o método é sintético “na medida em que seu objeto, determinado imediatamente como universal simples, mediante a determinidade que ele próprio tem na sua imediatez e universalidade, mostra-se como um outro.”<sup>403</sup>

Detenhamo-nos primeiro no aspecto analítico do método. Por ele, nossa atenção não está voltada, como no caso do aspecto sintético, para a determinação efetiva do universal, esse mostrar-se como um outro do mesmo. Importa antes aqui salientar que o método é absolutamente objetivo em virtude dessa sua capacidade inerente de a partir de si gerar seu próprio progredir e desenvolvimento. Na sua relação negativa a si o método dá andamento a esse processo de determinar-se que, ao final, faz com que se torne novamente idêntico e igual a si. Dessa maneira, ele é universal.<sup>404</sup> Numa outra passagem, Hegel indica, com respeito ao caráter analítico do método, que ele representa a própria relação no conceito. O que isto pode significar? Significa que o método, como a própria relação, está pensado na sua unidade ou, melhor dizendo, nessa relação negativa a si que se resolve no universal. Ao chamar o método de analítico, Hegel, é o que nos parece, pretende pôr o acento nessa unidade do conceito, que é o universal, e uma unidade que, ao mesmo tempo, representa esse autorelacionar-se (*Selbstbezüglichkeit*) do conceito, todavia, num âmbito global.

Com respeito agora ao outro aspecto, o acento recai não nessa unidade e identidade a si do conceito que contém em si, como virtualidade, a determinação, mas sim no próprio determinar-se do universal, e com isso nesse seu fazer-se outro por meio da negação até constituir-se numa singularidade. Aqui importa fundamentalmente aponta para a efetiva

---

<sup>402</sup> Cf. *Ibidem*, p. 242; trad. p. 567. (“*die weitere Bestimmung ihres anfänglichen Allgemein ganz allein in ihm findet, ist die absolute Objectivität des Begriffes, deren Gewißheit sie ist.*”)

<sup>403</sup> Cf. *Ibidem*, p. 242; trad. p. 567. (“*indem ihr Gegenstand, unmittelbar als einfaches allgemeines bestimmt, durch die Bestimmtheit, die er in seiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit selbst hat, als ein Anderes sich zeigt.*”)

<sup>404</sup> Cf. *Ibidem*, p. 16; trad. p. 255.

atividade de determinação a partir da qual um outro concretamente surge e se singulariza no movimento da dupla negação.

O procedimento dialético do método consiste nisso, a saber, nessa implicação mútua das determinações do analítico e do sintético nele presentes. Há, portanto, tanto esse movimento de sair de si do universal inicial e pelo qual se determina como o outro de si mesmo (o momento sintético), quanto o retorno ao universal ou à unidade de si a partir do processo de determinação (momento analítico).<sup>405</sup>

Dentro do contexto das análises precedentes, talvez fique mais fácil entender porque 1) a primeira premissa do silogismo é considerada analítica e corresponde ao momento da universalidade; 2) a segunda premissa é considerada sintética e corresponde ao momento da singularidade.

Com relação à primeira premissa, Hegel sublinha a universalidade objetiva da mesma ao notar que o imediato inicial se relaciona imediatamente ao seu outro no qual passou e com o qual está assim identificado. Na universalidade da primeira premissa, sabe-se que há uma relação de um para com seu outro, pois a unidade advém dessa relação, e como diz Hegel, dessa comunicação (*Mittheilung*).<sup>406</sup> E o momento dialético desse universal consiste justamente em pôr essa diferença que aí está contida, mas de modo latente.<sup>407</sup>

É na segunda premissa que essa diferença está posta a partir dessa relação do negativo consigo mesmo, a relação constitutiva dessa mesma premissa. Determinada como singularidade, originada, portanto, da negação do particular (a segunda negação), essa premissa como singularidade aparece inicialmente como se na relação com o outro ela fosse apenas por si e diversa<sup>408</sup>, excludente da outra determinação a ela relacionada. Como sintética,

---

<sup>405</sup> É útil citar neste momento o comentário de Rainer Schäfer a respeito desse vai-e-vém entre o sintético e o analítico no desenvolvimento dialético do método: “Dialética é o duplo conhecimento, que algo é igual a si (momento analítico), na medida em que se altera (*sich verändert*) (momento sintético), e que algo, ao se alterar, é consigo mesmo igual, isto é, consigo mesmo torna-se igual. Essa constituição simultânea da mesmidade (*Selbigkeit*) na outridade (*Andersheit*) e da outridade na mesmidade, mostra que o processo analítico não é pensável sem o sintético e o sintético não é pensável sem o analítico.” In: Schäfer, R. *Die Dialektik und ihre...*, p. 259.

