

Alguns aspectos da compreensão hegeliana do ceticismo antigo a partir da crítica ao ceticismo de Gottlob Ernst Schulze

Luiz Fernando Barrére Martin

Unicamp/Capes/Freie Universität Berlin (doutorando)

fernandobmartin@gmail.com

resumo Em 1802, Hegel publica em Iena um artigo, “Relação do ceticismo à filosofia”, que tem como objetivo primeiro a crítica do ceticismo de Gottlob Ernst Schulze. A realização dessa crítica implicará numa retoma da de alguns aspectos fundamentais do ceticismo antigo. Trata-se aqui de retomar a interpretação hegeliana do ceticismo antigo, a partir dessa crítica ao ceticismo moderno de Schulze.

palavras-chave Hegel; ceticismo; pirronismo; dúvida cética; fenomenismo cético; Schulze

Em 1802, Hegel publica em Iena um ensaio no qual há um “acerto de contas” com certo ceticismo moderno então em voga em sua época e com o ceticismo antigo¹.

Em princípio, o objetivo de Hegel é criticar o ceticismo de um autor do período chamado Gottlob Ernst Schulze. Todavia, o ensaio de Hegel vai além da mera crítica ao ceticismo apresentado por Schulze em seu livro *Crítica da Filosofia Teórica* (SCHULZE, 1801). Ele traz também uma ponderação a respeito da importância filosófica do ceticismo e uma interpretação do ceticismo antigo que merece ser apreciada por seu rigor, fineza e atualidade².

Interessa-nos neste artigo retomar alguns aspectos da interpretação hegeliana do ceticismo antigo exposta no ensaio ienense há pouco citado. E é por meio da crítica ao ceticismo de Schulze que se faz a mesma. A retomada do ceticismo antigo é a arma utilizada por Hegel para fazer frente ao ceticismo de Schulze. O contraponto necessário àqueles que,

Recebido em 04 de maio de 2007. Aceito em 14 de outubro de 2007.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.221-246, outubro, 2007

segundo Hegel, convertem a nobre essência do ceticismo num universal esconderijo e desculpa para a não-filosofia (HEGEL, 1968, p. 197).

I

Assim como no caso do ceticismo antigo, o ceticismo schulziano também possui um lado positivo e um lado negativo. Entretanto, a semelhança entre esse ceticismo moderno e o ceticismo antigo está restrita a esse aspecto formal, visto que as diferenças entre eles não são pequenas.

Segundo a exposição do ceticismo de Schulze feita por Hegel, “o lado positivo desse ceticismo consiste justamente nisto, que ele é em geral descrito como uma filosofia que não vai além da consciência” (HEGEL, 1968, p. 202). Além disso, “tem a existência daquilo que é dado no âmbito de nossa consciência, certeza incontestável <unläugbare Gewissheit>” (HEGEL, 1968, p. 202). O nome que recebe esse algo que se dá no âmbito de nossa consciência será fato da consciência <Tatsache des Bewusstseins>³.

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

que se dá na esfera de nossa consciência, faria com que os homens desistissem de continuar na busca de um conhecimento filosófico? No caso específico de Hegel não. Porque se um fato de consciência a mim se dá, isso bastar-me-ia. Para Hegel, pensar assim é próprio de quem está condenado a uma existência bestial (HEGEL, 1968, p. 202).

O próprio Schulze reconhece que um ceticismo que atribui certeza incontestável aos fatos de consciência pouco está de acordo com o conceito de ceticismo que os cétricos antigos nos forneceram (HEGEL, 1968, p. 203). E isto não significa para ele que possamos ver algum problema nesta falta de acordo entre os dois ceticismos. Se quisermos encontrar algo de problemático, é no ceticismo antigo que devemos procurá-lo. Qual seria então o problema existente no ceticismo antigo, que fará com que o mesmo seja inferior a esse ceticismo moderno?

A respeito desta inferioridade, o próprio Schulze já nós dá testemunho, quando considera menos aptos a conseguir resultados satisfatórios numa investigação aqueles que primeiro investigaram sobre determinado tema, do que aqueles que, com mais cuidado, vieram posteriormente realizar tal investigação. Os primeiros, talvez por não terem ainda nenhum contato com o assunto, isto é, justamente por serem os primeiros, não podem, como os outros que posteriormente investigam sobre o mesmo tema, ter nenhum conhecimento prévio onde se apoiar e então avançar com maior segurança (HEGEL, 1968, p. 203). Contudo, podemos perguntar, baseado em que podemos afirmar que os que investigam sobre um tema já pesquisado, obterão melhores resultados do que aqueles que primeiro sobre o tema investigaram?

Schulze defende seu argumento — que visa justamente mostrar a superioridade do seu ceticismo em relação ao antigo — dizendo que freqüentemente é o que ocorre: aqueles que vêm depois investigam com mais cuidado do que aqueles que primeiro tomaram contato com um tema a ser investigado (HEGEL, 1968, p. 203). E isso se confirma no caso do ceticismo, pois “até agora não foi conhecida a verdadeira intenção do ceticismo etc” (HEGEL, 1968, p. 203). Portanto, baseado nessa certeza subjetiva, afirma a superioridade de seu ceticismo.

Finalmente, chegamos ao momento em que nos será dada a oportunidade de conhecer o verdadeiro e mais perfeito ceticismo: o de Schulze. Trata-se de uma forma de ceticismo que duvida dos “juízos característi-

cos da Filosofia”. Tais juízos são aqueles que “determinam os fundamentos absolutos ou pelo menos supra-sensíveis, isto é, exteriores à esfera da consciência, de algo que existe de modo condicionado de acordo com o testemunho de nossa consciência” (HEGEL, 1968, p. 203).

Entretanto, há juízos pertencentes à filosofia que não são objetos desse ceticismo. São aqueles que expressam fatos de consciência ou que se fundam no pensamento analítico. Sua verdade pode ser fundamentada e compreendida por esse ceticismo que não duvida dos fatos de consciência (HEGEL, 1968, p. 203-204). Estamos, portanto, diante de um ceticismo que, além de não duvidar dos fatos de consciência, duvida de algumas formas de juízos filosóficos e não duvida de outras. Se um juízo filosófico refere-se ao que é dado na esfera de nossa consciência, então ele não é passível de ceticismo. Contudo, um juízo filosófico que se refere ao que está fora da esfera de nossa consciência, este sim é passível de ceticismo. A partir de uma divisão feita entre juízos filosóficos relacionados à esfera de nossa consciência e juízos filosóficos que não se relacionam a ela, Schulze torna imune a seu ceticismo uma das duas espécies de juízos filosóficos que determinou.

Basicamente, somente a filosofia é objeto da dúvida cética schulziana. E por filosofia entenda-se aquela que concerne a conhecimentos que se dão fora da esfera da consciência. O que a experiência <*Erfahrung*> ensina, as percepções externas e também as ciências (exceto a filosofia), não são alcançados por esse ceticismo⁴. Em comparação com esse ceticismo moderno — que, a bem da verdade, de quase nada duvida —, comenta Hegel que o ceticismo antigo se dirigia tanto ao que a experiência ensina quanto à filosofia, e, no caso do ceticismo ainda mais antigo, ao menos ao que a experiência ensina (cf. HEGEL, 1968, p. 204)⁵.

Schulze ainda usa o ceticismo antigo para justificar sua concepção de qual deva ser o alcance da por ele chamada dúvida cética. Desta maneira, no que para ele concerne ao alcance da investigação cética, “seu começo e desenvolvimento determinaram-se sempre de acordo com as pretensões dos dogmáticos” (HEGEL, 1968, p. 204). Além disso, “os céticos antigos admitem, que há um conhecimento mediante os sentidos e uma convicção mediante os mesmos da existência e de certas propriedades por si subsistentes das coisas, conforme as quais todo homem racional tem de se guiar na vida ativa” (HEGEL, 1968, p. 204).

