

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
Faculdade de Filosofia e Ciências - Campus de Marília

Diogo Carrerette Santana

O CETICISMO E SUA SUPERAÇÃO
no texto “relação do ceticismo com a filosofia” no jovem Hegel

Marília
2026



Diogo Carrerette Santana

O CETICISMO E SUA SUPERAÇÃO

no texto “relação do ceticismo com a filosofia” no jovem Hegel

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Orientador(a): Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari

Marília

2026

S232c Santana, Diogo Carrerette
O ceticismo e sua superação : no texto "relação do ceticismo com a filosofia" do jovem Hegel / Diogo Carrerette Santana. -- Marília, 2026
70 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Ricardo Pereira Tassinari

1. Filosofia. 2. História Filosofia. 3. Ceticismo. I. Título.

Diogo Carrerette Santana

O CETICISMO E SUA SUPERAÇÃO

no texto “relação do ceticismo com a filosofia” no jovem Hegel

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Data da defesa: 15/12/2025

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari
Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho” – UNESP
Faculdade de Filosofia e Ciências – FFC
Campus Marília

Prof. Dr. Joãosinho Beckenkamp
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH
Campus Belo Horizonte

Prof. Dr. Luiz Fernando Barrére Martin
Universidade Federal do ABC – UFABC
Centro de Ciências Naturais e Humanas – CCNH
Campus Santo André

Dedico este trabalho a meus pais, que muito amo.

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação de mestrado foi construída com a ajuda de diversas pessoas às quais agradeço:

A Deus, que me permitiu fazê-lo.

A meus pais, pelo apoio incondicional.

A meu orientador, Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari, que contribuiu para minha formação.

Também devo reconhecer que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Quem quisesse duvidar de tudo sequer chegaria até a dúvida. O próprio jogo do duvidar já pressupõe a certeza.

Wittgenstein, 1951

RESUMO

O objetivo deste trabalho é expor a compreensão de Hegel do ceticismo tal como se encontra registrado no artigo “Relação do ceticismo com a filosofia” do *Jornal Crítico de Filosofia* de 1802, e, com isso, ver como Hegel supera na constituição de uma ciência filosófica efetiva. Para isso, no primeiro capítulo será colocada em questão justamente a interpretação de Hegel do ceticismo enquanto parte da história da filosofia, não apenas por se tratar da dimensão objetiva imediata do mesmo, mas para buscar o ceticismo por excelência, mais do que sua edição imediata. No segundo capítulo, encontram-se expostos os tropos cétricos, que viriam a concentrar seu exercício crítico. Nos tropos, tratam-se de argumentações que buscam representar certa razoabilidade em suspender o juízo, problematizando tanto seu emprego comum quanto nos juízos filosóficos, e, portanto, determinam a intercessão entre ceticismo e filosofia a partir de uma argumentação problematizadora. No terceiro e último capítulo, vê-se que esta argumentação negativa voltada contra os juízos filosóficos dispõe-se também contra a razão que sustenta seu exercício. Hegel compreende que, dada a efetividade crítica dos tropos, faz-se necessário apreender *objetivamente* esta racionalidade. Assim, a ciência filosófica apreendida surge como uma superação (com uma negação que também é conservação) do ceticismo, como um *resultado* que não estava disponível imediatamente antes da crítica filosófica ao ceticismo e a dissolução de sua problemática.

Palavras-chave: Hegel; Ceticismo; Pirronismo; Idealismo Alemão.

ABSTRACT

The aim of this work is to expound Hegel's understanding of skepticism as recorded in the article "The Relation of Skepticism to Philosophy" in the 1802 Critical Journal of Philosophy, and thereby to see how Hegel transcends this object in the constitution of an effective philosophical science. To this end, the first chapter will question Hegel's interpretation of skepticism as part of the history of philosophy, not only because it concerns its immediate objective dimension, but also to seek skepticism par excellence, besides its immediate edition. Having objectively addressed skepticism, the second chapter presents the skeptical tropes that would come to focus its critical exercise. The tropes are arguments that seek to represent a certain reasonableness in suspending judgment, problematizing both its common use and in philosophical judgments, and thus determine the intersection between skepticism and philosophy based on a problematizing argument. In the third and final chapter, we see that this negative argument against philosophical judgments also opposes the reason that sustains their exercise. Hegel understands that, given the critical effectiveness of tropes, it is necessary to objectively grasp this rationality. Thus, the philosophical science thus grasped emerges as a result that was not immediately available.

Keywords: Hegel; Skepticism; Pyrrhonism; German Idealism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	ANTIGO E MODERNO	16
2.1	OS “FATOS DA CONSCIÊNCIA E O CETICISMO MODERNO	18
2.2	PIRRO E O NASCIMENTO DO CETICISMO	22
2.3	CONSIDERAÇÃO SOBRE A DIFERENÇA ENTRE ACADÊMICOS E PIRRÔNICOS	26
3	A PROBLEMATIZAÇÃO DOS TROPOS	31
3.1	AS PRESSUPOSIÇÕES DOS TROPOS	32
3.2	OS TROPOS ANTIGOS	38
3.3	OS TROPOS TARDIOS	43
4	O AUTOCONHECIMENTO DA RAZÃO	49
4.1	O ANTECEDENTE DO ESCRITO DA DIFERENÇA DE 1801	51
4.2	O TODO E AS PARTES	57
4.3	O “ <i>PARMÊNIDES</i> ” DE PLATÃO E SEU ANTIDOGMATISMO SISTEMÁTICO	61
5	CONCLUSÃO	66
	REFERÊNCIAS	69

1 INTRODUÇÃO

No ano de 1802, na cidade de Jena, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) publica o texto “*Relação do ceticismo com a filosofia*” (2019a)¹, na primeira edição do *Jornal Crítico de Filosofia*. Na verdade, o texto tem como título completo o seguinte: “*Relação do ceticismo com a filosofia, Apresentação de suas várias modificações e comparação do novo com o velho*” (2019a, p. 135). Por sua vez, o subtítulo informa a tarefa original do texto: “resenha crítica de: *Crítica da filosofia teórica*, de Gottlob Ernst Schulze [1761-1833], conselheiro e professor em Helmstadt” (*Ibid.*). Portanto, conjugando título e subtítulo, tem-se um texto que parece contraditório em seu enunciado, pois aponta para temas diversos: o título reivindica a exposição de uma relação geral do *ceticismo* com a filosofia (o que é por si mesmo problemático, pelo ceticismo ser compreendido usualmente, também, como *filosofia*); ao passo que o subtítulo delimita uma *obra* de outro autor a ser resenhada. Como compreender este tensionamento? Como esta dupla colocação articula-se em um mesmo texto filosófico?

A princípio, é possível colocar em questão que tal “resenha crítica”, estabelecida por Hegel, viabilizasse a exposição do ceticismo, uma vez pressuposto que o autor da obra resenhada posiciona-se, à sua maneira, de acordo com esta tradição filosófica. Em linhas gerais, a etimologia do termo “*ceticismo*” vem do conceito grego de “*sképsis*”², que significa *exame*, *inquérito* (Inwood, 1997, p. 65). Tal como observável desde o senso comum, com *ceticismo* também entende-se um termo que ultrapassa os limites da filosofia. De acordo com o senso comum, um indivíduo *cético* é entendido como aquele que se abstém de emitir um juízo definitivo sobre qualquer assunto; trata-se de alguém que insiste em uma postura reticente, inconclusiva, quando seus pares já emitiram seu veredito de maneira independente.

Ainda na esfera do senso comum, adverso ao ceticismo se encontrariam, prioritariamente, os *dogmáticos*. Este último advém do grego “*doxa*”, conceito que é comumente traduzido como *opinião*, e que, mais amplamente, é associado à crença *injustificada*. Dogmáticos admitem o juízo de forma imediata, e, por conseguinte, advogam, cada um à sua maneira, que teriam encontrado a verdade. Ou seja,

¹ O texto empregado trata-se da tradução feita por Beckenkamp em 2019.

² Foi empregada a *transliteração* para o alfabeto latino a fim de facilitar a leitura e compreensão dos termos na língua portuguesa.

ambas as posturas citadas não deixam de ser fenômenos do senso comum, ainda que guardem suas respectivas implicações filosóficas.

A determinação implícita à etimologia do termo *ceticismo* é que fazendo juízo, isto é, delimitando um certo elemento da realidade através do pensamento, rompe-se com a investigação que este apenas poderia empreender. Na esfera filosófica, esta “*atitude espiritual*” (Reale 1994a, p. 391), introduzida e empregada em um determinado momento histórico, favoreceu uma corrente de pensamento que não se limita, tão somente, a suspender o juízo sobre qualquer assunto que seja (*epokhé*), mas, de igual forma, *argumenta filosoficamente* contra a razoabilidade do ato de dogmatizar.

De tal sorte, a contribuição decisiva do ceticismo foi a construção de *tropos*, argumentações que buscam oferecer razões definitivas para justificar a suspensão do juízo como resultado da investigação filosófica bem sucedida. O ceticismo não se veria implicado no desenvolvimento da filosofia se não apreendesse as *razões*³ para fundamentar sua postura e expô-las de forma objetiva. Pelo fato de empenhar-se nesta tarefa, os cétricos e seus *tropos* da *epokhé* acabaram por buscar a exposição de qualquer debilidade expositiva que um sistema filosófico poderia incorrer, o que não deixa de ser, também, uma contribuição à filosofia.