<sup>406</sup> Cf. GW 12, p. 246; trad. p. 574.

<sup>407</sup> Cf. *Ibidem*, p. 245-246; trad. p. 572.

<sup>408</sup> A singularidade como diversa aqui deve ser entendida de acordo com a determinação reflexiva da diversidade, exposta às pp. 108-113.

a segunda premissa traz ao primeiro plano esse passar de um no outro, a realização da divisão de si do imediato com a posição do outro.<sup>409</sup> Esse outro posto pela atividade do conceito aparece como por si, diverso e excludente, pois antes de tornar-se singularidade, ele antes é particular. O particular surge, portanto, como um diverso com respeito ao universal imediato, contudo no processo da dupla negação, esse particular se determina como singular, e como suspensão da contradição entre universal imediato e particular, retorna à unidade.

A volta à unidade corresponde a um retorno à imediatez a partir da mediação: “o imediato, porém, mediante a suspensão da mediação, o simples por meio do suspender da diferença, o positivo mediante o suspender do negativo, o conceito, que se realiza mediante o ser-outro, e mediante o suspender dessa realidade se reuniu consigo, e produziu sua realidade absoluta, sua relação simples.”<sup>410</sup>

A divisão formal do método, desde o primeiro imediato até o novo retorno ao imediato, compõe-se, segundo Hegel, de quatro partes: o primeiro termo é o universal imediato inicial; o segundo corresponde ao primeiro negativo, ou o particular que se determina pela negação do universal; o terceiro termo corresponde ao segundo negativo, ou a negação da negação; por fim, temos o quarto termo, que não é nada mais do que o terceiro,

---

<sup>409</sup> “[...] porque ela é a relação do diverso como tal ao seu diverso.” (“[...] weil sie die Beziehung des Unterschiedenen als solchen auf sein Unterschiedenes ist.”) Cf. GW 12, p. 246; trad. p. 574.

<sup>410</sup> Cf. *Ibidem*, p. 248; trad. p. 575. (“das Unmittelbare aber durch Aufhebung der Vermittlung, das Einfache durch Aufheben des Unterschiedes, das Positive durch Aufheben des Negativen, der Begriff, der sich durch das Andersseyn realisirt, und durch Aufheben dieser Realität mit sich zusammengegangen, und seine absolute Realität, seine einfache Beziehung auf sich hergestellt hat.”) Ou ainda: “Como o inicial é o universal, o resultado é então o singular, concreto, sujeito; o que aquele é em si, este é agora do mesmo modo o para si, o universal está posto no sujeito. Os dois primeiros momentos da triplicidade são os momentos abstratos, não-verdadeiros, que por isso mesmo são dialéticos, e por meio dessa sua negatividade se fazem sujeito. O conceito é, para nós inicialmente, não só o universal sendo em si, como o negativo sendo para si, e como também o terceiro sendo em si e para si, o universal, que atravessa todos os momentos do silogismo; mas o terceiro [termo] é a conclusão, na qual ele se mediatiza consigo mesmo mediante sua negatividade, deste modo é posto para si como o universal e idêntico de seus momentos.” (“Wie das Anfangende das Allgemeine, so ist das Resultat das Einzelne, Concrete, Subject; was jenes an sich, ist dieses nun ebensowohl für sich, das Allgemeine ist im Subjecte gesetzt. Die beyden ersten Momente der Triplicität sind die abstracten, unwahren Momente, die eben darum dialektisch sind, und durch diese ihre Negativität sich zum Subjecte machen. Der Begriff selbst ist, für uns zunächst, sowohl das An sich seyende Allgemeine, als dar Für sich seyende Negative, als auch das Dritte an und für sich seyende, das Allgemeine, welches durch alle Momente des Schlusses hindurchgeht; aber das Dritte ist der Schlußsatz, in welchen er durch seine Negativität mit sich selbst vermittelt, hiemit für sich als das Allgemeine und Identische seiner Momente gesetzt ist.”) In: *Ibidem*, p. 248; trad. p. 575.

apenas que no seu retorno à imediatez, portanto como segundo imediato, ele pode aparecer, de um ponto de vista meramente didático, como quarto nesse processo de determinação.<sup>411</sup>

### *O método e sua determinação como sistema*

Uma vez feita a análise do *modus operandi* do método na *Idéia Absoluta*, Hegel toca então num tema de fundamental importância, a saber, a constituição do sistema. Mais uma vez ele retoma o diálogo com os cétricos, pois uma de suas principais preocupações agora, talvez a principal, é mostrar como, na constituição do sistema a partir do procedimento dialético inscrito no método, a filosofia especulativa não dá nenhum passo atrás, de modo que permitisse ainda novamente abrir a guarda perante o cétrico.