Não há como discordarmos de Schulze quando ele diz que o cético ponha sob investigação aquilo que se diz de modo dogmático. À primeira vista, sua afirmação é correta. Entretanto, resta saber como ele compreende essa investigação do dogmatismo pelos céticos. Em relação ao agir cético na sua vida ativa, não parece correto dizer, com base em Sexto Empírico, que os céticos antigos admitam “um conhecimento pelos sentidos e uma convicção mediante os mesmos da existência e de certas propriedades por si subsistentes das coisas” (HEGEL, 1968, p. 204).

Destes dois aspectos do ceticismo antigo conforme a descrição de Schulze, a saber, o primeiro referente àquilo que alcança a investigação cética, e o segundo referente à “parte positiva” do ceticismo, isto é, ao agir cético após a suspensão do juízo, Hegel detém-se primeiramente na análise e refutação do segundo.

* * *

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

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

Após a suspensão de juízo, o cético não está condenado a uma impossibilidade de agir. É cabível que ele tome decisões que o permitam conduzir-se na sua vida prática. Tanto no plano discursivo como no plano prático é possível agir de acordo com o modo de proceder cético. Mas então como podemos fazer escolhas, decidir e ao mesmo tempo não sermos dogmáticos? A resposta do cético é a seguinte: “(...) pois aquilo que, conforme uma representação passiva <*katà phantasían pathetikén*>, involuntariamente nos conduz a assentimento, não derrubamos, como também dizíamos antes; e isso são os fenômenos” (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 15). Em outras palavras, àquilo que nos aparece, não podemos evitar e, assim, damos assentimento. Vejamos o seguinte exemplo: alguém que, ao provar um mel, diga que o mesmo tem um gosto doce, simplesmente está dando assentimento àquilo que lhe aparece em relação ao mel que provou. Com o cético ocorre o mesmo: se prova de um mel e sente sua doçura, não investiga a experiência pela qual passou. Aparece-lhe que o mel é doce e não há o que discutir desse fato (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p.15).

Algo diferente se passa quando se quer saber se o mel é realmente doce. Saímos do âmbito daquilo que nos aparece para o âmbito daquilo que dizemos em relação ao que nos aparece. Numa palavra, dogmatizamos. É justamente sobre este ponto que muitas confusões se fazem a respeito do ceticismo e que levam o cético a procurar esclarecer seu assentimento ao que lhe aparece, mas sem dogmatizar: “Quando nós investigamos se as coisas existentes são tal como elas aparecem, concedemos que elas aparecem, e o que nós investigamos não é o que aparece, mas o que dizemos sobre o que aparece — e isto é diferente de investigar o que em si mesmo aparece” (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 15).

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

A impossibilidade de escolha diz respeito, desse modo, ao que se diz dogmaticamente e não ao que nos aparece. Hegel remete a esta distinção acima quando combate a compreensão schulziana do agir cético.

“Nós, dizem os céticos, não escolheríamos este ou evitaríamos aquele, quando se trata de coisas, que estão em nosso poder, mas aquelas, que não estão em nosso poder, mas são de acordo com a necessidade <Nothwendigkeit>, nós não podemos evitar, caso da fome, da sede, do sentir frio; pois essas não se deixam tirar do caminho mediante a razão” (HEGEL, 1968, p. 204).

Para Hegel, não se sustenta, à luz do ceticismo antigo, a interpretação que Schulze faz do mesmo. Só pode afirmar que o cético “admite um conhecimento mediante os sentidos e tem a convicção por meio dos mesmos da existência e de certas propriedades por si subsistentes das coisas” (HEGEL, 1968, p. 204), quem não compreendeu o modo de proceder <agogé> cético. A investigação cética diz respeito a discursos, e mais precisamente, àqueles com intenção dogmática.

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

“O critério do ceticismo, declara Sexto, é o fenômeno <phainómenon, das Erscheinende>, sob o qual nós compreendemos de fato sua representação⁶ <phantasián autoû, Erscheinung>, portanto o subjetivo; pois como ela repousa num assentimento [pései <Überzeugung>, mas não de uma coisa], e numa afecção involuntária <unwillkürlichen Afficirtseyn>, não há lugar para investigação <Untersuchung>; ela é azétetós (a expressão alemã dúvida <Zweifel>, usada para o ceticismo, é sempre equívoca e imprópria)”⁷ (HEGEL, 1968, pp. 204-205; grifo nosso).

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

“Assim, seguindo os fenômenos conforme a observância da vida, vivemos sem opinar” (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 17).

Não há nenhum estatuto ontológico ou epistemológico neste aparecer fenomenal. Involuntariamente sou afetado por algo que a mim se dá; não há como não reconhecer esse evento e não lhe dar assentimento. O evento é constatado, sem que isto implique qualquer afirmação acerca de seu ser ou do que possamos realmente conhecer desse evento⁸.

Aquilo que nos aparece, não nos permite afirmar uma convicção concernente às coisas e suas propriedades. Se fosse deste modo, poderíamos dizer que o fenômeno é indubitável, como quer Schulze. Todavia, o fenômeno após a *epokhé* é ininvestigável <*azétetós*>, inquestionável (cf. SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 17)⁹. No âmbito desta discussão em torno da noção de fenômeno, Hegel irá então afirmar que o uso da “expressão alemã *dúvida*” <*Zweifel*> para o ceticismo é “sempre equívoca e imprópria” <*immer schief und unpassend*> (grifo nosso). Mas por que Hegel considera o uso do termo *dúvida* sempre impróprio para o ceticismo? Cremos que ele evita o uso do termo por duas razões: primeiro porque o termo talvez não seja efetivamente compatível com a terminologia cética, visto que poderia comprometer os objetivos da empresa cética, tornando possível de ser feita a acusação de dogmatismo ao cético; segundo porque Hegel quer desvincular completamente o ceticismo antigo do ceticismo barateado de um epígono como Schulze, visto que este utiliza a todo o momento o termo *dúvida* quando se refere ao seu ceticismo e também ao ceticismo antigo. Uma coisa não vai sem a outra, defender a integridade da empresa cética e combater a visão aviltante que seus detratores possuem da mesma. O próprio cético constantemente se via obrigado a apurar sua terminologia, de modo a se defender dos ataques que porventura lhe faziam seus detratores. A terminologia usada pelo cético não pode torná-lo vulnerável à acusação de dogmatismo no seu modo de se expressar. Para tanto, a terminologia cética pode variar na medida em que isto seja necessário para evitar a imputação de dogmatismo por suas declarações¹⁰. O cético precisa evitar com todas as suas forças o uso de termos que deponham contra sua *agogé* antidogmática.

Mas voltando à questão concernente a se usar ou não o termo *dúvida*, para o cético, o fenômeno, aquilo que aparece, não é investigável porque ele é algo que a mim se dá involuntariamente após a suspensão do juízo. Não posso voluntariamente evitar que tenho fome, sede, sono etc. Todas as necessidades que se impõem a mim na vida ativa, não posso evitá-las, pois caso contrário, estaria condenado à inação. Poderia até dizer que aquilo que a mim me aparece não pode ser objeto de *dúvida*, todavia, fica mais condizente com a empresa cética dizer que aquilo que me aparece após a *epokhé*, não pode ser objeto de investigação. Quando se

propõe ao cético alguma afirmação dogmática, poderia até se dizer que o cético, à primeira vista, ficasse em dúvida: será que o que me dizem é realmente dessa maneira? Pode ser assim ou não pode? Parece-nos que o duvidar aqui está mais para uma desconfiança, e que leva o cético a investigar a respeito do que se diz dogmaticamente. Se existe dúvida, é apenas nesse instante inicial, sendo que imediatamente a seguir parte o cético para sua investigação.