Por isso, admitindo o escopo de um determinado *ceticismo filosófico*, empenhado em justificar racionalmente a *epokhé*, a impressão imediata que se tem é que esta maneira de pensar a filosofia levaria a mesma a constituir-se como um “*desafio*”⁴ às correntes filosóficas que afirmam ter alcançado um saber definitivo sobre a verdade. O cétrico é impelido contra qualquer determinação em razão da consciência do objeto de seu inquérito: toda apreensão se dá em razão da *aparência* do objeto, disponível aos sentidos e ao intelecto. Sendo a essência das coisas apreendidas *indiscernível* da aparência, elas são de alguma maneira *intercambiáveis*. Por isso, para o ceticismo, o objeto (quando corretamente apreendido) é o *fenômeno*: aquilo que *aparece*. Por isso, Beckenkamp comenta que em suas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel define este espírito cétrico desta forma: “O *ceticismo* [...] colocou no saber a expressão do *aparecer* no lugar do ser” (*apud* Beckenkamp, 2019b, p. 110).

³ É válido levar em consideração que, entre os cétricos antigos, a palavra “*tropo*” era alternada com “*logos*”, termo que convencionou-se traduzir como *discurso racional*, ou apenas *razão* (Patrick, 2010, p.42).

⁴ Para uma visualização resumida desta interpretação do ceticismo como “*desafio*”, Cf. Smith, 2004, pp.8-18.

Decerto, isto possibilita admitir uma relação com a filosofia, uma vez que esta última também é definida através do emprego da razão. O ceticismo, por sua vez, vê o seu emprego correto na investigação permanente, mais do que em qualquer delimitação advinda da mesma. O resultado que o cético obtém não é apenas a *indiferença* com relação ao objeto, haja visto seu caráter meramente fenomênico, mas também, *por conseguinte*, a tranquilidade de ser uma consciência indeterminada por quaisquer objetos que se apresentem, tidos por ela como aparências finitas distendidas no tempo. Esta “ausência de perturbações” (*ataraxía*) pela neutralização do objeto como algo determinante é o alvo do ceticismo, e justificativa de sua incursão filosófica.

Mas, com isso, não é possível deixar de observar que o resultado legado por tal inquérito é uma fragmentação de *finitudes* disposta para a consciência. Em resumo, a apreensão propiciada pela investigação cética é a observação do caráter fenomênico do objeto, exclusivamente para desarticular quaisquer iniciativas de concebê-lo como que dotado de uma existência autóctone, subsistente por si mesma.

Diametralmente oposto ao ceticismo, estaria a empreitada filosófica do idealismo da qual Hegel faz parte, visto que, como corrente filosófica, ele busca apreender a *Ideia* como algo objetivo. Mais especificamente, quando consideramos a referência em questão: “o tema fundamental da filosofia de Hegel é o *infinito*, na sua unidade com o finito” (Abbagnano, 2000, p. 78). Em outras palavras, a filosofia de Hegel é fundamentada na especulação de que o infinito pode ser apreendido pela filosofia, enquanto *Ideia*, expectativa inversa ao resultado do inquérito cético. Com *Ideia*, entende-se “existência plena, imutável, perfeita e universal” (Inwood, 1997, p. 208), determinação que expressa a liberdade absoluta do pensamento e que, portanto, não está “presa” ou delimitada por nada, mas que, por isso mesmo, *delimita tudo*. Ele chega a resumir o idealismo, em um texto vindouro, no ato de “reconhecer que o finito não é um ente verdadeiro” (Hegel, 2016, p. 117). Esta unidade do *finito/infinito*, que é a *Ideia* mesma, não é oposta ao reconhecimento do finito como “ente não verdadeiro”, mas a compreensão de que o finito não existe por si só (como no caso do ceticismo), mas *no* infinito. Sendo a *Ideia* este infinito, somente nela se desdobra um saber verdadeiro, incondicionado e científico. Esta unidade está interdita para a consciência cética que só apreende o caráter

fragmentário e fenomênico do finito e, por conseguinte, a não-apreensão (*acatalepsia*) do infinito tal como pensado por Hegel.

Mesmo tratando-se de correntes de pensamento que constituem para si tarefas opostas, nem por isso o idealismo deixa de apreender a problematização cética. Ao contrário, ceticismo e idealismo parecem igualmente empenhados na *crítica das finitudes* e no reconhecimento de sua incompatibilidade com o saber. No entanto, o idealismo responde a essa realidade apregoando uma concepção objetiva em resposta ao resultado negativo do ceticismo. Essa parece ser a fonte de divergência entre ambos. Decerto, a crítica ao ceticismo, enquanto “reconhecimento do finito como ente não verdadeiro” é, ao menos, uma via de acesso à filosofia. De tal sorte, ele pode ser visto, não como um conteúdo estranho para o fazer filosófico, mas um desdobramento mesmo de sua efetividade.

Sendo assim, o sentido do texto de Hegel não pode ser assimilado sem levar em consideração a concepção filosófica que anima sua produção. Esta conduz o texto a um itinerário expositivo próprio, diferenciado das resenhas convencionais de obras filosóficas. O interesse de Hegel é responder a obra alheia expondo o objeto por ela mencionado de maneira integral, em vista de sua totalidade, isto é, superando sua problemática enquanto *objeto filosófico*.

Imediatamente, este objeto parece como parte da filosofia *em razão de sua história* e, portanto, possui ao menos uma relação objetiva com a mesma. Isto é válido quando considerado que Hegel menciona desde o título que faz parte do objeto de seu texto “as várias modificações” do ceticismo e mesmo “a comparação do velho com o novo”. Tratam-se de indicações de diversas edições do mesmo tema que têm de ser esmiuçadas em vista de localizar o ceticismo *por excelência*, mais do que deter-se em Schulze e sua compreensão do mesmo.

Assim, justifica-se tratar, primeiramente, do *ceticismo histórico*, enquanto parte efetiva do desenvolvimento da filosofia, no decorrer de sua história. Em sequência, desdobra-se o ponto de toque do ceticismo para com a filosofia: os tropos do ceticismo e a problematização argumentativa por eles representada das doutrinas dos dogmáticos, que, supostamente, justificariam racionalmente a *epokhé*. Superada a problematização dos tropos, resta expor as razões do idealismo de Hegel de contrapor-se a essa concepção filosófica oferecendo a ela uma resposta *objetiva*, que considera e absorve a problematização propiciada pelo ceticismo.

Todos estes temas permitem observar o nível de sistematicidade no momento inicial da produção filosófica de Hegel e a formação de seu pensamento.

Sendo assim, o *objeto* deste trabalho é a apreensão crítica de Hegel do ceticismo, observável desde sua juventude, através do texto “*Relação do Ceticismo com a Filosofia*”. Com isso, é possível assimilar o desafio de estabelecer uma concepção filosófica investida do objetivo de manifestar-se como *ciência efetiva*, uma vez que o ceticismo, como desafio concernente à razão, busca contrapor-se à apreensão da verdade. Sobre qual perspectiva é possível compreender o ceticismo não como justo “desafio à razão”, que, tem como resultado a inviabilização da sistemática filosófica, mas como *uma confrontação superada* pela Filosofia, que, verdadeiramente, não tem razão de ser?

Para empreender essa tarefa, conta-se não apenas com o texto de 1802 sobre o ceticismo, mas também o *Escrito da Diferença* (2003, 141p.) que permite uma melhor visualização do pensamento de Hegel naquele período de sua produção. Também as *Lições sobre a História da Filosofia* (v. 2, 1894, 457p.) complementam a objeção de Hegel acerca do ceticismo, oferecendo uma expressão definitiva sobre o ceticismo enquanto objeto histórico. No mais, foi empregado o uso de comentadores para clarificar certos elementos pressupostos, não apenas nos textos de Hegel, mas, também, do autor-referência do ceticismo por ele utilizado, Sexto Empírico.

O primeiro capítulo tem como objeto a compreensão do ceticismo histórico através da posição de Hegel, comparando o “velho com o novo”. Depois, passa-se assim a análise dos *tropos* da *epokhé*, objeto de interesse de Hegel, pois concentra a argumentação contra os dogmáticos. E, por último, tem-se em vista a determinação *objetiva* da crítica dos tropos na autocompreensão da razão que fundamenta sua efetividade.

2 ANTIGO E MODERNO

Neste capítulo, coloca-se em questão a determinação de Hegel do conteúdo *histórico* do ceticismo. Primeiro, tem-se em vista Schulze e as insuficiências de seu ceticismo. Depois, a introdução do ceticismo antigo e seu contexto próprio. E, por fim, a consideração das principais correntes que perpassam o ceticismo antigo, consagradas pela história da filosofia. Como corrente de pensamento que adquiriu diversas edições, seria possível pensar na possibilidade de que o ceticismo de Schulze, que motiva a resenha, não seria a edição definitiva desta maneira de pensar. A admissão da necessidade de comparar “o velho com o novo” expressa no subtítulo já sugere a insuficiência do autor resenhado para o tema em questão.