Assim, do percurso de determinação do conceito observado no método, a que chegamos no final? Como pudemos ver, a um novo universal, e no qual todo o processo se condensa numa nova identidade que, ao mesmo tempo, é uma nova imediatez.<sup>412</sup> Será a partir desse novo imediato, que justamente pela suspensão da contradição dá origem a essa determinidade simples, que teremos um novo começo e daí então o método se amplia na forma de um sistema.<sup>413</sup>

Isto posto, a questão que, a nosso ver, Hegel põe e procura responder, diz respeito ao seguinte: esse novo começo a que se chega advém do processo de autodeterminação do método, e em virtude dessa mesma determinação, é um começo determinado. Perante essa determinidade do resultado, o próprio começo inicial, que é indeterminado, também é um determinado, logo “não deve ser tomado como um imediato, mas antes como mediado e deduzido.”<sup>414</sup> Ora, o começo como mediado e deduzido não seria um começo destituído de pressupostos e seria assim tão arbitrário quanto qualquer outro começo que a ele se

---

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. 247; trad. p. 574.

<sup>412</sup> *Ibidem*, p. 248; trad. p. 576.

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 248; trad. p. 576.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 249; trad. p. 577.

contrapusesse com o mesmo direito. Hegel se refere especificamente à possível ocorrência de uma regressão ao infinito em virtude desse caráter mediado do começo.<sup>415</sup>

Como combater essa possível crítica? Abrindo um parênteses, uma crítica sim possível, mas que não deixa de ser mesmo assim resultado de uma má compreensão da filosofia especulativa. Pelo menos da perspectiva hegeliana. O fato é que Hegel se adianta em relação a seus possíveis críticos, a nossos olhos, fundamentalmente aqui o cético, na tentativa de não deixar dúvidas ou perplexidades quanto aos seus propósitos. Mas de volta à pergunta acima feita, a resposta de Hegel vai no sentido de mostrar que estamos num outro âmbito que aquele da filosofia do entendimento: “Já foi mostrado repetidas vezes, que o progresso infinito em geral pertence à reflexão carente de conceito; o método absoluto, que tem o conceito como sua alma e conteúdo, não pode levar ao mesmo.”<sup>416</sup>

O ponto principal da resposta de Hegel à crítica referente ao caráter determinado do começo, seja ele o começo inicial ou o começo que resulta da dialética do conceito, baseia-se na já mencionada<sup>417</sup> indeterminação do conceito e sua conseqüente imediação. A determinação do começo, e que impede ao mesmo ser considerado um mediado, apresenta-se por meio de sua indeterminação. Nele não há nenhum conteúdo. E não haver conteúdo ou – o que é o mesmo – ser indeterminado, significa que não seja admissível nenhuma regressão. Além disso, o conteúdo somente se origina da própria determinação da forma absoluta que é o método. O indeterminado passa para o determinado, mas o indeterminado, apesar de ser um determinado perante o outro, a saber, o determinado que dele resulta, não é contudo ainda a mediação no sentido de que fosse um determinado ao qual um outro pudesse ser contraposto.

E no caso do começo que surge da dialética do conceito? Como veremos, a mesma coisa se passa. O começo imediato se determina como um outro e, na negatividade absoluta da relação a si, a contradição posta é suspensa e assim se restabelece a primeira indeterminidade.<sup>418</sup> O novo começo é sim um começo mediado e determinado, mas ele é tal, somente no que se refere a ser resultado desse processo que ele traz conservado dentro dele. Esse novo começo é uma nova unidade que, por isso mesmo, constitui uma nova imediação e,

---

<sup>415</sup> Ver, de modo geral, *ibidem*, p. 249; trad. pp. 577-578.

<sup>416</sup> *Ibidem*, p. 249; trad. pp. 577-578.

<sup>417</sup> Ver a respeito pp. 143-147.