Talvez a insistência de Hegel em não utilizar o termo dúvida para o ceticismo deva-se fundamentalmente a Schulze. Como já foi dito, Hegel quer a todo custo desvincular o ceticismo barateado de Schulze do ceticismo antigo. A bem da verdade, ele não considera que esse ceticismo moderno seja uma forma de ceticismo. Pelo contrário, trata-se de uma forma de dogmatismo¹¹. Quando Schulze dizia que o lado positivo de seu ceticismo consistia numa certeza incontestável daquilo que existia no âmbito de nossa consciência, que não podíamos pôr em dúvida *<bezweifeln>* essa certeza, em outras palavras, que essa certeza incontestável dos fatos de consciência é indubitável, chama a atenção de Hegel que esse autor a todo o momento empregue o termo dúvida para falar de seu ceticismo. Para, por exemplo, afirmar de modo dogmático sua certeza incontestável de fatos de consciência, Schulze dirá que não podemos pôr em dúvida essa certeza¹². Ora, diante de um tal uso do termo dúvida, e para justificar uma posição cética que em realidade se mostra dogmática, é bastante compreensível a precaução de Hegel em não utilizar o termo dúvida para o ceticismo, a fim de evitar qualquer contaminação dogmática do mesmo. Portanto, a despeito do termo não ser em si mesmo adequado para o ceticismo — por isso Hegel disse que o termo *sempre* é impróprio — acrescenta-se o fato de que um dogmático travestido de cético como Schulze use o termo para justificar seu “ceticismo”.

* * *

Com referência ainda à interpretação schulziana do ceticismo antigo, é interessante analisar o que esse autor alega no tocante à justificação cética sobre a incerteza da percepção sensível. Já vimos Schulze dizer que o começo e o desenvolvimento do ceticismo se fizeram em contraposição

às pretensões dos dogmáticos (HEGEL, 1968, p. 204). Mas o que seriam propriamente estas pretensões?

Resumidamente¹³, as sensações, para os dogmáticos, seriam fenômenos que teriam atrás de si algo de inteiramente diferente por fundamento. Esse fenômeno deve estar de acordo com aquilo que deve estar, como coisa em sentido próprio, atrás dele e é preciso ser afirmado que esse conhecimento mediante as sensações seja uma ciência do objeto que se encontra atrás das sensações. Os céticos então atacam a certeza do conhecimento sensível, visto que por meio deste conhecimento do sensível, se deixa conhecer com certeza o que deve estar situado atrás desse objeto como coisa verdadeira e propriamente para si subsistente. Em razão do que Schulze alega para motivar a recusa cética quanto à certeza da percepção sensível, Hegel comenta: “É expressa aqui em consideração à filosofia antiga a mesma e mais crassa visão, que o senhor Schulze tem do conhecimento racional” (HEGEL, 1968, p. 205). Toda a questão gira em torno do objeto da investigação cética e daquilo que não é objeto de investigação. A própria recusa hegeliana da interpretação de Schulze do ceticismo antigo, insere-se neste debate.

Vejamos o comentário de Hegel sobre a alegação de Schulze com respeito à incerteza da percepção sensível: “Mas a interpretação, como se o ceticismo não tivesse atacado as percepções sensíveis, mas somente as coisas postas pelos dogmáticos atrás e sob as mesmas <*hinter und unter dieselben*>, é inteiramente infundada; se o cético dizia que: o mel seja tanto amargo quanto doce, e tampouco amargo quanto doce, não era visada então nenhuma coisa posta atrás do mel” (HEGEL, 1968, p. 205).

Com efeito, Hegel tem razão ao não concordar com a alegação schulziana referente aos céticos atacarem a certeza da percepção sensível. Entretanto, dizer, a *contrario sensu*, que os céticos atacaram a percepção sensível, não é o mesmo que se juntar aos opositores dos céticos na acusação de que estes rejeitam o que aparece?¹⁴

Para podermos avaliar com mais rigor a afirmação de Hegel, para que possamos dar razão ao que ele diz e para, por fim, poder ainda confirmar o disparate da alegação de Schulze, retornemos mais uma vez a Sexto Empírico. Quando o cético, ao contrapor argumentos, de modo que ao final não possa decidir entre um e outro devido à ocorrência da *isostheneia*, esta contraposição diria respeito apenas a argumentos filosóficos?

Para tentar responder a esta pergunta, vejamos o que é dito nas *Hipóteses* (SEXTO EMPÍRICO, 2000, pp. 21-23). Veremos então que a oposição não se faz apenas entre argumentos de caráter científico ou filosófico. Quando o cético diz que uma torre aparece redonda a uma certa distância e aparece quadrada conforme uma outra distância, demonstra-se uma forma de oposição na qual não está implicado nada mais do que diferentes percepções sensíveis visuais. A mesma coisa pode ser dita do exemplo do mel: a mais simples experiência sensorial não nos permite afirmar que o mel seja doce ou amargo em si mesmo. A contraposição cética se faz entre o que se diz de diferentes percepções sensíveis. Assim, quando o cético diz que o mel pode ser tanto amargo quanto doce, sua investigação dirige-se ao que é dito de dados sensoriais imediatos.

O cético não apenas ataca teorias dogmáticas de caráter científico ou filosófico. A valer a alegação de Schulze, o cético apenas atacaria teorias dogmáticas sobre a certeza do conhecimento sensível. Se o dogmático faz a distinção entre não-evidentes e evidentes, não é possível fazer esta distinção de um ponto de vista cético: “o que é controverso, à medida que é controverso, é não-evidente” (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 267). Tudo para o cético parece ser não-evidente, na medida em que pode ser objeto de controvérsia.

É na perspectiva acima esboçada que Hegel postula que o cético não coloca nada por detrás do mel quando diz que o mel pode ser tanto amargo quanto doce. Não escapa à investigação cética nem mesmo o dado sensorial imediato, como o faria supor, ao contrário, Schulze. A seguir, como veremos, a crítica à compreensão schulziana do relacionamento entre pirrônicos e acadêmicos fornecerá a Hegel a oportunidade de expor sua posição a respeito do tema.

II

No âmbito dos estudos a respeito do ceticismo antigo, um tema de grande interesse é aquele referente ao relacionamento conflituoso entre as filosofias tradicionalmente chamadas de pirrônica e acadêmica¹⁵. Nesse relacionamento ressalta a questão das diferenças entre acadêmicos e pirrônicos. A discussão em torno das diferenças entre as duas filosofias

torna-se fundamental, visto que é por meio da mesma que cada um dos lados vai legitimar seu direito a ser praticante de um ceticismo autêntico. Desde a Antiguidade a questão é fonte de debates: “É uma antiga questão, considerada por muitos escritores gregos, em que e quanto diferem entre si os filósofos pirrônicos e acadêmicos. Pois ambos são ditos céticos, suspensivos, aporéticos, visto que ambos nada afirmam e julgam que nada se apreende”¹⁶.

Vemos assim que a questão das diferenças entre acadêmicos e pirrônicos insere-se numa disputa entre duas escolas filosóficas, cada qual pretendendo ser a legítima praticante do ceticismo. Como observa Bolzani em relação ao surgimento do ceticismo: “em dado momento da história da filosofia, na Grécia, sedimenta-se um modo de pensar que se pretende substancialmente original em relação a toda filosofia anterior, portador de uma proposta filosófica, que significaria, a bem dizer, a desqualificação de toda essa filosofia, dita doravante “dogmática”, “precipitada”, “autoritária” etc.” (BOLZANI, 1998, p. 58). A escola filosófica que puder assumir com exclusividade a denominação de cética será então aquela que pratica uma filosofia consistente num modo de pensar original e é somente neste sentido que o ceticismo pode ser chamado de filosofia. Não se trata aqui de um conjunto de teses reunidas numa doutrina. No caso do ceticismo, a filosofia constitui-se num modo de pensar que nada afirma, positiva ou negativamente, sobre a realidade, o conhecimento etc. Este modo de pensar original tem a finalidade de permitir que vivamos livre de perturbações.