Na primeira edição do *Jornal Crítico de Filosofia* também se encontra uma *introdução geral* à revista com o título “*Sobre a Essência da Crítica Filosófica*” (2014). Ou seja, é justo ponderar que este texto propedêutico forneceria elementos para compreender qual é a acepção de *crítica filosófica* empregada no *Jornal*. Este texto tem como início a seguinte colocação:

A crítica, em qualquer parte da arte ou da ciência que seja exercida, exige um critério [*Maßstab*] que, independentemente tanto daquele que avalia [*von dem Beurteilenden*] quanto do que é avaliado [*von dem Beurteilten*], seja extraído não do fenômeno [*Erscheinung*] singular, nem da particularidade do sujeito, mas antes do modelo [*Urbild*] eterno e imutável da coisa mesma [...] na crítica filosófica, a ideia da própria filosofia é condição e pressuposição sem a qual aquela não faria senão dispor [*setzen*], por toda a eternidade, subjetividades contra subjetividades, mas jamais o absoluto em face do condicionado (Hegel *et. al.* 2014, p. 120)

É importante observar que o texto começa afirmando que “a crítica [...] exige um critério que [...] seja extraído do modelo eterno e imutável da coisa mesma”. Ou seja, a eficácia da crítica filosófica se encontra voltada ao que a “coisa mesma” tem de “eterno e imutável”. Sua realização baseia-se, assim, na remoção tanto da “particularidade do sujeito” (*Ibid.*) do conhecimento quanto do “fenômeno singular” (*Ibid.*), histórico e objetivo da “coisa mesma”, em vista da assimilação de seu *conteúdo* propriamente dito. No caso do *ceticismo*, ele não pode ser tratado como algo de “singular” ou autóctone, mas como “*modelo*” da própria ideia de filosofia que, condicionado objetivamente pela sua história, *revela algo sobre a mesma*.

Em outras palavras, é primaz perceber que sem um conceito apropriado de filosofia, condicionando seu exercício, como não poderia ser diferente, a crítica

perde seu fundamento e não faria mais do que opor subjetividades *ad infinitum*. Isto é, a crítica filosófica só tem sentido associado a um determinado *conceito de filosofia* onde suas múltiplas expressões ganham sentido na constituição do mesmo conteúdo. Isso implica afirmar que a filosofia, por si mesma, trata-se de uma *unidade*, onde cada uma das múltiplas vertentes e sistemas depreendidos se tratariam de “modelos” da “coisa mesma”.

Assim sendo, não é difícil pré-monitorar que Hegel usa do viés filosófico do autor de sua resenha como espaço de intervenção para determinar a peculiaridade da posição filosófica do autor resenhado. Logo, faz sentido antever que articula-se com a concepção de crítica filosófica esboçada por Hegel que a resenha crítica aqui citada seria, de fato, um texto acerca do ceticismo. Ou seja, à luz do que se encontra disposto nesta *introdução*, se torna claro o interesse expositivo por trás da resenha tal como já se encontra legível desde o título: responder a um texto cético tratando do ceticismo como um todo, resultando assim em sua relação com a filosofia.

A ideia de esmiuçar as múltiplas edições do ceticismo em um mesmo texto superando a delimitação histórica coaduna-se com esse objetivo: mais que demarcar a diferença entre o ceticismo antigo e moderno, é preciso esgotar sua temática filosófica comum, a fim de superar esta corrente filosófica, divergente do idealismo. Hegel, mesmo resenhando a obra de outrem, demarcou um certo grau de autonomia sob a qual não se vê de forma alguma impedido de tratar do ceticismo antigo, isto é, sua formação histórica, suas divergências internas e sua relação com as filosofias que lhe são contemporâneas. Tudo isto em vista de buscar sua determinação filosófica mais íntima, assumindo o ceticismo como *parte* da filosofia, ou, senão, como conteúdo alheio a esta (e, portanto, como “*não-filosofia* [*Unphilosophie*]”⁵ (2014, p. 122)).

Assim sendo, o exame acerca do ceticismo de Schulze que parece justificar originalmente o texto não é o centro expositivo, mas, na verdade, *qual é o ceticismo efetivo?* E, por conseguinte, qual sua relação com a filosofia, centro de interesse do *Jornal?* Em vista das divergências de Schulze com os antigos e a necessidade de “comparação do velho [ceticismo] com o novo”, Hegel é motivado a expor o nexo originário da formação do ceticismo e apreender o objeto segundo sua *gênese*. Com isso é possível avaliar qual seria o melhor “modelo imutável e eterno da coisa

⁵ A separação entre filosofia e não-filosofia é um dos temas centrais deste texto. Com “*não-filosofia*” entende-se um *subjetivismo* que almeja tratar dos temas associados à filosofia, mas que “se comporta de maneira negativa frente a filosofia” (2014, p.122) e que, portanto, tem de ser desconsiderado pelo filósofo.

mesma” que o ceticismo produziu, e que, portanto, melhor expressa sua relação com a filosofia.

Para localizar, portanto, esse ceticismo, se encontra exposto neste capítulo delimitado o ceticismo moderno de Schulze, segundo suas características principais, tais como expressas no texto de Hegel. Em seguida, tem-se então uma passagem a respeito da fundação do ceticismo antigo e, sua configuração inicial, relacionado à figura mítica de Pirro de Élis (360-270 a.C.), tal como suas considerações decisivas, segundo o relato de Diógenes Laértis⁶ (180 – 240 d.C.). E, por último, a dissociação entre ceticismo acadêmico e pirrônico, tal como referida por Sexto Empírico⁷ (160 – 210 d.C.). Até certo ponto, trata-se do itinerário feito por Hegel ao longo do texto. O uso destas referências da História da Filosofia, não se trata de uma escolha arbitrária: Hegel usa destas referências, por vezes, em citação indireta, sob as quais ele estabelece uma interpretação singular. Com isso, o texto favorece a exposição da compreensão que o jovem Hegel tinha da História da Filosofia, que é a orientação deste primeiro capítulo.

2.1 OS “FATOS DA CONSCIÊNCIA” E O CETICISMO MODERNO

A avaliação do ceticismo moderno de Schulze tem de partir da colocação de que ela estabelece um *princípio positivo* para estabelecer o desafio por ela representado. Este fundamento positivo estabelecido por ele seriam os “*fatos da consciência*” (Beckenkamp, 2019, p. 98). Ele toma como *positivo*, e resume a questão do saber significando-o como “*fatos da consciência*” que indicam a *condicionalidade* pressuposta que *tem de ser admitida enquanto verdadeira*, haja visto se tratar dos fatos percebidos empiricamente pela consciência cuja certeza é inegável.

A atribuição de verdade a esses fatos são *imediatamente* apreensíveis e, portanto, não podem ser objeto de controvérsia. É isso o que ele busca apregoar quando refere-se a seu ceticismo como filosofia “*que não ultrapassa a consciência*” (Hegel, 2019a, p. 141). O que parece controvertido a Schulze seria um saber

⁶ Diógenes trata em sua obra clássica “*Vida dos Filósofos Ilustres*” (2014) da vida e obra de todos os filósofos que marcaram a antiguidade oferecendo um panorama convincente. Sua biografia de Pirro é um dos relatos mais referidos para tratar do pensamento do cético e Hegel o usa em seu texto.

⁷ Pela obra de Sexto ter sido a única representante do ceticismo *pirrônico* da antiguidade que alcançou a era moderna, trata-se da principal fonte de informação a respeito desta formação. É a referência antiga contra a qual Hegel dialoga e dirige suas críticas. As obras de Sexto em questão são duas: *Hipotiposes Pirrônicas* e *Contra os Lógicos*, que serão respectivamente referidas deste ponto em diante como *HP* e *CL*.

incondicionado que, perdendo sua referência empírica à consciência, parecesse filosoficamente aceitável.

Schulze parte de que todo o saber se dá na consciência para afirmar a “certeza da *atualidade das coisas condicionadas*” (Machado, 2014, p. 187) que, uma vez tomadas como positivas, acabam por limitar o saber enquanto *imediatez defrontada pela consciência*. Se todo saber se vê assim condicionado peremptoriamente pela consciência devido a sua *separação* aparente com o objeto do conhecimento, *o ceticismo emerge como resultado*.

Portanto, o “ceticismo” de Schulze não se vê voltado a problematização do saber ou mesmo a disputa com os dogmáticos. Antes, ele premia os “*fatos da consciência*” como expressão do saber “consciente”, condicionado, em vista de criticar a filosofia especulativa, cuja *certeza* aponta para uma incondicionalidade que anularia a própria relação com a consciência. Supostamente, na apreensão deste limite interno, se obteria também a impossibilidade de uma autêntica filosofia especulativa.

O título do livro de Schulze é “*Crítica da filosofia teórica*”. A princípio, se deve levar em consideração que Schulze compreende “filosofia teórica” como “*ciência das causas supremas e incondicionais de todo condicionado, de cuja realidade temos em geral certeza*” (Schulze *apud* Beckenkamp, 2019b, p. 102). Com isto, a concepção por ele criticada enquanto “filosofia teórica” é, *certeza incondicionada*, isto é, que não é condicionada por outrem, apenas por si mesma. Em outras palavras, o saber filosófico, tido por ele como razoável, é redutível à expressão de uma *condicionalidade* da consciência, algo cuja *certeza é o ponto de partida*, jamais colocado a exame.

Portanto, o objeto da crítica de Schulze é relacionável a *filosofia especulativa*, uma vez que “em dúvida estariam então apenas as especulações da razão ou dos filósofos acerca de uma suposta coisa em si por trás das coisas que nos aparecem”⁸ (*Ibid.*, p. 99). Ou seja, pode-se dizer que Schulze teria como objetivo frustrar as expectativas da filosofia especulativa de constituir um saber *incondicionado*, levando em consideração sua definição estrita daquilo que seria a “filosofia teórica”. Assim, o objeto da *filosofia especulativa* é representado como algo de “*hiperfísico*” (2019a, p. 141), e, portanto, algo além de nossa percepção, e como “seria tolo esperar uma

⁸ Beckenkamp aponta que este objeto histórico se trata de um ceticismo muito comum à época em vista do desenvolvimento e da crescente influência de saberes como a física e a astronomia (2019b, p. 98-99).

alteração das forças cognitivas humanas” (2019a, p. 139), encontraria-se, assim, inviabilizada sua apreensão.