<sup>418</sup> Cf. GW 12, p. 250; trad. p. 579.



dessa maneira, estão dadas as condições para que o processo siga adiante: “A determinidade que era resultado, é, como se mostrou, por causa da forma da simplicidade na qual ela convergiu, um novo começo; na medida em que ele é diferente de seu [começo] precedente, justamente mediante essa determinidade, o conhecer se impele (*sich fortwälzen*) de conteúdo em conteúdo adiante.”<sup>419</sup> Desse novo começo vai, portanto, repetir-se o mesmo processo dialético e que levará ao surgimento de uma outra determinação mais rica do que a anterior: “O conceito no método absoluto mantém-se no seu ser-outro, o universal na sua particularização, no juízo e na realidade; ele eleva a massa inteira do seu conteúdo precedente a cada degrau da sua determinação ulterior, e não somente não perde nada através do seu progredir dialético, nem deixa nada para trás, senão que carrega tudo consigo e se enriquece e se condensa dentro de si.”<sup>420</sup>

É por meio desse processo que, partindo do começo indeterminado se chega ao fundamento de todo o processo. Ao mesmo tempo que nos afastamos do começo, estamos novamente retornando a ele. Hegel chama esse procedimento de fundamentação regressiva do começo.<sup>421</sup> Fundamento que somente é alcançado no seu processo de justificação a partir da determinação progressiva do começo indeterminado. Nesse processo progressivo, e ao mesmo tempo, regressivo de fundamentação, o método se entrelaça (*sich schlingt*) num círculo.<sup>422</sup> E

---

<sup>419</sup> Cf. *Ibidem*; p. 250; trad. p. 579. (“*Die Bestimmtheit, welche Resultat war, ist, wie gezeigt worden, um der Form der Einfachheit willen, in welche sie zusammengegangen, selbst ein neuer Anfang; indem er von seinem vorhergehenden, durch eben diese Bestimmtheit unterschieden ist, so wälzt sich das Erkennen von Inhalt zu Inhalt fort.*”)

<sup>420</sup> Cf. *Ibidem*, p. 250; trad. p. 579. (“*Der Begriff, in der absoluten Methode erhält sich in seinem Andersseyn, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urtheile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts, und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich, und bereichert und verdichtet sich in sich.*”)

<sup>421</sup> Cf. *Ibidem*, p. 251; trad. p. 580.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 251; trad. p. 580. E também a ciência (*Wissenschaft*), desenvolvida a partir desse método imanente circular, será do mesmo modo circular: “Em virtude da natureza do método [que foi] indicada, a ciência se apresenta como um círculo entrelaçado em si, em cujo começo, o fundamento simples, a mediação entrelaça o fim; do mesmo modo esse círculo é um círculo dos círculos; pois cada membro singular, como [algo] animado pelo método, é a reflexão-em-si, que, na medida em que ela retorna ao começo, é ao mesmo tempo o começo de um novo membro. Fragmentos dessa cadeia são as ciências singulares, e cada uma delas tem um antes e um depois, ou para falar com mais exatidão, somente tem o antes, e no seu silogismo mostra seu depois.” No original: “*Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabey ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem si in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist.*”

contra aqueles que, por impaciência (*Ungeduld*), pretendem de antemão encontrar-se para além do determinado, portanto, desde o início se encontrarem imediatamente no absoluto, Hegel mais uma vez nos alerta para o fracasso que está à vista dos que querem seguir essa via<sup>423</sup>, pois o absoluto “somente se deixa apreender pela mediação do conhecer, do qual o universal e imediato é um momento, a verdade, porém, somente é no percurso desenvolvido e no final.”<sup>424</sup> O absoluto que se pusesse independente desse processo de determinação, que também é um processo de justificação do fundamento, seria um absoluto suposto (*ein gemeyntes Absolutes*), um absoluto que teria tanta validade e crédito quanto qualquer outro que a ele se pusesse em sentido contrário. Essa espécie de crítica cética, Hegel quer evitar. Uma crítica que dificilmente se deixa evitar, quando se parte de um absoluto que não foi posto a partir do processo de fundamentação que observamos no método. Mas não apenas isso.

Cabe ainda assinalar que, quando Hegel fala em absoluto, é o que nos parece, não esteja ele se referindo a um ponto que se chegasse, sem que daí não mais se pudesse avançar adiante. O absoluto é o próprio método – a idéia absoluta –, ao qual se chega por esse processo de justificação que constitui a *Ciência da Lógica*. Ele é essa atividade inerente ao método, e pela qual o conceito se autodetermina e forma (*ausbildet*) o sistema da ciência (Cf. GW 12, pp. 252-3; trad. p. 582). O caráter absoluto do método é o que faz com que por meio dele, os resultados obtidos, pelo menos é o que almeja Hegel, não sejam passíveis de serem criticados pelo cético. Esse absoluto é fruto de um modo de proceder que considera o posto e seu contraposto, e mediante a negatividade absoluta inscrita no método, a contradição posta pode ser resolvida.<sup>425</sup> Chega-se ao absoluto no final da *Lógica*, mas esse absoluto é, como já dissemos, o próprio método que incorpora a si um procedimento cético, a saber, esse procedimento consistente na oposição de argumentos. É somente pela contradição dos

---

*Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein Vor und ein Nach hat, - oder genauer gesprochen, nur das Vor hat, und in ihrem Schlusse selbst ihr Nach zeigt.* ” In: *Ibidem*, p. 252; trad. pp. 581-2.