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

Assim, os pirrônicos atacam a possibilidade do ceticismo acadêmico por sua ligação com a filosofia platônica, pois, é evidente para eles que não é Platão, mas sim Pirro o verdadeiro iniciador do ceticismo. Já os acadêmicos, segundo a exposição de Cícero, não vêem como possível o ceticismo pirrônico em virtude de Pirro adotar posições pouco condizentes com o ceticismo, isto é, com o ceticismo acadêmico¹⁷.

Para abreviar essa discussão — afinal, não se trata aqui de procurar nos textos que possam ajudar a esclarecer a disputa se há algum grão de verdade naquilo que cada um dos contendores afirma —, basta dizer que há mais semelhanças entre pirrônicos e acadêmicos do que eles queriam supor. Diferenças existem, mas que não afetam a comunhão de intenções entre as duas filosofias¹⁸.

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

* * *

É a partir, como já foi dito, da análise da compreensão schulziana a respeito do relacionamento entre acadêmicos e céticos¹⁹ que Hegel tecerá considerações sobre o ceticismo dos acadêmicos e sua relação com o ceticismo pirrônico, tal como exposto por Sexto Empírico. Em relação à leitura feita por Schulze do relacionamento acima e baseada em Sexto Empírico, chama a atenção de Hegel a má leitura que ele faz do texto das *Hipotiposes*.

“É de todo inteiramente incompreensível, como não chegou ao Sr. Schulze, por meio de Sexto, nem mesmo em geral o conceito que, além do ceticismo e do dogmatismo há um terceiro, a saber, uma filosofia” (HEGEL, 1968, p. 209).

Hegel não se conforma que alguém que tenha lido Sexto Empírico não pôde ser capaz de compreender que a filosofia (em geral) não se resume apenas ao ceticismo e ao dogmatismo. Além desses dois, há uma outra filosofia, qual seja, a filosofia acadêmica.

Para Schulze não há possibilidade de se avançar em matéria de conhecimento filosófico. Além dos filósofos não conseguirem se pôr de

acordo sobre o que seja o conhecimento filosófico, não há nada que se possa conhecer para além do que nos é dado na esfera de nossa consciência. Só resta sermos céticos em relação a tudo que a filosofia nos propõe dentro de seu âmbito de conhecimento. Entretanto, esse ceticismo voltado para a filosofia teórica (nos termos de Schulze), não duvida de tudo: àquilo que nos é dado na esfera de nossa consciência, devemos dar nosso assentimento, pois se trata daquilo que nos aparece com certeza imediata. São os chamados fatos de consciência. Portanto, para Schulze há duas alternativas apenas: ou o seu peculiar ceticismo ou a questionável filosofia teórica.

Toda referência feita por Hegel aos acadêmicos neste artigo far-se-á a partir do texto das *Hipotiposes Pirrônicas*. Dessa maneira, trata-se do ponto de vista de Sexto Empírico a respeito dos Acadêmicos. O reconhecimento hegeliano de que o relacionamento entre céticos e acadêmicos foi tema de muita discussão entre os filósofos, que na história do ceticismo houve uma disputa célebre entre os partidários de um e de outro lado, atesta, mesmo que ele fique aqui restrito às posições de Sexto, seu conhecimento, desde este momento, da disputa existente entre acadêmicos e pirrônicos. Chega mesmo a afirmar que “esse relacionamento do ceticismo puro <des reinen Skepticismus> e seu embaraço <Verlegenheit> é seu lado mais interessante” (HEGEL, 1968, p. 209). Podemos adiantar que para Hegel os acadêmicos são tão céticos quanto os pirrônicos.

Mas por que Hegel considera os acadêmicos um embaraço? Em face do puro ceticismo temos a filosofia acadêmica: que não é nem um ceticismo, mas ao mesmo tempo também não é um dogmatismo. Por isso talvez Hegel a chame de um embaraço. Algo que complique a vida dos “puros céticos”. Veremos mais adiante ele insistir no fato de que a filosofia acadêmica não é um dogmatismo e que foi o próprio ceticismo (segundo Sexto Empírico) que reconheceu essa diferença entre dogmatismo e filosofia acadêmica. Aos poucos vai ficando a impressão de que o próprio Sexto encararia a filosofia acadêmica de uma maneira especial, que escapasse à alternativa entre dogmatismo e ceticismo. Se a filosofia acadêmica não é puramente cética e não é um dogmatismo, o que ela é então? Parece que, segundo Hegel, Sexto se viu diante desse dilema, daí toda complicação, o embaraço que é a filosofia acadêmica. Deste ponto de vista, o lado mais interessante do ceticismo, isto é, o relacionamento

entre acadêmicos e pirrônicos, talvez resida nessa especificidade da filosofia acadêmica e de como o puro ceticismo se coloca diante dela.

* * *

Que Schulze tenha tomado consciência por meio de Sexto do relacionamento do ceticismo com a Academia é um fato que não pode ser negado, ao contrário, seria injusto fazer isso (HEGEL, 1968, p. 209). Entretanto, será questionável para Hegel a compreensão que ele tem desse relacionamento.

Incomoda a Schulze o fato de que a própria dúvida sobre a verdade das doutrinas dos dogmáticos a si mesma se suprime <*sich selbst aufhebt*>. Desse modo, torna-se essa dúvida uma operação despojada de todo uso da razão (HEGEL, 1968, p. 209). Para Schulze não há o menor vestígio de racionalidade em se declarar que tudo é incerto e, ao mesmo tempo, também esta declaração possa ser também declarada incerta. Talvez escape a Schulze o significado desta auto-aniquilação da dúvida que duvida de tudo. No fundo, prossegue Schulze, é por esse motivo que Sexto quer distinguir a doutrina de Arcesilau do ceticismo: uma dúvida que suprime a si mesma consiste num operar da dúvida desprovido de razão (HEGEL, 1968, p. 209). Segundo esta opinião, é como se apenas os acadêmicos considerassem também incerta a declaração sobre a incerteza de tudo. Por isso Hegel está correto ao afirmar que do ponto de vista histórico não é possível atribuir a Sexto Empírico tal razão para a exclusão da doutrina de Arcesilau do ceticismo (HEGEL, 1968, p. 209). Uma simples leitura do texto das *Hipotiposes* é suficiente para desqualificar o argumento de Schulze. E é justamente com o apoio de Sexto Empírico que Hegel atacará o argumento daquele autor.

No próprio ceticismo, isto é, no ceticismo segundo Sexto Empírico, observa Hegel, são os próprios céticos que se expressam por meio daquelas fórmulas que se cancelam juntamente com aquilo que é declarado incerto por meio das mesmas. Estas fórmulas céticas, assim como aquilo que é considerado incerto, também se incluem na incerteza. Portanto, à luz do texto das *Hipotiposes Pirronianas*, vemos que o cético pirrônico emprega as mesmas expressões que supostamente, de acordo com

Schulze, ele estaria a condenar o uso por parte dos acadêmicos. E se é assim, não há como excluir a doutrina de Arcesilau do ceticismo baseado no motivo alegado por Schulze.