Com isso, não é difícil admitir que o ceticismo de Schulze se difere abruptamente do ceticismo antigo, e mesmo da ideia comum que se faz do que é ceticismo. Sua concepção estaria baseada na “certeza da *atualidade das coisas condicionadas*”, enquanto “*fatos da consciência*”. Acerca da diferença com seus pares, em referência aos *céticos antigos*, Schulze escreve o seguinte, motivado pelo seu *novo ceticismo*:

Pois nunca ocorreu a nenhum desses céticos juntar tal incerteza e insegurança ao conhecimento através dos sentidos tomados em si mesmo [...] Eles admitem antes que há conhecimento assim, que no mesmo têm de ser reconhecidas a existência e certas propriedades de coisas persistentes por si mesma [...] Os céticos [apenas] negavam que através do objeto na sensação se poderia conhecer com segurança algo que se deve encontrar por trás deste objeto como coisa verdadeira e persistente por si (*apud* Beckenkamp 2019b, p. 101)

Schulze pondera que os céticos antigos demandam uma objetividade “persistente por si” colocada, assim, por *detrás* da forma como aparecem para atingir o conhecimento. Mas quando considerada a concepção de conhecimento depreendida pelos “fatos da consciência” vê-se que este objeto “persistente por si” e, portanto, *incondicionado*, é também uma impossibilidade. A solução de Schulze é justamente considerar este “conhecimento através dos sentidos” como algo de certo e indubitável quando “tomados em si mesmo”, o que, evidentemente, o afasta do ceticismo e de sua disposição crítica. Devido a essa tratativa equivocada do objeto do conhecimento, Hegel chega a descrever tais ciências cuja mentalidade Schulze tem em vista, e leva a reprodução, como “cume máximo de um entendimento dogmatizante” (2019a, p. 147).

O trecho usado por Schulze para referir-se aos céticos antigos e estabelecer sua diferença para com eles se encontra no *primeiro livro das Hipotiposes pirrônicas*, e tem como título “*critério do ceticismo*” (*HP*, 1.21-24). Hegel comenta o mesmo trecho de Sexto Empírico: “o critério do ceticismo como expressa Sexto é o que aparece [...] pelo que entendemos de fato sua aparência [...] em vez de atribuir a toda percepção uma certeza inegável, [os céticos antigos] declaravam na mera ilusão e afirmavam que se deve dizer também o oposto daquilo que se afirmou do objeto segundo sua aparência” (*Ibid.*, p. 145).

Ou seja, *Schulze acabou por “atribuir a toda percepção certeza inegável”, fixado na apreensão dos “fatos da consciência”*. Tal como Schulze, o ceticismo antigo acima referido apreende que qualquer objeto não é separado daquele que o conhece. Mas também os antigos ponderavam que o objeto é em razão de ser *aparente*, não sendo possível emitir qualquer juízo razoável sobre ele enquanto *essência* e, portanto, *não é possível creditá-lo com certeza alguma*. Segundo a concepção dos “fatos da consciência”, é possível concluir que o próprio ceticismo de Schulze é vulnerável à concepção filosófica dos antigos que ele critica.

Em outras palavras, o fato de Schulze creditar valor positivo aos “fatos da consciência”, em contraposição à filosofia especulativa, assinala uma divergência profunda ao empreendimento característico do ceticismo antigo: Schulze está *certo* de que os “fatos da consciência” são uma realidade indubitável, mas o cético antigo se separa da pretensão de emitir o juízo, e *apreende* o conteúdo relativo à consciência como *aparente*, negando a ele qualquer caráter positivo.

Seu voltar-se contra a [filosofia] mesma, assim que ela virava dogmatismo, mostra como ele [o ceticismo] acompanhou a degeneração comunitária da filosofia e do mundo em geral, até finalmente decair tanto com o dogmatismo nos tempos modernos, que agora para ambos possuem certeza inegável os fatos da consciência, encontrando-se para ambos a verdade na temporalidade, de modo que, por se tocarem os extremos, nestes tempos felizes foi alcançado da parte deles novamente o grande objetivo, que *para baixo* dogmatismo e ceticismo coincidem, estendendo-se ambos a mais fraternal das mãos. O ceticismo schulziano reúne consigo o mais rude dogmatismo (Hegel, 2019a, p. 157)

É interessante observar que Schulze elabora sua argumentação como alguém que desiste de encontrar a verdade *por detrás* da forma como as coisas se apresentam, como se a questão do conhecimento fosse devidamente colocado através de sua relação empírica com a consciência. Assim, Hegel é levado a concluir que ele seria um *dogmático* moderno, cético *exclusivamente à filosofia especulativa*. Dito isto, é importante ter em vista, de igual forma, que a filosofia que é reconhecida por ser vulnerável aos ataques dos céticos, não é outra que não o *dogmatismo*, pois

Uma vez que a essência do dogmatismo consiste em pôr como o absoluto um finito, algo preso a um contraposto (por exemplo, sujeito puro ou objeto puro, ou, no dualismo, a dualidade frente à identidade), assim a razão mostra em relação a este absoluto que ele tem uma relação ao excluído por ele (Hegel, 2019a, p. 164)

Ou seja, a concepção dogmática é precisamente esse “*colocar em oposição*” como algo absoluto e autóctone. É possível identificar o *dogmatismo* de Schulze à *medida* que atribuindo *certeza inegável* aos fatos da consciência assentiu como “absoluto um finito” e, portanto, perdeu de vista a participação do sujeito no “*fato da consciência*”, dado apresentado como “certeza inegável”. Assim, a essência que nos aparece como manifesta em oposição ao sujeito, como algo de externo, pode ser assumida enquanto *fenômeno*, sem lesar a apreensão feita, e com isto se torna razoável colocar “o *aparecer* no lugar do *ser*” (Hegel, 1894, p. 328. Tradução livre), daí a premência crítica do cético a qualquer dogmatismo.

Assim, se conclui que a consideração por parte de Hegel do “ceticismo” de Schulze como *dogmatismo* – haja vista sua concepção particular do objeto do conhecimento – aparece imediatamente como uma crítica contundente. Isto é, não é difícil precisar que o sentido do ceticismo desde sua fundação é estar em posição de criticar o juízo dos dogmáticos, e, sobretudo, *não dogmatizar*. Considerada desta maneira, a filosofia de Schulze fracassou em manifestar-se como ceticismo.

Por sua vez, os cétricos antigos estavam certos do caráter aparente dos “fatos da consciência” e por isso os *criticavam*. Isto é, a estes fenômenos tributavam *realidade*, mas, exclusivamente, à *medida que apareciam*, de tal sorte que o juízo dela depreendido seria impróprio para o saber científico, universalmente válido, verdadeiro. No entanto, o ceticismo moderno buscou atribuir caráter indubitável à apreensão sensível, devido a certa disposição condicionada do procedimento *científico*, própria do pensamento moderno de orientação empirista, separando-o assim de sua designação originária.

2.2 PIRRO E O NASCIMENTO DO CETICISMO

Diferente da aceção moderna de Schulze, aquilo que marca o cético antigo é a apreensão do caráter fenomênico do objeto imediatamente posto, isto é, como *determinação natural*. A atitude de apregoar esta separação do objeto como uma *necessidade do sujeito* – com a qual nasce o próprio ceticismo na filosofia – não pode deixar de ser apreendido separado de sua realidade histórica. Cabe lembrar a conhecida premissa de Hegel expressa posteriormente: “[a] filosofia [...] é sua época apreendida em pensamentos” (2001, p. 19). Com isso é preciso observar: indiferenciar-se do objeto trata-se de uma “*necessidade de época*”.

Segundo sua formulação originária, o período histórico da filosofia cética é referido contemporaneamente como “era helenística”. Um período marcado pelas conquistas alexandrinas e o sonho cosmopolita de constituir uma “monarquia divina universal”, a *pólis* grega perde sua autonomia e a cultura grega torna-se referência absoluta, diluída sobre todo o mundo antigo. Com a morte de Alexandre Magno, surgem reinos autocráticos governados por seus generais. Por estes reinos universalizarem uma relação de *monarca e súditos*, o espírito grego remanescente acabou por ver-se em uma atmosfera hostil. De tal sorte, a esfera objetiva de realização deste espírito fora fraturada, e a subjetividade grega tem de lidar com um mundo alienante, atomizado (Reale, 1994a, pp. 5-17).

É neste contexto que o ceticismo surge, mais especificamente, na figura de Pirro de Élis⁹. Diógenes Laertes descreve Pirro como alguém *indiferente* a natureza das coisas, isto é, tinha de tal sorte consciência do caráter fenomênico da realidade e sua indeterminação natural que nutria profunda *indiferença com relação ao ser próprio das coisas*, negando a estas qualquer assentimento. Isto é, a individualidade cética busca apreender o contexto helenístico na qual se encontra como uma totalidade natural meramente aparente, tornando-se indiferente a ela.