<sup>423</sup> *Ibidem*, p. 252; trad. p. 581.

<sup>424</sup> *Ibidem*, p. 252; trad. p. 581. (“[...] erfassen läßt es sich nur durch die Vermittlung des Erkennens, von der das Allgemeine und Unmittelbare ein Moment, die Wahrheit selbst aber nur im ausgebreiteten Verlauf und im Ende ist.”)

<sup>425</sup> Tanto na *Ciência da Lógica* (Cf. GW 12, p. 46; trad. p. 296) quanto na *Enciclopédia* (§164), Hegel não deixa de apontar para o fato de que o mesmo processo dialético ocorrido com as determinações de reflexão vai se repetir na Doutrina do Conceito com as determinações da universalidade, particularidade e singularidade. Quanto a isso, citemos o referido § 164: “Universalidade, particularidade e singularidade, tomadas abstratamente, são o mesmo que identidade, diferença e fundamento.” (“*Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind abstract genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund.*” In: GW 20, p. 180; trad. p. 299.

opostos, resolvida de acordo com o método dialético imanente apresentado na *Idéia Absoluta*, que é possível à ciência avançar, e a verdade que ela alcança como resultado, “torna-se o começo de uma outra esfera e ciência.”<sup>426</sup> Dessa maneira, é a que somos levados a concluir, o processo não tem de se deter necessariamente num ponto determinado, ao contrário, o saber alcançado estará sempre sujeito a ser suspenso (*aufgehoben*).<sup>427</sup>

Hans Friedrich Fulda dedica um ensaio a mostrar como Hegel, na formulação do método especulativo, diretamente se preocupa em se sobrepor à crítica cética por meio da integração de sua dialética antinômica ao mesmo método.<sup>428</sup> A possibilidade de uma filosofia especulativa estaria assim, segundo o autor, assentada em um método que, na sua instância negativa, tivesse em si operando a contraposição cética de argumentos e, uma vez cumprido seu papel crítico com relação ao pensar enquanto entendimento, seu trabalho seria rematado na instância especulativa do método, com a modificação dos conceitos que foram ceticamente examinados anteriormente. Fulda não se cansa de afirmar que a possibilidade do pensamento absoluto pressupõe o exercício da *agogé* cética na instância dialética do método. É somente por meio desse exercício que a filosofia conseguirá, é o que acredita Hegel, se desvencilhar do ceticismo *stricto sensu*.

No começo do capítulo que trata do método – a *idéia absoluta* –, Hegel faz uma afirmação importante no que se refere à própria idéia absoluta: que “ela é o único objeto e conteúdo da filosofia.”<sup>429</sup> Além disso, que a tarefa da filosofia é reconhecê-la nas diversas

<sup>426</sup> GW 12, p. 253; trad. pp. 582-3. (“[...] wird als letztes Resultat auch den Anfang einer andern Sphäre und Wissenschaft.”)

<sup>427</sup> Nesse sentido é então pertinente aqui recordar Gérard Lebrun: “Quando interpretam o saber absoluto como o coroamento da metafísica e lhe reprovam deixar fora de si uma zona de não-sentido, um negativo irredutível que ignoraria soberbamente, ainda têm certeza de não conceder a certas significações um ‘valor isolado’? Assim, compreendem a dialética como uma outra ontologia, outra experiência do ser – e a negatividade se torna gradualmente uma reapropriação laboriosa, mas sempre exitosa. Mas, afinal onde é o *lugar* desse êxito? Em que lugar do percurso nos dão o direito de parar em uma significação isolada que o totalizaria?” E veja-se ainda também o seguinte trecho: “O jogo portanto não pára, nenhuma descrição é privilegiada, nenhum movimento termina em um nome que resumiria seu percurso. Incessante vitória do sentido, tanto quanto se quiser; mas também advento da mais desconcertante noção de ‘sentido’. Estranho ‘coroamento da metafísica’, com efeito, um discurso que não pára de denunciar como parcial a tese que, ao que parece, ele vem formular – discurso que ao ponto final prefere o corretivo que torna a questionar a frase inteira. Estranho ‘dogmatismo’ esse, interditando ao leitor jamais se repousar em um ponto fixo e sempre o deportando mais longe.” (Lebrun, G. *A paciência do Conceito*, respectivamente p. 307 e p. 308.)