Quando o cético emprega suas fórmulas — indicativas de sua atitude em relação ao que se diz de modo dogmático (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 107) — ele não pretende pô-las em nenhum sentido absoluto. Assim por exemplo, quando diz “todas as coisas são falsas”, esta fórmula assevera a falsidade dela mesma assim como de tudo mais (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 11). Essas fórmulas são apenas expressões do estado de ânimo do cético quando da impossibilidade de se decidir entre argumentos equipotentes. É por isso que essas fórmulas se cancelam juntamente com aquilo que é objeto da suspensão de juízo. São meramente instrumentais²⁰. Fossem de outro modo, o cético estaria por meio delas fazendo afirmações de caráter dogmático. Ao contrário, as fórmulas somente anunciam aquilo que aparece ao cético, uma impressão <*páthos*>, de um modo não dogmático (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 11).

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

Todas as referências que Hegel faz a Sexto Empírico têm a finalidade de esclarecer o significado do modo de se expressar cético e como ele é coerente com a empresa do ceticismo. Em suma, o mais importante a reter de toda esta discussão sobre as fórmulas céticas, é que os céticos não dogmatizam ao anunciarem por meio delas aquilo que apenas lhes aparece. Os céticos, neste ponto específico, não perderam, como pensa Schulze, a razão.

Vejam os exemplos, citados por Hegel, da diferença entre a filosofia de Demócrito e o ceticismo²¹ (HEGEL, 1968, pp. 209-210): resumidamente, quando os filósofos da escola de Demócrito dizem que o mel é tampouco doce quanto amargo e deduzem então que o mel não é nem

doce nem amargo, eles dogmatizam. O cético, ao contrário, ao utilizar-se da expressão pertencente à escola de Demócrito “tampouco isso quanto aquilo”, pretende dizer que não sabe se o que lhe aparece ao mesmo tempo é ambos, o mel é doce e amargo, ou não é nenhum dos dois, o mel não é nem doce nem amargo. O mesmo procedimento adotado com relação à escola de Demócrito será utilizado pelos céticos com relação aos acadêmicos: mostrar que esses, por mais que se assemelhem aos céticos (pirrônicos), acabam, todavia, expressando-se dogmaticamente, fazendo afirmações. E Hegel retoma Sexto Empírico nos dois momentos em que este diferencia o seu ceticismo da filosofia acadêmica: em relação a Carnéades, a diferença para com o ceticismo reside em se exprimir a incompreensibilidade de todas as coisas de modo afirmativo (HEGEL, 1968, p. 210; cf. SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 139); quanto a Arcesilau, por mais que Sexto reconheça semelhanças entre ambos, aquele se exprime de modo afirmativo, algo que o cético (pirrônico) não faria (HEGEL, 1968, p. 210; cf. SEXTO EMPÍRICO, 2000, pp. 143).

Diante do exposto, resta a Hegel constatar que, de acordo com Schulze, a Academia teria sido declarada como demasiado cética por Sexto. Contudo para Hegel, é exatamente o oposto: a razão para Sexto separar céticos de acadêmicos deve-se o fato de estes últimos serem, de acordo com sua interpretação, muito pouco céticos, isto é, por mais que os acadêmicos procedam como os céticos e por mais que cheguem a conclusões parecidas com as dos céticos, infelizmente, segundo Sexto, sempre terminam afirmando ou dogmatizando algo. Na visão de Hegel, todavia, a acusação de dogmatismo feita por Sexto Empírico aos acadêmicos não se sustenta. Como já vimos, na distinção que Sexto estabeleceu entre os filósofos, dividindo-os em dogmáticos, céticos e acadêmicos, ele não consideraria, aos olhos de Hegel, os filósofos acadêmicos como defensores de uma espécie de dogmatismo negativo por declararem que a verdade não pode ser apreendida (SEXTO EMPÍRICO, 2000, pp. 3-5). De fato, segundo Hegel, quando Sexto menciona os acadêmicos, estaria constatando a existência de uma filosofia que não se confundiria nem com o dogmatismo nem com o ceticismo. Assim, a filosofia acadêmica não seria uma espécie do gênero dogmatismo. Seria antes uma outra filosofia e que não estaria na linha de tiro cética. É por isso que Hegel afirma que os céticos estão preocupa-

dos em combater as pretensões dos dogmáticos, mas que não pensam ter refutado a Academia (HEGEL, 1968, p. 209). Daí advém, para Hegel, todo o “*imbroglio*” referente ao relacionamento entre céticos e acadêmicos. Se a Academia não é cética, ao mesmo tempo também não é dogmática. E aqui reside a dificuldade: que estatuto conferir a uma filosofia que não é nem cética e nem dogmática? Este é precisamente o que Hegel chamou “aspecto difícil do ceticismo”, consistente no relacionamento da Academia com os pirrônicos. Hegel tem consciência da disputa que houve na Antigüidade entre acadêmicos e pirrônicos quanto a se saber qual deles seriam os praticantes de um ceticismo autêntico. Disputa que levou Sexto Empírico a procurar distinguir seu ceticismo da filosofia acadêmica. Cabe então a seguinte pergunta: Sexto quer afastar a filosofia acadêmica do ceticismo por que a considera uma forma de dogmatismo (negativo) ou por que teria visto nela uma outra forma de filosofar parecida com seu ceticismo?

Parece-nos, sem sombra de dúvida, que os céticos pirrônicos pretendam se distinguir dos acadêmicos com base no argumento de que estes últimos, ao dizerem que a verdade é inapreensível (cf. SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 3), professam uma forma de dogmatismo negativo. Contudo, também é bastante razoável e em conexão com o argumento anterior que seja importante para os pirrônicos se diferenciarem dos acadêmicos, pois assim, podem se considerar os legítimos praticantes desse modo de pensar original que é o ceticismo. A necessidade então de se diferenciarem dos acadêmicos não poderia derivar dessa constatação de que estes últimos seriam praticantes de um modo pensar original que também poderia ser considerado uma forma de ceticismo? Enfim, talvez não seja possível excluir nenhuma das duas hipóteses presentes na pergunta há pouco formulada a respeito das intenções de Sexto ao diferenciar o pirronismo da Academia. Também não se trata aqui de empreender um estudo que pretenda fornecer uma interpretação para a questão das diferenças e semelhanças entre o pirronismo e a Academia. Cremos, entretanto, que quando Hegel interpreta o relacionamento entre acadêmicos e pirrônicos, coloca-se a discussão imediatamente anterior²².

Voltando a Hegel, de acordo com sua interpretação, a Academia seria para Sexto, como já se disse, uma outra filosofia que não se confundiria nem com o puro ceticismo e nem com o dogmatismo. Para Hegel, Sexto

não é enfático na sua diferenciação de seu ceticismo com relação ao suposto ceticismo mitigado dos acadêmicos²³. Daí a situação embaraçosa na qual se encontra o cético pirrônico diante desta filosofia singular que é a filosofia acadêmica. Hegel interpreta o julgamento de Sexto a respeito dos acadêmicos de tal maneira que somos levados a pensar que Sexto titubeia nas suas conclusões em relação aos acadêmicos. Sexto não seria, portanto, capaz de negar de modo definitivo a filiação dos acadêmicos ao ceticismo. Ao mesmo tempo em que Sexto quer distinguir céticos de acadêmicos, reconhece a existência de pontos de aproximação entre as duas correntes filosóficas. No limite, observa Hegel, seria complicado chegar a uma decisão definitiva a respeito da questão. Veja-se como exemplo o relacionamento do ceticismo com o platonismo (HEGEL, 1968, p. 211). Na Antigüidade houve uma grande disputa em torno da filiação de Platão ou ao dogmatismo ou ao ceticismo. Mas como os documentos referentes a essa disputa estão perdidos, não é possível decidir a questão em favor de qualquer dos lados em litúgio.