Do parágrafo 61 até o 69, Diógenes nos oferece uma série de relatos a respeito de sua vida. Ele comenta que Pirro teria acompanhado Alexandre em sua campanha, junto a Anaxarco de Abdera (380-320 a.C.). Com isso, Pirro teria tido contato “com os ginosofistas na Índia e com os magos. Essa convivência estimulou-lhe consideravelmente as convicções filosóficas e parece que o levou ao caminho mais nobre da filosofia, pois Pirron introduziu e adotou os princípios de agnosticismo e da suspensão do juízo” (2014, p. 458).

Como foi dito, é exatamente esta *suspensão do juízo (epokhé)* experienciada por Pirro o traço essencial que marca o ceticismo e o diferencia das outras correntes filosóficas. Pirro já tinha em vista a confrontação com os fenômenos, enquanto objeto imediatamente posto para a consciência. O ceticismo é, assim, uma *filosofia prática*, no sentido de demandar uma experiência fundamental. Esta experiência não é sem propósito, pois, uma vez suspenso o juízo, o que se segue é a tranquilidade de não ter de assumir qualquer posição *objetivamente*, e ter toda determinação natural suprimida como algo indiferente (*ataraxía*). Com ela, o cético desvencilha-se

⁹ É válido comentar que durante a era helenística, um dos traços mais comuns das filosofias desta época é a divinização do fundador de uma escola pelos seus discípulos (Reale, 1994a, p.16).

desta realidade histórica, oferecendo um “remédio” (*phármakon*) eficaz para a subjetividade grega.

Pírron afirmava que nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente, sustentando que todos os atos humanos são determinados pelos hábitos e pelas convenções, pois cada coisa não é mais isto que aquilo (Diógenes, 2014, p. 458)

É importante dizer que a orientação filosófica adquirida se converteria, portanto, não em uma doutrina entre outras, mas mais propriamente na tônica geral de sua vida, registrada por Diógenes, o que ajuda a observar o caráter prático e também moral do ceticismo. É importante de se levar em consideração que, ao longo deste texto, são citados vários seguidores renomados, que viriam a ser chamados de “pirronianos” (*Ibid.*, p. 462), ou *pirrônicos* como comumente referidos. Mais precisamente, Diógenes diz “pode-se, portanto, chamar pirroniano somente quem tem um caráter e um modo de vida semelhante aos de Pírron” (*Ibid.*, p. 463), o que era condizente com uma filosofia que buscava a *prática* da suspensão do juízo, e não qualquer composição doutrinária. O ceticismo não era apenas uma *filosofia prática* no sentido de apregoar sua efetivação concreta por parte do indivíduo, mas com ela advém o relato de um indivíduo que a teria empregado e teria alcançado a felicidade através dela.

Isto é o que Hegel busca trazer à tona citando Diógenes:

Porque o ceticismo tinha então seu lado positivo *somente* no caráter, ele não se apresentava como uma heresia ou escola, mas [...] como uma ἀγωγή [*agogé*], uma educação para um modo de vida, uma formação, cuja subjetividade só podia ser objetiva nisto de os cétricos se valerem das mesmas armas contra o objetivo e a dependência dele; eles reconheciam Pirro como o fundador do ceticismo no sentido de que se igualavam a ele não em doutrinas, mas neste voltar-se contra o objetivo (Hegel, 2019a, p.161)

O que também é notável da discussão registrada por Diógenes é que de tal sorte o ceticismo não comportava um fundamento doutrinário que havia a compreensão de que “Pírron não foi de fato o iniciador do ceticismo¹⁰, nem estabeleceu de fato dogmas” (2014, p. 463). Substancialmente, o ceticismo se trata

¹⁰ O texto apresenta, em sequência, a seguinte colocação: “Alguns autores chamam Homero de iniciador dessa escola, porque ele mais que qualquer outro está sempre dando respostas diferentes sobre as mesmas coisas em diversas ocasiões, e jamais chega a definições e enunciados dogmáticos” (Diógenes, 2014, p.463). Com isso, é possível levantar a hipótese de que o que o texto de Diógenes está buscando expressar é que havia um elemento cético latente ao espírito grego, e, em vista do que foi expresso, o contributo pirroniano está atrelado a capacidade de manifestá-lo como modo de vida e, subsequentemente, como corrente de pensamento.

de uma postura [*agogé*] para um modo de vida que nasceu da vida concreta do cético. Disso, segue-se uma gama de seguidores que buscou imitar a indiferença de Sexto como modo de atingir a *ataraxía* abnegada por um período histórico marcado pela atrofia e reclusão na esfera subjetiva.

Pirro, como um homem original, tornara-se filósofo por conta própria, como qualquer outro fundador de um escola; mas sua filosofia original nem por isso era algo singular, contraposto a outros necessariamente; a individualidade de seu caráter não se expressava tanto numa filosofia quanto era antes sua filosofia, e sua filosofia nada era senão liberdade do caráter (Hegel, 2019a, pp. 161-162)

Assim vê-se que aquilo que usualmente associamos como *ceticismo* é uma resposta da filosofia à conjuntura histórica do período helenístico da filosofia, marcado pela alienação do espírito objetivo. A *ataraxía* perseguida por Pirro acabou por figurar como uma certa aspiração filosófica de época, pois a liberdade perante as determinações da natureza (uma vez apontando seu caráter fenomênico) permitia que o filósofo se tornasse indiferente a um mundo espiritualmente hostil. Neste sentido, a avaliação de Hegel presente em suas *Lições sobre a História da Filosofia* se torna compreensível: “o ceticismo faz parte da decadência da filosofia e do mundo” (Hegel *apud* Beckenkamp, 2019b, p. 116-117).

O ceticismo associado à figura de Pirro é, portanto, *de caráter prático*, relativamente indiferente às disputas entre as diversas correntes de pensamento da filosofia, pois se originou da necessidade de responder a uma conjuntura histórica específica, sob a qual tanto o filósofo quanto o homem comum se viam submetidos. Assim, o sucesso de Pirro não está atrelado a constituir a hegemonia intelectual de seu período, mas fazer subsistir a subjetividade grega *através do indivíduo*, que agora se deparava com um mundo objetivamente alienante. Pirro não buscou ou declarou a intenção de manifestar um “modelo”, ou tendência filosófica, mas, antes, limitou-se a oferecer uma biografia filosoficamente admirável, sob a qual a posteridade trataria de se debruçar. A proficiência crítica de um tal “*filosofar*” vê-se voltado para o *senso comum* que compartilhava da mesma historicidade que marca o período helenístico, o que nem por isso dispõe um caráter científico e sistemático, mas, antes, demarca uma preocupação prática e individual que coaduna-se com o exercício da filosofia.

2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A DIFERENÇA ENTRE OS ACADÊMICOS E OS PIRRÔNICOS

Em razão de Pirro ter construído sua filosofia sobre uma “necessidade de época”, se somaram a eles *imitadores* que buscaram reproduzir sua conduta, dentre eles Tímon de Fliunte (320-230 a.C), que alcançou notoriedade. Era questão de tempo que a “*atitude espiritual*” pirrônica fosse examinada entre os *acadêmicos*, o que levaria o ceticismo a viver uma reconfiguração fundamental.

Naquele contexto, a “*Academia*” tinha forte ascendência sobre a cena filosófica. *Academia* é o nome dado a escola instituída por Platão interessada em “preparar *mediadamente*, ou seja, através da filosofia os futuros “verdadeiros” políticos” (Reale, 1994a, p. 75), isto é, não apenas uma preparação científica, mas igualmente ético-política. Para isso, seria preciso estabelecer “um organismo que [...] visasse à educação e à formação dos seus membros, segundo planos de estudos bem articulados e métodos sistematicamente determinados” (*Ibid.*). O resultado foi um espaço de intercâmbio e exposição filosófico-científico que prezava pela argumentação e racionalidade. Com *acadêmicos* entende-se não seus frequentadores ordinários, mas os *escolarcas* que estavam à frente da instituição.

O ceticismo se torna importante para a academia ao longo de dois períodos de sua história: através do seu *introdutor*, o escolarca Arcesilau (315-240 a.C.), no período que futuramente seria demarcado como *Média Academia*; e através de seus principais continuadores: Carneades (214-129 a.C.) Clitômaco (187-110 a.C.), cujo escolarcado marca o período da *Nova Academia*. Não trata-se apenas da convicção filosófica pessoal destes filósofos, mas também do fato de que, enquanto escolarcas, ocupavam a *direção* da Academia e, de certa maneira, determinavam a *orientação vigente* da mesma. Ou seja, ao menos por um período de dois séculos, o ceticismo torna-se *hegemônico* na instituição platônica. Em razão disso, é possível falar de um *ceticismo acadêmico*.

É decisivo observar que o compromisso da academia estava no *logos*, isto é, no discurso racionalmente orientado, e na capacidade de assentir-se sobre uma tese mediante este elemento determinado. Isto posto, a hegemonia cética da Academia é relativa à cena intelectual vigente; ela poderia mostrar-se contingente se outra doutrina a substituísse, como de fato aconteceu com o escolarca Filon (145-79 a.C.), introdutor do ecletismo.