<sup>428</sup> Ver Fulda, H. F. *Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik*, in: Pätzold, D./Vandejagt, A. (eds.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln, Dinter, 1991, pp. 62-82.

<sup>429</sup> GW 12, p. 236; trad. p. 559. (“*Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie.*”)

configurações (*Gestaltungen*) que ela assume no seu processo de autodeterminação.<sup>430</sup> Esse reconhecimento se dá, portanto, conforme ao método – que é a própria idéia absoluta como forma –, e o qual foi objeto de nossa análise neste capítulo. O processo dialético que ocorre no método compõe, segundo a descrição hegeliana nos §§79-82 da *Enciclopédia*<sup>431</sup>, de três aspectos (*Seiten*) atuantes em “todo lógico-real”.<sup>432</sup> Isto significa que no processo de autodeterminação da idéia absoluta, esses três aspectos são três momentos que se realizam naquilo que, a cada caso, se determina. Assim, temos em cada lógico-real o momento do entendimento, o dialético ou negativamente-racional e, por fim, o especulativo ou positivamente-racional.<sup>433</sup>

O momento do entendimento é aquele em que se permanece na determinidade finita e limitada. O combate a essa unilateralidade do que é posto pelo entendimento é efetuado pelo ceticismo<sup>434</sup> operante no momento negativo-dialético do método. É esse ceticismo que atua no sentido de mostrar, como já observara Fulda, que as determinidades postas pelo entendimento não apenas não são fixas, como também são negadas por suas opostas que as limitam. Cabe, por fim, ao especulativo apreender “a unidade das determinações em sua oposição”<sup>435</sup>, na medida em que resolve a contradição que há entre elas com a negação das mesmas no passar (*Uebergehen*) a outra coisa, que nada mais é que o resultado. Resultado que conserva em si essas determinações que foram negadas no processo de *Aufhebung*.

Fulda crê que esse exame efetuado no lado cético do método é o que permite a modificação de conteúdo dos conceitos pela especulação.<sup>436</sup> O exame cético bem realizado, continua ele, torna possível a sistematização do que foi obtido no momento positivo-racional do método.<sup>437</sup>

---

<sup>430</sup> Cf. *Ibidem*, p. 236; trad. pp. 559-560.

<sup>431</sup> Cf. GW 20, pp 118-120; trad. pp. 159-169.

<sup>432</sup> GW 20, E §79, p. 118; trad. p. 159.

<sup>433</sup> *Ibidem*, p. 118; trad. p. 159.

<sup>434</sup> Hegel, no §78 da *Enciclopédia*, chama esse momento dialético de ceticismo consumado (*vollbrachte Skepticismus*). Cf. *Ibidem*, p. 118; trad. p. 156.

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 120; trad. p. 166. (“faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf [...]”)

<sup>436</sup> Cf. Fulda, *Philosophisches Denken...*, p. 70.

<sup>437</sup> Cf. *Ibidem*, p. 70.

Parece-nos que, para Hegel, a saída para não se cair novamente no ceticismo está justamente em proceder como o cético. É claro que a partir da integração de seu procedimento à filosofia especulativa e deixando-se para trás o ponto de vista do entendimento, que também era o do cético, ao se aceitar que a negação fosse abstrata. E antes que o cético pudesse novamente acusar a filosofia especulativa de parcialidade, esta, dado que não pretende que seus resultados não possam ser superados, está pronta para um outro exame cético de suas determinações, até que um novo resultado seja alcançado. A precipitação (*propéteia*) dogmática, tão combatida pelos céuticos, pode então ser evitada com esse paciente exercício dialético que acabamos de expor. Se não há porque se deter num ponto determinado de uma vez por todas, como vingar a acusação de precipitação? Hegel deixa sempre aberta a hipótese de que a investigação continue, assim como o queriam os céuticos. Mas a despeito desse fato, cremos que mesmo assim, e nosso filósofo também está ciente disso, seja difícil que os advogados da dúvida terminem por concordar com ele.

## CONCLUSÃO

Nesta nossa pesquisa acerca da temática do ceticismo na filosofia de Hegel, procuramos ressaltar a importância que ele concede ao ceticismo como procedimento crítico-investigativo na constituição de sua própria filosofia.