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

“Por causa da orientação do ceticismo contra o saber em geral, ele é levado, desde que põe um pensamento contra o outro, e assim combate o ‘é’ do pensamento filosófico, a suprimir o ‘é’ de seu próprio pensamento do mesmo modo, e assim manter a si mesmo na pura negatividade, que por si mesma, é pura subjetividade. Quão repugnantes os céticos são a esse respeito, nós já o vimos no caso da nova Academia, que afirma que tudo é incerto, e que toda proposição aí também se inclui; entretanto, isso não é cético o suficiente para Sexto, e ele distingue a Academia do ceticismo porque eles (os

acadêmicos) desse modo põem uma proposição e dogmatizam; mas essa proposição expressa muito bem o ceticismo supremo, de maneira que essa distinção é algo completamente vazio” (HEGEL, 1968, p. 221).

¹ Trata-se do artigo *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten* <Relação do ceticismo à filosofia, exposição de suas diferentes modificações e comparação do mais novo com o antigo> (HEGEL, 1968, pp. 197-238).

² Sobre o conhecimento profundo que Hegel possuía do ceticismo antigo e que se verifica pela leitura deste artigo, cabe aqui retomar a hipótese de Hartmut Buchner de que Hegel já estivesse há algum tempo, já no período de Frankfurt, estudando com afinco o ceticismo antigo, pois “O artigo sobre o ceticismo mostra uma tal clareza e diferenciação na interpretação do ceticismo e de sua história, que nós podemos desde o princípio suspeitar, que Hegel não teria pela primeira vez se ocupado pormenorizadamente do tema apenas por ocasião desse artigo. A favor dessa suposição depõe o fato que este artigo está entre os melhores, do ponto de vista da linguagem e do estilo, ensaios do Jornal, de resto, a esse respeito, bastante sinuosos; um fato, que logo indica, que Hegel já há muito tempo teria se ocupado de modo minucioso com esse tema, que de modo amplo foi capaz de dominar” (BUCHNER, 1969, pp. 51-52). Buchner também faz uma citação da biografia de Hegel feita por Karl Rosenkranz, na qual o biógrafo, a respeito do que Hegel estivesse lendo em Frankfurt, diz: “A partir de faturas de livraria que, casualmente ainda conservadas, Hegel pagou em Frankfurt, podemos deduzir, que ele comprara escritos de Schelling e novas edições de clássicos gregos. Particularmente, devia ter ele muito estudado Platão e Sexto Empírico” (Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, 1844 *apud* BUCHNER, 1969, p. 54). Ressalta ainda Buchner que não é possível que Hegel, como supõe Rosenkranz, tenha tomado por essa época apenas contato com a edição incompleta de Sexto publicada em 1782. Ele acredita que muito provavelmente, pelo menos para o artigo do ceticismo, Hegel tenha utilizado a indispensável edição greco-latina das obras completas de Sexto organizada por Fabricius em 1718. Quanto a Platão, Hegel certamente o leu na mais nova edição Bipontina à época publicada (BUCHNER, 1969, p. 54).

³ Ainda sobre esse novo ceticismo que crê em fatos de consciência, diz Hegel na *História da Filosofia* “O novo ceticismo é antes um Epicurismo; é preciso entender que Schulze de Göttingen e outros tomam por base as afirmações seguintes: é preciso tomar por verdadeiro o ser sensível, aquilo que nos fornece a consciência sensível; é preciso duvidar de todo o resto, nossa opinião é a última [instância], — fatos de consciência. Trata-se aí de subjetividade, — não se diz hoje tratar isso por ceticismo, — vaidade da consciência; essa vaidade é certamente invencível, — não para a ciência, nem para a verdade, mas para si, para a subjetividade. Eles permanecem na afirmação: isto é verdadeiro para mim, minha sensação, meu coração e para mim a última [instância]. Trata-se apenas aqui de uma questão de certeza, não de verdade” (HEGEL, 1975, p. 761).

⁴ A bem da verdade, para Hegel o ceticismo de Schulze não passa de um dogmatismo canhestro: “A volta do ceticismo contra a filosofia, assim como o fato dessa ter-se tornado dogma-

tismo, mostra como o ceticismo andou no mesmo passo com a comum degeneração da filosofia e do mundo em geral, até que finalmente nos tempos modernos, afundou-se juntamente com o dogmatismo tanto que, para ambos, os fatos de consciência têm certeza incontestável, e, para eles, a verdade reside na temporalidade; assim como, porque os extremos se tocam, o fim supremo é alcançado novamente por seu lado nesses tempos felizes, de sorte que dogmatismo e ceticismo coincidem e ambos se dão, sem que ninguém veja, um aperto de mão fraternal e amigo” (HEGEL, 1968, pp. 213-214).

Ver também a propósito este trecho: “e se o Senhor Schulze, não foi capaz de trazer a idéia da filosofia para fora do campo de batalha das filosofias que ele ceticamente examina, então pelo menos o aspecto histórico do ceticismo antigo devia levá-lo ao pensamento da possibilidade, de que a filosofia seja outra coisa que o *dogmatismo*, que é a única coisa que ele conhece” (HEGEL, 1968, pp. 206-207; grifo nosso). Ainda a respeito dessa dúvida que, em verdade, tem um alcance mínimo, Hegel reafirma na *História da Filosofia*: “À época moderna, Schulze exibiu-se com seu ceticismo em Göttingen; ele também escreveu um Enesidemo, assim como outras obras nas quais interpreta o ceticismo em oposição a Leibniz e a Kant. Nesse ceticismo moderno, admite-se que aquilo que está na nossa consciência imediata, que todo sensível é uma coisa verdadeira. Os céticos admitiram que é preciso se regular de acordo com o sensível; mas não lhe veio ao espírito que deveria tomar o mesmo (o sensível) por verdadeiro. O ceticismo moderno é apenas dirigido contra o pensamento, contra o conceito e a idéia, contra o elemento filosófico superior; ele deixa subsistir a realidade das coisas sem pô-la de nenhum modo em dúvida, e afirma apenas que não podemos dela nada inferir para o pensamento. Realmente não é uma filosofia de camponeses; pois estes sabem bem que todas as coisas terrestres são efêmeras, que seu ser não vale mais que seu não-ser” (HEGEL, 1975, pp. 779-780).

⁵ Neste ponto preciso, que se refere à questão do alcance da dúvida cética, parece-nos que o tradutor francês do artigo não tenha razão quando crê que Schulze tenha uma boa compreensão do ceticismo antigo (ver a nota 20 da tradução francesa *apud* HEGEL, 1986, p. 30), ao passo que, segundo ele, Hegel interprete erroneamente o ceticismo. Como será explicitado nesta seção, cremos que seja Hegel, e não Schulze, quem melhor interpreta o ceticismo antigo. O cético antigo não tem como certo imediatamente aquilo que a experiência lhe fornece. O cético somente assente ao que lhe aparece após a suspensão do juízo. Poderíamos dizer, nos termos do ceticismo, que Schulze assente ao que lhe aparece imediatamente e, de modo dogmático, não permite que o que lhe aparece possa ser contestado. Quando Hegel diz que o ceticismo antigo se estendia à experiência, Hegel não quer com isso afirmar, como imagina Fauquet em sua nota, que o cético investigue a possibilidade de que o sensível talvez não exista. Hegel, apoiado no ceticismo antigo, dirá que o cético examina aquilo que se diz dogmaticamente da experiência. Se Fauquet pretende que Schulze assinta ao que lhe aparece assim como fazia o pirrônico, ele está enganado. Para o cético, Schulze seria um dogmático, pois possui uma certeza imediata de fatos de consciência, que não pode ser posta em dúvida. Hegel também concorda que Schulze é um dogmático vulgar. Também na nota de Fauquet, causa estranheza sua afirmação referente a Hegel ter como modelo de ceticismo Arcesilau e os Acadêmicos segundo a representação dos mesmos fornecida pela tradição ciceroniana. Parece-nos, todavia, que pelo menos aqui no artigo, Hegel recorra, e com grande conhecimento de causa, à tradição do pirronismo para mostrar a inconsistência da interpretação schulziana do ceticismo antigo (ver, a propósito, a nota 2 deste trabalho). Portanto, não é