Isso é o que está implícito na introdução das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, quando o autor apresenta um panorama da cena filosófica de sua época comentando a diferença entre dogmáticos, pirrônicos e *acadêmicos*:

O resultado natural de qualquer investigação é que os investigadores ou descobrem o objeto da busca ou negam que ele possa ser encontrado e confessam que ele é inapreensível ou persistem em sua busca. Assim, também, com relação aos objetos investigados pela filosofia, é provavelmente por isso que alguns alegam ter descoberto a verdade, outros afirmam que ela não pode ser apreendida, enquanto outros continuam investigando. Aqueles que acreditam que a descobriram são os “dogmáticos” [...] Clitômaco e Carnéades e outros acadêmicos tratam-na como inapreensível; Os céticos continuam buscando¹¹ (HP, 1.1-3. Tradução livre)

É interessante observar, como um registro histórico, os termos nas quais Sexto divide o debate filosófico, trata-se de uma disputa em torno da verdade, se ela existe ou não, ou mesmo se seria cognoscível, o que já denota uma relação de incerteza e dúvida, bem diferente do espírito dos grandes sistemas filosóficos da Grécia.

Observa-se que o texto de Sexto Empírico deixa claro que a penetração do ceticismo no espaço acadêmico força que o mesmo a constituir-se de forma *diferente*, separando-se de sua formação originária. Isto é, ainda que sob escolarcado cético, o espírito acadêmico é animado “pelo ideal socrático-platônico do conhecimento [...] para dar qualquer tentativa de responder a uma questão, cabe ao seu defensor “dar *logos*” para sustentá-la” (Bolzani, 2022, p. 74). Ou seja, o *ceticismo*, para colocar-se a exame por seus pares acadêmicos, tem de se apresentar como *tese* acadêmica: é preciso *afirmar* a incognoscibilidade da verdade, mais do que simplesmente buscá-la, suspendendo o juízo sobre ela.

Pirrônicos e acadêmicos se identificam *não admitindo o objeto externo*. Cada um é, segundo sua própria interpretação, *cético*. O acadêmico assim o faz negando sua existência e, sendo este juízo meramente uma *negação*, não leva o mesmo a romper a *epokhé*. Por sua vez, o pirronismo de Sexto não admite nem mesmo a negação acusando essa de se tratar de um *dogmatismo*. Em outras palavras, um juízo negativo não é menos assertivo que um juízo comum. Isto leva Sexto a afastar do academicismo heterodoxo de Carnéades e Clitômaco a nomenclatura de *cético*.

¹¹ No que se refere aos representantes da academia é importante observar que ele não se refere a filosofia acadêmica como um todo, mas aos *céticos acadêmicos* (Clitômaco, Carnéades, etc.) e ao fato de que mesmo tendo estes escolarcas introduzido o ceticismo na Academia eles passam a se diferir dos *pirrônicos* que se recusam a se constituírem como *acadêmicos*.

A posição de Sexto evidencia o embate entre acadêmicos e pirrônicos. No momento em que ele escreve o texto, Clitômaco já fôra há muito substituído por Filon, que moderou o ceticismo acadêmico introduzindo o *eclétismo*¹² e, seguido por, Antíoco (130-68 a.C.), que entrou em embate com a *Nova Academia*, recusou firmemente o ceticismo de seus representantes e engajou-se em restituir o platonismo, ainda que sob bases dogmáticas¹³. O que levou a Academia a assumir uma posição radicalmente diferente.

Sexto Empírico também tem como passado comum à sua tradição o fato de que após o ceticismo da “*Nova Academia*” ter alcançado seu termo final, surge, então, “uma escola que adota o nome de pirrônica” (Brochard, p. 235), divergente com relação ao ceticismo acadêmico. Com a mudança de rumo subsequente orientada por Filon e Antíoco, aprofunda-se esta dissidência ainda persuadida das “instâncias céticas” (Reale, 1994b, p. 131). Tal como Antíoco buscou recuperar o espírito filosófico de seu mestre fundador, também os céticos buscaram posicionar sua divergência *contra os acadêmicos* tentando “uma ligação direta com o ceticismo originário, isto é, com o discurso de Pirro e da sua escola” (*Ibid.*). Enesidemo é o fruto mais proeminente desta restauração cética. A ele são atribuídos os dez *tropos antigos da epokhé*, tanto por Diógenes (2014, pp. 466-467) quanto por Sexto (*AL* 1.345), opinião igualmente consagrada pelos historiadores da filosofia. Estes tropos seriam nada menos do que *recuperações* de argumentações e conjecturas atribuíveis a Pirro e seu ceticismo.

Por mais que o ceticismo pirrônico recuperado guarde a admissão de um forte caráter prático e moral, é inegável que a interação e dissidência com os acadêmicos foi determinante na formulação de *tropos*, pois, agora, o ceticismo não tem apenas de restabelecer a filosofia de Pirro, mas também propiciá-la para responder às objeções dos acadêmicos, em vista de assegurar a validade de sua posição. Com isso, se formaram não apenas dez tropos pirrônicos que viriam a ser apontados por alguns historiadores como “bem comum da escola cética” (Brochard, p. 260), mas,

¹² Sexto expressa o seguinte com relação a Filo: “[ele] afirma que objetos são inapreensíveis segundo o critério estoíco [...], porém são apreensíveis segundo a natureza real dos objetos mesmos” (*HP*, 1.235). Reale aponta que o sentido desta colocação é afirmar que segundo o critério estoíco, as coisas são, de fato, incognoscíveis “mas pode haver outro critério que se sustente (por exemplo, o platônico), porque, quanto à sua natureza, as coisas são susceptíveis de compreensão, são inteligíveis” (Reale, 1994a, p.444).

¹³ Quanto a Antíoco, Sexto escreve o seguinte: “transferiu a Estoá para a Academia, de tal forma que era dito que “na Academia, ele ensina a filosofia estoíca”; pois ele tentou mostrar que os dogma dos estoícos já encontravam-se em Platão” (*HP*, 1.235).

também, *novos tropos* para responder às objeções recorrentes dos acadêmicos influenciados pelo ceticismo, dificuldades ausentes no tempo de Pirro.

Mas qual seria a posição de Hegel com relação a essa querela? A demarcação feita por ele é que a diferença entre acadêmicos e pirrônicos se dá no simples “voltar-se contra o objetivo” (2019a, p. 161). Isto é, o pirrônico não quer ver seus proferimentos assumidos como algo de objetivo, para além de sua aparição momentânea, pois mesmo Pirro “[não] estabeleceu dogmas de escola” (2014, pp. 462-463). Esta insistência em manter-se na esfera subjetiva é apontada por ele como *contra filosófica*, pois a filosofia, como *ciência*, tem de apregoar o caráter objetivo de suas determinações. “Pela virada do ceticismo contra o saber em geral, ele é levado, porque [...] combate o *é* do pensamento filosófico, a igualmente abandonar o *é* de seu próprio pensamento, portanto a se manter na negatividade pura, que é por si mesma uma subjetividade pura” (2019a, p. 167).

Não que os céticos não pudessem, ocasionalmente, responder às objeções dos acadêmicos ou vice-versa, na verdade, o problema é que do ponto de vista de Hegel, ambas tratam-se da *mesma filosofia*, pois têm o *mesmo conteúdo*:

Sexto já estava por si só longe de distinguir a doutrina de Arcesilau do ceticismo [...] pois ela era literalmente a do ceticismo, Sexto mesmo diz que ela lhe parecia coincidir tanto com os λογισ [logos] pirrônicos, que ela seria uma e mesma ἀγωγή [agogê] com a cética (Hegel, 2019a, pp. 152-153)

Em outras palavras, *objetivamente*, não é possível diferenciar *acadêmicos* e *pirrônicos*, ao menos em uma perspectiva filosófica. Por isso, Hegel não tem quaisquer reservas em associar o pensamento de Pirro aos *tropos antigos* que são apresentados quase quatro séculos depois de sua morte.

Com isso, tem-se o seguinte resultado: de fato, o “velho ceticismo” é *superior* ao “novo”. Ele é resultado da apreensão de uma realidade histórica na forma de pensamento e participa assim de uma atribuição filosófica. Na figura de Pirro, vê-se representado o *cético* que usa do caráter *consciente* de uma verdade filosófica para separar-se de uma realidade histórica “espiritualmente hostil” e supera essa condição apresentando uma *agogê*, uma educação prática para um modo de vida. Depois, observa-se que o ceticismo, por reduzir-se na crítica da fixação do objeto imediatamente posto, isto é, o objeto naturalmente determinado, não é capaz de prover assentamento objetivo sem romper com o fundamento de sua posição filosófica, limitando-se a criticar os dogmáticos. Isto produz um *falso debate* sobre

quem seria, de fato, *cético*: os que afirmam que “*a verdade é inapreensível*”, e os que *nem isso afirmam*. E, pelo fato deste debate ter como base a indisposição a assumir as afirmações perpetradas como algo de “objetivo”, ele apresenta, por conseguinte, um caráter *contra-filosófico*. Resta assinalar que existe, portanto, uma *tarefa* em comum entre o ceticismo e aquilo que Hegel entende como filosofia: criticar os dogmas do senso comum.