Nesse trajeto, buscamos apontar o interesse de Hegel pela filosofia cética desde o início de sua carreira filosófica, verificável já nas suas primeiras publicações, como o *escrito sobre a Diferença* e o *artigo sobre o ceticismo*.

Na apresentação e análise da interpretação hegeliana do ceticismo, torna-se patente a preocupação do filósofo em uma resposta ao desafio que o ceticismo constitui para a elaboração e sustentação de sua filosofia positiva. A intenção cética de tudo que se lhe apresenta com valor de verdade submeter a exame, visto que sem essa atitude, não se vê o cético em condições de talvez poder assentir a qualquer verdade, é vista com bons olhos por Hegel. Esse não aceitar nada como dado, não aceitar pressupostos não examinados, é uma exigência que Hegel adota para a filosofia especulativa. A questão é que, no seu exame, o cético reiteradamente mostra a limitação e a falta de universalidade das verdades pretensamente absolutas que foram objeto da sua investigação. Ele mostra, assim, que a um discurso se pode opor um outro discurso de igual força.

Hegel se dá conta dessa força da crítica cética. Que a filosofia que não a considera está fadada a perecer. Para responder ao cético, contudo, Hegel não se empenhou simplesmente em refutá-lo. Isso seria inviável, justamente porque a filosofia precisa valer-se da crítica cética para se constituir. Por outro lado, não entrava em pauta para ele adotar a posição cética. E isto porque nota que o cético também assume certos pressupostos, dos quais não tem consciência. O seu êxito no combate ao dogmatismo é possível em virtude de exercer sua crítica no domínio do entendimento, logo, assumindo como pressuposto, as regras que regulam esse domínio. Assim, o cético consegue contrapor discursos ou argumentos porque no âmbito do entendimento, aquilo que é afirmado não leva em consideração o seu oposto. A limitação das determinações postas no âmbito do entendimento, faz com que as mesmas sejam aniquiladas com a posição daquelas que se lhes contrapõem. Além disso, nesse domínio vige o princípio de não-contradição, e uma vez estabelecida a contradição, o resultado é um nada a que se

chega com a aniquilação dos contrapostos. Diante da contradição, o cético não tem como avançar. Ele não vê que haja uma outra maneira de considerar a oposição e a contradição.

Independente dessas limitações, o que Hegel faz é incorporar, reformulado, o procedimento cético de contraposição de argumentos à sua filosofia. O que ele denominou de seu lado negativo. Mas além do domínio do entendimento, há o especulativo, no qual as oposições e a conseqüente contradição entre elas são vistas de maneira positiva. Não se termina aqui, com a contradição, num nada vazio. Ela se resolve positivamente, pois a negação aqui atuante, faz com que o movimento avance nesse sentido. A possibilidade de conseguirmos escapar da crítica cética está vinculada, portanto, à integração de sua dialética antinômica à filosofia, o que também envolverá a crítica dos pressupostos assumidos pelo ceticismo. Assim, a solução que Hegel encontra para que não nos tornemos alvo do ceticismo, e ao mesmo tempo, não tenhamos que assumir a posição cética, implica na incorporação do procedimento crítico-cético à filosofia.

## OBRAS DE HEGEL

HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: *Jenaer Kritische Schriften*, edição de Hartmut Buchner e Otto Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, 1968, *Gesammelte Werke*, vol. 4.

————— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, edição de U. Rameil, W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, Hamburg, Felix Meiner, 1992 *Gesammelte Werke*, vol. 20.

————— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, edição de E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, *Werke*, vol. 8.

————— *Phänomenologie des Geistes*, edição de W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg, Felix Meiner, 1980, *Gesammelte Werke*, vol. 9.

————— *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*. In: *Jenaer Kritische Schriften*. *Gesammelte Werke*, vol. 4.

————— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, edição de E. Moldehauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, vol. 18.

————— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, edição de E. Moldehauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, vol. 19.

————— *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817. Mitgeschrieben von F.A.Good*, ed. Karen Gloy, In: *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 11, Hamburg, Meiner, 1992.

————— *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Erstes Buch, Die Lehre vom Sein (1832)*, *Gesammelte Werke*, vol. 21, Hamburg, Meiner, 1984.

————— *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)*, *Gesammelte Werke*, vol. 11, Hamburg: Meiner, 1978.



\_\_\_\_\_ *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff (1816)*, *Gesammelte Werke*, vol. 12, Hamburg, Meiner, 1981.