Schulze, mas sim Hegel, segundo nossa opinião, quem está com razão no que toca ao alcance da investigação cética. Na mesma trilha, pode se consultar com proveito uma nota do tradutor do artigo para a língua inglesa (nota 23), na qual ele também julga que Fauquet não compreendeu o ponto de vista de Hegel. Está dito na nota: “O tradutor francês Fauquet afirma que Hegel está errado quanto a este ponto e que a verdade está mais ao lado de Schulze. Contudo, parece-me que ele não compreendeu o que pretendia Hegel. Não são ‘a existência e a presença de representações sensíveis e sentimentos’ que foram objeto de dúvida dos céticos antigos, mas sim ‘o que a experiência ensina’. A questão diz respeito à atitude de ambos os ceticismos, o antigo e o moderno, com relação a duas formas de conhecimento: o conhecimento empírico e o racional (ou conhecimento especulativo). Hegel afirma que Pirro duvidara pelo menos do primeiro, e os céticos posteriores duvidaram de ambos; já Schulze duvida apenas do último e deseja manter a validade do primeiro” (HEGEL, 2000, p. 356-357). Não cremos que seja necessário fazer um comentário mais extenso ao prefácio de Jean-Paul Dumont à tradução de Fauquet para o artigo do ceticismo. A nossa discordância com Fauquet, acima referida, pode também ser direcionada a Dumont, pois a visão que Fauquet possui do ceticismo é baseada em Dumont. A nossa crítica à interp retação de Fauquet, segundo a qual não foi Hegel, mas sim Schulze quem compreendeu o fenomenismo cético, também vale para Dumont, pois este concorda também neste ponto com Fauquet, ou melhor dizendo, talvez seja Fauquet quem concorde com Dumont. A esse respeito, ver o artigo de Daniel Atalla, no qual ele critica, no mesmo sentido que nós, a leitura que Dumont e Fauquet fazem do ceticismo e do artigo de Hegel (ATALLA, 1996, p. 124-127).

⁶ Hegel utiliza aqui a palavra alemã *Erscheinung* (aparecimento, fenômeno) como tradução do termo grego *phantasian autoû* que, levando-se em conta a referência de Hegel no trecho em questão às *Hipotiposes Pirronianas* (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p.17), significa representação.

⁷ A referência às *Hipotiposes Pirronianas* (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 17) neste trecho é quase que direta. Hegel chega inclusive a colocar entre parênteses o termo grego original utilizado por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirronianas* para cada termo alemão utilizado por ele para traduzir esses mesmos termos gregos. Na nossa tradução do texto de Hegel, sempre que houve a referência de Hegel ao termo grego original, resolvemos colocar entre parênteses primeiro o termo grego citado por Hegel e em seguida o termo alemão que ele utilizou como tradução.

⁸ De acordo com nossa interpretação, também a de Daniel Atalla: “Consideremos portanto que o cético não faça afirmações objetivas. E se a esfera prática exige resoluções, e as resoluções implicam certezas ou convicções, o fato de que as mesmas sejam uma afecção a respeito da qual o cético se comporta positivamente, faz com que Hegel as considere como pertencentes ao subjetivo. Se o cético está compelido a admitir que por exemplo tem fome, esta admissão não tem que ser considerada teoricamente comprometida com a verdade” (ATALLA, 1996, p. 130).

⁹ Num estudo, infelizmente ainda inédito, ao comentar a respeito da noção de fenômeno após a suspensão do juízo e de sua utilização como critério para a ação, Roberto Bolzani mostra porque a noção de fenômeno após a *epokhé* não pode ser confundida com uma noção de fenômeno corrente na filosofia grega, pela qual o fenômeno é pensado no seu estatuto ontológico. Assim, levando-se em conta o caráter ontológico do aparecer, os dogmáticos discutiriam se os fenômenos são, não são, ou se apenas alguns são realmente. Quanto à

retomada hegeliana da noção de fenômeno cético após a suspensão do juízo, com o objetivo de combater a visão deturpada que Schulze tem do ceticismo antigo, é pertinente citar uma passagem do trabalho de Bolzani e que leva água para o moinho de Hegel: “Não podendo falar dos objetos exteriores — *phainômena* em sentido lato — em sua real natureza porque as representações, p retensos veículos para sua obtenção, se mostram portadoras de um indecidível conflito, resta dizer que estamos confinados ao que nos aparece, sem pronunciar-nos sobre sua real “objetidade”. É importante distinguir, agora, aquele sentido tradicional da expressão *tà phainômena*, deste “aparecer” *que se mantém após a epokhé*. Este é um aparecer “para mim”. A expressão *tò phainômenon*, agora, não mais pode ser dita remeter ou não ao “real”, mas a um evento *pessoal* que em mim ocorre, que está suspenso no que concerne à sua objetividade ou ausência desta. A noção de fenômeno ganhará, assim, à medida que representa aquilo que escapa à crítica cética do conhecimento e da crença, importância vital: o fenômeno, ao manter-se, por assim dizer, imune à *epokhé*, introduz uma dimensão não-dogmática e, portanto, liberada para o ceticismo. O fenômeno, assim entendido, é *ininvestigável* <*azéteto*>, inquestionável (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 17)”; cf. (BOLZANI, 1992, p. 61). Ver, de modo geral, sobre a questão do fenômeno, a parte II do estudo de Bolzani e intitulada “O ‘fenomenismo’ cético”.

¹⁰ “Com respeito a todas as fórmulas céticas, é preciso compreender que não postulamos de modo absoluto que elas são verdadeiras; aliás, dizemos que elas podem a si próprias destruir, cancelando-se juntamente com aquilo a que são dirigidas, quais aquelas drogas purificadoras que não somente eliminam humores do corpo, mas também a si mesmas com os humores se expellem. Nós dizemos também que não empregamos essas fórmulas de modo absoluto, querendo indicar de modo definitivo as coisas com relação às quais nós as adotamos, mas de modo indiferente, e se se quiser, frouxamente; pois não convém a um cético disputar a respeito de fórmulas, e, seja dito em benefício nosso, que nem mesmo essas fórmulas são ditas querendo significar algo absolutamente, mas apenas algo relativo, e relativo aos céticos” (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 123).

¹¹ Ver a esse respeito a nota 4 deste trabalho.

¹² Do texto de Schulze criticado por Hegel, ao qual não tivemos acesso, temos uma amostra do mesmo nas notas feitas pelo organizador da edição crítica (Hartmut Buchner) dos escritos ienenses de Hegel. Assim, da obra de Schulze temos o seguinte trecho referente a esse não duvidar dos fatos de consciência: “assim, daquela existência, nós não poderíamos tão pouco duvidar <*bezweifeln*>” (HEGEL, 1968, p. 597). O organizador também diz na nota que Hegel cita Schulze, com referência ao lado positivo de seu ceticismo, quase textualmente (HEGEL, 1968, p. 597).

¹³ Sobre o que se dirá a seguir ver HEGEL, 1968, p. 205.

¹⁴ Sobre os céticos rejeitarem ou não o que aparece, ver SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 15.

¹⁵ Sobre esta questão das diferenças entre acadêmicos e pirrônicos, a qual vai fundamentar a legitimidade, tanto de um lado quanto de outro, de ser considerado genuinamente cético, guiamo-nos aqui, de modo geral, pelo resumo das dificuldades que geraram a controvérsia proposto por Roberto Bolzani em “Acadêmicos versus Pirrônicos” (BOLZANI, 1998, pp. 57-63).