3 A PROBLEMATIZAÇÃO DO PIRRONISMO

Uma vez determinada a prevalência do ceticismo antigo sobre o moderno, passa-se assim a análise dos tropos, uma vez que os tropos manifestam a implicação do ceticismo à própria filosofia. Os tropos céticos concentram a argumentação cética e problematizam a posição de seus opositores dogmáticos. Tratam-se das argumentações decisivas que os céticos lançaram para defenderem sua posição filosófica contra seus adversários e auxiliar na formação da *agogé* cética de seus praticantes. Com “tropo”, o cético compreende “forma de argumentar” (Patrick, 2010, p.41) e, mais precisamente, pretende-se analisar os tropos que visam a *epokhé*. Justamente os tropos contra os quais Hegel irá se debruçar, e que se dividem em dois grupos: os dez primeiros tropos e os cinco tropos tardios.¹⁴

Esta forma de argumentar registrada nos tropos torna-se um elemento demarcado através do esforço de céticos como Enesidemo que, após o rompimento com a Academia, buscam retomar as máximas e os argumentos de Pirro para refundar o ceticismo como uma *escola de pensamento*, identificável não por uma doutrina, mas devido a sua postura comum de investigação. Os dez primeiros tropos da *epokhé* são resultado precisamente desse esforço e, por isso, são indiretamente reportados a Pirro, ao passo que os cinco tropos céticos seriam uma tentativa de acirrar a argumentação cética e são comumente atribuídos a Agripa.

Por serem pensados não apenas contra o dogmatismo do senso comum à maneira de Pirro, mas também contra as investidas dos dogmáticos contemporâneos ao ceticismo, os tropos são representados como o ponto de maior implicação do ceticismo à História da Filosofia. Mesmo “a exposição dos tropos do pirronismo constitui a parte mais importante dos escritos de Sexto Empírico” (Patrick, 2010, p. 41).

Ao fim do primeiro capítulo, fica demarcado que a posição de Hegel com relação ao ceticismo histórico pode ser resumida em dois pontos. (1) O ceticismo *antigo* representa mais claramente uma posição filosófica *efetiva* do que sua versão moderna, incapaz de opor-se criticamente ao dogmatismo; e, também, (2) a distinção entre acadêmicos e pirrônicos não é acatada: o *conteúdo* de suas respectivas posições é o *mesmo*. A querela dos pirrônicos com os acadêmicos é

¹⁴ É válido mencionar que existem outros dois tropos da *epokhé* subsequentes que Hegel considera “irrelevantes”, e não analisa no texto (Hegel, 2019a, p.158).

vista por ele como um “*embaraço*”, onde duas filosofias idênticas buscam se separar arbitrariamente demarcando um caráter “decadente” e, até mesmo, contra-filosófico.

Assimilada a posição de Hegel com relação ao ceticismo histórico resta elencar e compreender as *razões* céticas da *epokhé* expressa nesses *tropos*, pois é neste ponto que aparece a interseção entre filosofia e ceticismo. A filosofia de Hegel, interessada em restabelecer a *unidade* da filosofia, fragmentada em diversos “modelos”, não pode observar esses *tropos* como um conteúdo estranho, mas tem de avaliá-los e compreender sua disposição racional interna de modo a absorver sua efetividade no interior de sua sistemática filosófica.

Assim, Hegel dedica parte significativa do texto de 1802 para observar estes *tropos*, caracterizá-los, e assimilar sua efetividade. Mas antes cumpre compreender que os *tropos* não são argumentos fragmentados sem relação entre si, mas compreendem uma aplicação subentendida. Isto é o que Sexto tenta mostrar nas primeiras páginas de suas *Hipotiposes Pirrônicas*. Como a obra tem em vista uma apresentação geral do ceticismo pirrônico, não basta apenas expor os *tropos*, é preciso compreender *sobre o que* os *tropos* estão alicerçados, a fim de que se compreenda a natureza do objeto em avaliação.

Sendo assim, no presente capítulo cumpre examinar os pressupostos dos *tropos* céticos esboçados nas primeiras páginas do escrito seminal de Sexto. Em sequência, passa-se, assim, a avaliação de Hegel dos *dez primeiros tropos da epokhé*, que buscam fazer referência ao pensamento de Pirro, e que historicamente foram relatados por Enesidemo. E, por fim, a avaliação dos *cinco tropos tardios*, que seriam uma contribuição original deste pirronismo restaurado, no contexto *pós-acadêmico* do ceticismo, e que, portanto, se voltariam mais diretamente às objeções dos “filósofos” dogmáticos.

3.1 AS PRESSUPOSIÇÕES DOS TROPOS

Já foi dito que Sexto busca diferenciar o ceticismo de seus contemporâneos, os acadêmicos e pirrônicos, através da relação com a *verdade* que cada uma dessas correntes constituiu. Os céticos *buscam* a verdade (*HP*, 1.2), sua marca distintiva é a disposição para investigar permanentemente, o que acaba por constituir uma filosofia *prática*. Por isso, quando Sexto dispõe de algumas nomenclaturas pelas quais o ceticismo é conhecido, e que são viáveis para referir-se

ao mesmo, uma delas será “zetético” (HP, 1.7), termo este que pode ser traduzido como “investigativo”. Justamente, através da relação própria do ceticismo com a verdade, o ceticismo é usualmente conhecido como *filosofia investigativa*, no sentido de admitir a necessidade de *buscar* a verdade, mas não necessariamente indicar que a mesma pode ser encontrada.

Também, como foi colocado acima, Hegel enfatiza outro termo distintivo do ceticismo para contrapor o ceticismo moderno em relação ao antigo. Céticos tem como *critério* de sua investigação o que aparece, isto é, o *fenômeno*. Diferentemente dos modernos, os céticos antigos quando assumiram como critério os fenômenos o fizeram estando conscientes do caráter limitado do mesmo para tratar da coisa verdadeira. Esta tratativa mais elaborada do caráter fenomênico favoreceu a predileção de Hegel pela edição antiga do ceticismo, em detrimento da moderna.

Nas *Hipotiposes*, Sexto especifica o critério fenomênico como um “critério de ação”¹⁵ (Smith, 2022, p. 257. Tradução livre): “vivemos em acordo com as aparências pois não podemos ficar inteiramente inativos” (HP, 1.23). A impressão imediata que o cético causa pode parecer a de um indivíduo disposto a criticar e questionar os dogmas sociais e as tradições locais, colocando em questão seu caráter fenomênico. A tratativa de Sexto caminha em sentido inverso: “nós vivemos em acordo com as regras da vida normal não-dogmáticamente” (*Ibid.*). Sexto até mesmo diz, que “parece que a regulação da vida é quádrupla, sendo que a primeira parte está na orientação da Natureza, outra na restrição das paixões, outra na tradição das leis e costumes, outra na instrução das artes” (HP, 1.23). Mais do que se estes elementos que Sexto enumera quando tratando da “regulação da vida” seriam peculiares ao ceticismo ou não, o caráter distintivo que marca a posição cética está voltado a este distanciamento com o caráter *imediatamente* objetivo da realidade, uma vez que Sexto admite pôr-se de acordo com os fenômenos, *mas de maneira “não-dogmática”*. Isto é, Sexto está longe de desqualificar a experiência daquilo que é meramente aparente, na verdade, por força da afetação por ela produzida, ele tem de reconhecer sua realidade como algo digno de crédito, ainda que o faça consciente de sua limitação natural.

¹⁵ Sexto não deixa de esclarecer em que sentido ele usa o termo critério. Ele aponta para duas aplicações possíveis para o termo: (1) critério significa crença regular com a qual se avalia a realidade de algo, *que ele não se furta de dizer que pretende refutar posteriormente*; e, também, (2) critério denota o *padrão de ação* cuja conformidade na conduta da vida nos faz performar certas ações e abster de outras (HP, 1. 21).

Com isso, é evidente que o cético não apreende as aparências da mesma maneira que o senso comum, ou mesmo que os filósofos dogmáticos. Mas, todavia, ter como critério o fenômeno significa *também* indicar uma certa realidade inerente a ele. Portanto, o esforço do cético é o de admitir a realidade das aparências *de maneira não dogmática*, “pois desde que essas se encontram no sentimento e na afetação involuntária, elas não estão abertas ao questionamento” (HP, 1.22). Em outras palavras, *é indubitável que as aparências existam e que sua realidade seja capaz de aplicar certo grau de condicionamento ao indivíduo.*

Na verdade, é válido observar que, antes de Sexto tratar do “critério de ação” do ceticismo, ele escreve um capítulo com o seguinte título: “*Os céticos abolem as aparências?*” (HP, 1.19-20). Nele Sexto pondera que o cético não tem disposição de “derrubar a impressão sensível afetiva” (HP, 1.19) que estabelece sua compreensão do fenômeno, pois, *com isso, ele determina um objeto segundo seu caráter próprio*, o que os dogmáticos quando objetam contra a filosofia não fazem:

Quando nós questionamos se o objeto subjacente é tal como aparece, nós concedemos o fato que este aparece, e nossa dúvida não diz respeito a aparência em si mesma mas a consideração dada a essa aparência,- e isso é uma coisa diferente de questionar a aparência mesma (HP, 1.19. Tradução livre)

Essa passagem favorece a perplexidade de Hegel em como Schulze não compreende o ceticismo antigo. Pois, justamente, o ceticismo moderno na asserção positiva dos “fatos da consciência” e da certeza dogmática que ele era capaz de inferir a eles, Schulze e outros modernos acabaram por abolir o caráter aparente da consciência empírica de forma arbitrária. Por isso, o novo ceticismo é limitado por essa falsa impressão que os dogmáticos têm do ceticismo, e que Sexto já havia denunciado na antiguidade: que a intenção do ceticismo seria, por fim, abolir as aparências.

Outra delimitação importante que Sexto oferece, ainda que relacionável ao contexto helenístico de maneira geral, é a *ataraxía* como princípio do ceticismo. Melhor dizendo: “a causa originária do ceticismo é a esperança de obter a quietude” (HP, 1.12). Reale sintetiza a necessidade desta empreitada cética quando afirma que o escopo do ceticismo se dá “*na convicção de que é possível “com arte” uma vida feliz mesmo sem a verdade e sem os valores*” (Reale, 1994a, p. 392).