*Traduções:*

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Logica (I e II)*, trad. de Augusta e Rodolfo Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993.

\_\_\_\_\_ *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, tradução de Marcel Méry. In: *Premières Publications*, 2ª ed., Paris, Ophrys-Gap, 1964.

\_\_\_\_\_ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830), I – A Ciência da Lógica*, trad. de Paulo Meneses, São Paulo, Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_ *Fenomenologia do Espírito*, trad. de Henrique C. de Lima Vaz, coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1974.

\_\_\_\_\_ *Fenomenologia do Espírito*, trad. de Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 2ª ed., 1992.

\_\_\_\_\_ *Introdução à Filosofia do Direito*, Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller, IFCH-UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_ *La relation du scepticism avec la philosophie*, trad. de B. Fauquet, 2ª ed., Paris, Vrin, 1986.

\_\_\_\_\_ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, La Philosophie Grecque, tome 2, trad. de Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1971.

\_\_\_\_\_ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, La Philosophie Grecque, tome 4, trad. de Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1975.

## BIBLIOGRAFIA

ANNAS, J. e BARNES, J (eds.). *The modes of scepticism*, Cambridge, Cambridge U. P., 1985.

ARANTES, P. E. *A ordem do tempo*, São Paulo, Ed. Polis, 1981.

ARANTES, P. E. *Ressentimento da Dialética*, São Paulo, Paz e Terra, 1996.

ARNDT, A. *Dialektik und Reflexion: zur Rekonstruktion des VernunftBegriffs*, Hamburg, Meiner, 1994.

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

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

BROCHARD, V. *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1969.

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

DÜSING, K. "Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der Sinnlichen Gewissheit", *Hegel-Studien* 8, 1973, pp. 119-130.

FORSTER, M. N. *Hegel and Skepticism*, Cambridge/Massachusetts, London/ England, Harvard U. P., 1989.

FULDA, H. F. „Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik“, in: Pätzold, D./Vandejagt, A. (eds.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln, Dinter, 1991, pp. 62-82.

FULDA, H. F. e HORSTMANN, R. P. (eds.). *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996.

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

HEIDEMANN, D. *Der Begriff des Skeptizismus (Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung)*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2007.

HENRICH, D. “Hegels Grundoperation – Eine Einleitung in die “Wissenschaft der Logik”, in: Guzzoni, Ute (ed.). *Der Idealismus und seine Gegenwart – Festschrift für Werner Marx*, Hamburg, Meiner, 1976.

HOFWEBER, G. *Skeptizismus als „die erste Stufe zur Philosophie“ beim Jenaer Hegel*, Heidelberg, Winter, 2006

JAESCHKE, W. *Hegel Handbuch: Leben- Werk- Schule*. Stuttgart, Metzler, 2003.

KANT, I. *Escritos pré-críticos*, São Paulo, Unesp, 2005.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito*, São Paulo, Unesp, 2000.

MARTIN, L. F. B. “Alguns aspectos da compreensão hegeliana do ceticismo antigo a partir da crítica ao ceticismo de Gottlob Ernst Schulze”, in: Revista *Dois Pontos*, UFSCAR/UFPR, vol. 4, número 2, 2007.

MÜLLER, M. L. “O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica; crítica ou radicalização dessa modernidade?”, *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 2º, N.º 3, 2005.

PORCHAT PEREIRA, O. *Rumo ao ceticismo*, São Paulo, Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_ *Vida comum e ceticismo*, São Paulo, Brasiliense, 1993.

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

SCHULZE, G. E. *Kritik der theoretischen Philosophie*, Band 1, Hamburg, 1801, (reimpressão por Aetas Kantiana, Bruxelas, Culture et Civilisation, 1973).

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*, vol. I, trad. de R.G. Bury, Cambridge, Harvard University Press, 2000; *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, trad. de Malte Hossenfelder, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.

SEXTO EMPÍRICO. *Adversus Mathematicos*, trad. de R.G. Bury, The Loeb Classical Library, in four volumes, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

VIEWEG, K. e BOWMAN, B. (orgs.); *Die freie Seite der Philosophie (Skeptizismus in hegelscher Perspektive)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Band 10, 2006.

\_\_\_\_\_ *Wissen und Begründung (Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Band 8, 2003.

VIEWEG, K. (org.). *Gegen das 'unphilosophische Unwesen' (Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Band 7, 2002.

\_\_\_\_\_ *Die Philosophie des Remis - Der junge Hegel und das "Gespenst des Skepticismus"*, München: Wilhelm Fink, 1999.

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