¹⁶ Aulo Gélío, *Noites Áticas*, XI, pp. 5–6, *apud* BOLZANI, 1998, pp. 57–58.

¹⁷ Com referência a essa complicada questão que gira em torno de se saber qual das duas escolas filosóficas pode ser considerada legitimamente cética, questão que Hegel levou em conta no artigo (como ve remos adiante), tendo inclusive uma opinião a respeito, Fauquet parece não ter plena consciência da complexidade do que está em jogo nesta disputa acadêmicos *versus* pirrônicos, conforme se exprime em notas (citamos livremente as notas 46 e 49) presentes na sua tradução do artigo (in HEGEL, 1986, pp. 40–41). Segundo ele, Hegel deveria ter visto que acadêmicos e pirrônicos não podem ser identificados. O argumento de Fauquet vai na linha de que Hegel deveria estar atento para o fato de que uma série de autores — por exemplo: Aulo Gélío, Eusébio, Diógenes Laércio — excluem os acadêmicos do ceticismo. Fauquet chega mesmo a dizer como se fosse senso-comum: “A confusão entre os Céticos e os Acadêmicos tem por origem os *Acadêmicos* de Cícero e depois dele Santo Agostinho” (ver a nota 46, in HEGEL, 1986, p. 40).

¹⁸ “O que não quer dizer que não existam, entre as duas correntes, diferenças de relevo. Mas elas serão mais bem divisadas, assim nos parece, se emergi rem do inventário das semelhanças. Pois estas se encontram no nível mesmo do arcabouço conceitual básico que norteia pirrônicos e acadêmicos. E as diferenças, em grande medida, parecem concernir ao modo de tratamento de certos temas, tratamento que é, no entanto, guiado por uma preocupação comum — a crítica ao dogmatismo —, bem como à forma de sua expressão” (BOLZANI, 1998, p. 63).

¹⁹ Doravante, toda vez que nos referirmos a céticos, estaremos nos referindo aos céticos pirrônicos. Quando Hegel distingue acadêmicos de céticos, baseia-se ele na distinção feita por Sexto Empírico no início das *Hipotiposes Pirronianas* entre dogmáticos, acadêmicos e céticos. Portanto, céticos para Hegel são os assim chamados por Sexto Empírico de pirrônicos.

²⁰ A respeito da mera instrumentalidade das expressões céticas, de seu caráter relativo, diz Sexto: “Nós dizemos também que não empregamos essas fórmulas modo absoluto, querendo indicar de modo definitivo as coisas com relação às quais nós as adotamos, mas de modo indiferente, e se se quiser, frouxamente; pois não convém a um cético disputar a respeito de fórmulas, e, seja dito em benefício nosso, que nem mesmo essas fórmulas são ditas querendo significar algo absolutamente, mas apenas algo relativo, e relativo aos céticos” (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 123). Ver também: “Nosso propósito é indicar o que a nós aparece; e com relação à fórmula pela qual nós indicamos, isso nos é indiferente” (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 111).

²¹ Distinção feita por Sexto Empírico nas *Hipotiposes*, p. 129.

²² Talvez Hegel tenha todas essas questões em mente ao apresentar o problema do relacionamento entre pirrônicos e acadêmicos. E o mais interessante de sua interpretação é que tenha chegado à conclusão de que tanto pirrônicos quanto acadêmicos são céticos. Basta tomarmos como exemplo o que diz uma interpretação recente dessa questão para ter uma medida da atualidade e da fineza da interpretação de Hegel: “Diferentemente do que pretende o pirronismo, Carnéades não fez asserção dogmática da não-apreensibilidade, pois ele retomou a posição rigorosa de Arcesilau em favor da suspensão de juízo, tendo utilizado sua propalada capacidade dialética para, em nome dessa posição, estender a crítica do dogmatismo ao amplo leque das diversas filosofias. Foi com essa intenção apenas — mostrar que, se há uma sabedo-

ria, ela consiste em suspender o juízo — que, como vimos, já Arcesilau veiculava a não-apreensibilidade, nisso, como chega a reconhecer Sexto Empírico, não diferindo do pirronismo. E nos parece que Carnéades, retomando a “hercúlea tarefa”, como diz Cícero, de afastar o assentimento dogmático, segue a mesma via” (BOLZANI, 2003, p. 162).

²³ Para Hegel, se a Nova Academia afirma que tudo é incerto, isto não quer dizer que, como pretende Sexto, os acadêmicos dogmatizem por fazerem uma afirmação. Segundo Hegel, “essa proposição exprime somente o ceticismo mais elevado, de modo que essa distinção que faz Sexto torna-se algo completamente vazio” (HEGEL, 1968, p. 221). Registre-se também na *História da Filosofia* a reafirmação desse juízo que visa a afastar a distinção de Sexto entre pirrônicos e acadêmicos: “A diferença entre a Academia e o Ceticismo já foi mencionada, — é um tema que foi muito tratado pelos céticos. Um princípio maior do ceticismo é que nós devemos suspender nosso assentimento. A diferença com relação à Nova Academia reside somente na forma da expressão. Não podemos dizer que essa diferença vá muito longe; ela se funda simplesmente sobre a mania dos céticos de retrair-se e de evitar toda espécie de expressão afirmativa (dogmática): a fim de que naquilo que dizem do Ceticismo, não possamos lhes mostrar nenhum ser, nenhuma expressão de um ser; é assim que numa proposição, em lugar do ser eles põem sempre parecer (*phainestai*). [...] A Nova Academia de Carnéades não enuncia nada que ela teria por verdadeiro e pelo que é, ou por qualquer coisa à qual o pensador poderia dar seu consentimento. Os céticos são assim muito próximos da Academia. O puro ceticismo faz à Academia somente uma crítica: ela é ainda impura quando diz que um tal consentimento é um mal, mas que a suspensão do assentimento é um bem, porque assim os Acadêmicos dizem: *é*, e não *parece*; é por esse motivo que não se elevam à pureza da *skepsis*” (HEGEL, 1975, pp. 770-771).

Referências bibliográficas

- ATALLA, D. A. 1996. “Crítica e interpretación del escepticismo en el artículo de Hegel Relación del Escepticismo com la Filosofia, de 1802”. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 93, pp. 124-140, junho de 1996.
- BOLZANI F., R. 1992. *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo, FFLCH-USP.
- _____. 1998. “Acadêmicos versus Pirrônicos”. *Discurso*, São Paulo, 29, pp. 57-110.
- _____. 2003. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. Tese de Doutorado em Filosofia. São Paulo, FFLCH-USP.
- BUCHNER, H. 1969. Zur Bedeutung des Skeptizismus beim Jungen Hegel. *Hegel-Studien*, Bonn, Beiheft 4, pp. 49-56.

HEGEL, G. W. F. 1968. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*. In: *Gesammelte Werke*, Band 4. Hrsg. von Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner.

_____. 1986. *La relation du scepticisme avec la philosophie*. 2ª ed. Tradução de B. Fauquet. Paris: Vrin.

_____. 2000. On the Relationship of Skepticism to Philosophy. In: DI GIOVANNI, G. e HARRIS, H. S. (Eds.). *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. 2ª ed. Tradução de H. S. Harris. Indianapolis/Cambridge: Hackett.

_____. 1975. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*: Vol. 4. La philosophie grecque. Tradução de Pierre Garniron. Paris: Vrin.

SCHULZE, G. E. 1801. *Kritik der theoretischen Philosophie*. Hamburg: C. E. Bohn.

SEXTO EMPÍRICO. 2000. *Outlines of Pyrrhonism*. Vol. 1. Tradução de R. G. Bury. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.