Nesse caso, vale observar a forma como Sexto defende o princípio da *ataraxía* em um ponto mais avançado do texto (HP, 1.25-30). Ele fala que quando o homem tem uma opinião a respeito de que algo é “por natureza” bom, ou ruim ele sofre pela ausência do que ele tem como *naturalmente* bom, o que também lhe vale como naturalmente *ruim*. Com isso, ele sai em busca das coisas que ele pensa serem boas, disso outras perturbações se seguem (HP, 1.27). “Por outro lado, o homem que não determina nada acerca daquilo que é naturalmente bom ou ruim não evita nem persegue algo impulsivamente; e, conseqüentemente, ele está imperturbado”¹⁶ (HP, 1.28). Ou seja, a perturbação do homem, *ao menos a perturbação que cabe ao homem evitar*, é aquela que decorre do juízo da natureza das coisas. Em razão do juízo, o homem associa ao fenômeno *passageiro e mutável* que o perturba uma “realidade externa” (HP, 1.15) *fixa e imutável* que determina a *natureza das coisas* e, portanto, *a si mesmo*, perdendo assim sua indiferença e liberdade em relação a determinação natural.

A exposição de Sexto parece ter como tônica geral demonstrar não apenas o caráter desejável da *ataraxía* para o filósofo, mas, precisamente, evidenciar a ferramenta com a qual ela pode ser obtida de forma segura. O conceito que completaria a realização da *ataraxía* no cético é a suspensão do juízo, a *epokhé*. A relação entre *epokhé* e a *ataraxía* é de implicação direta: *suspendendo o juízo têm-se a ausência de perturbações*. A concepção subjacente a esta implicação é, em observação às aparências, o cético se vê, assim, *indiferente* com relação à necessidade natural. Para o cético, a objetividade implicada na natureza era a fonte de perturbações que não concernem ao homem.

É interessante observar que logo em sequência, Sexto oferece um exemplo para ilustrar o caráter disruptivo da *epokhé*:

O cético, na verdade, teve a mesma experiência que é dito ter acometido o pintor Apeles. Uma vez [...] quando estava pintando um cavalo e queria representar na pintura a espuma do cavalo, ele estava sendo tão mal-sucedido que ele desistiu e jogou na pintura a esponja [...] e a marca da esponja produziu o efeito da espuma do cavalo. Assim, também os cétricos estavam em esperança de obter quietude [*ataraxía*] a respeito da disparidade dos objetos sensíveis e do pensamento, e sendo incapazes de efetivar isso, suspenderam o julgamento (HP, 1.28-29. Tradução livre)

¹⁶ O que não indica que o homem se vê absolutamente liberto de quaisquer perturbações, pois *ele mesmo ainda é um ser natural*. Ou seja, “ele [o cético] é perturbado por coisas inevitáveis” (HP, 1.29). Em relação a essas situações, Sexto usa a expressão “afetação moderada” (HP, 1.30) com o objetivo de retratar a afetação que se limita a realidade sensorial do fenômeno. Fazer juízo de uma afetação fenomênica acirrar a perturbação que ela produz, oferecendo-a uma *natureza própria*, o que romperia sua indiferença e liberdade em relação a mesma.

Portanto, a *epokhé* pode ser entendida como resultado de uma ruptura contraditória. Quando a *ataraxía* parecia estar inteiramente perdida, ela é obtida subitamente, através da alternativa que não estava disponível imediatamente. Também por isso, pelo ceticismo ter a pretensão de causar um certo *efeito* quando devidamente exercitado, ele também é conhecido como *efético*, tal como apontado por Sexto. A *epokhé* livra o cético de ter de pôr-se em acordo com a disparidade entre objetos para entregá-la inteiramente na forma do apagamento da questão inicial, e, assim, obter a quietude de maneira imediata. A *epokhé* garante a felicidade da empreitada do cético, pois ela só pode resultar na quietude, na *ataraxía*.

Essa disparidade supracitada é outro elemento decisivo da construção cética. Da mesma maneira que a *epokhé* é a ferramenta com a qual a *ataraxía* é devidamente obtida, a disparidade entre os “objetos sensíveis e do pensamento” sempre podem ser assimiladas na forma de uma *oposição* mútua que deve sempre ser considerada. Nesse sentido, no capítulo que tem como título “*Essência do ceticismo*”, Sexto define:

Ceticismo é uma habilidade, ou atitude mental, que opõe aparências e juízos de forma alguma, com o resultado que devido a equipolência dos objetos e das razões opostas, nós somos trazidos primeiramente para um estado de suspensão mental [*epokhé*] e próximo de um estado de “imperturbabilidade”, ou quietude [*ataraxía*] (*HP*, 1.8. Tradução livre)

Como o ceticismo é uma filosofia *prática*, saber que a *ataraxía* está disponível através da *epokhé* não basta, *é preciso realizá-la efetivamente*. Se bastasse calar-se para obter a quietude desejada, o conteúdo do ceticismo não diria respeito à filosofia. Ele o diz pelo fato de que o cético compreende que essa suspensão tem que ser construída para a consciência. Ou seja, para suspender o juízo de uma forma efetiva e racional é preciso fazê-lo opondo a necessidade natural das aparências contra seu caráter fenomênico inerente, o objeto sensível contra o intelectual, a aparência contra o julgamento. Mas, não apenas, também o ceticismo opõe aparências e juízos contra seus respectivos pares, retratando sua diversidade e equipolência mútua. Esta habilidade opositiva generalizada traz em questão a diferença concreta com a qual o ceticismo filosófico é possível. Se o ceticismo “abolisse” as aparências, essa oposição generalizada seria impossível, antes o cético admite a “impressão sensível afetiva” apenas para confrontá-la com seu

caráter fenomênico. A essência do ceticismo é ser uma *habilidade* [*agogê*] que, como tal, tem de ser implementada praticamente para produzir o efeito pretendido.

Devido a este resultado que consolida a posição cética, esta corrente de pensamento é também conhecida como *aporética*, “de sua indecisão quanto ao assentimento e à negação” (*HP*, 1.7). Esta indecisão não é apenas relativa àquele que apreende, relativa ao *cético*, mas também à disposição fenomênica inerente à consciência natural.

Tudo isto indica que mesmo o ceticismo sendo uma filosofia crítica de caráter individualista, prático e moral não deixa de admitir uma série de delimitações que constituem esta forma de pensar. Imediatamente tem-se a impressão que a admissão dessas delimitações do ceticismo acabariam por romper com a *epokhé*, levando a asserções sobre a natureza das coisas, ou melhor, da natureza do próprio ceticismo. Sexto tem ciência dessa dificuldade; é o que ele colocará em questão na seção que tem como título “regra doutrinária do ceticismo”. Em outras palavras, o *ceticismo comporta uma doutrina?*

Se alguém define “regra doutrinária” como “adesão a uma série de dogmas que são dependentes tanto uns dos outros quanto das aparências”, e define “dogma” como “consentimento a uma proposição não evidente”, então diremos que ele não tem uma regra doutrinária. Mas se alguém define “regra doutrinária” como “procedimento que, de acordo com a aparência, segue uma certa linha de raciocínio [...] então dizemos que ele tem uma regra doutrinária (*HP*, 1.16. Tradução livre)

O ceticismo admite sim “uma certa linha de raciocínio” própria que condiciona uma maneira de pensar e seus resultados filosóficos. O cético admite assentir com relação àquilo que é “de acordo com a aparência”, visto que este é o fenômeno, consciente do fato de que este é naturalmente indeterminado e indiferente. O dogma é exatamente o objeto que perdeu a consciência de sua correspondência fenomênica; o dogmático é, portanto, aquele que se arroga a disputar o debate filosófico quando vulnerável aos ataques do ceticismo.

Levando em consideração essas delimitações providas por Sexto no início das *Hipotiposes*, os *tropos*, apresentados sequencialmente, parecem muito mais uma forma de argumentar sustentada por uma concepção filosófica *doutrinária* do que máximas e ditos de céticos famosos reunidos por seus continuadores. Antes da exposição dos *tropos*, Sexto oferece *princípio*, *essência*, *critério*, e até mesmo uma “regra doutrinária” para o ceticismo. Observando a sequência expositiva, é lícito ao

leitor das *Hipotiposes* pensar que os tropos seriam a *aplicação* destas determinações expostas previamente.

Na verdade, pelo fato de o ceticismo ter se disposto desde o princípio a ser uma investigação filosófica acerca dos fenômenos, os tropos da *epokhé* seriam argumentos empregados para chegar a esta suspensão (*HP*, 1.31). A *epokhé* não deveria ser imposta para a consciência em razão de obter a *ataraxía* de forma imediata, ela deve ser construída de forma consciente para que esse objetivo seja cumprido. E, ainda, é preciso mostrar como a *epokhé* pode ser possível enquanto resultado efetivo da investigação filosófica.

A consequência que se segue disso é que se esta investigação, conscientemente determinada alcançasse um resultado que fugisse da *epokhé*, o ceticismo teria de contrapor-se a esta mesma investigação, pois prejudicaria suas delimitações. É por isso que Hegel diz: “como a doutrina cética consiste na arte de demonstrar contradições através destes tropos, nós só precisamos elucidar esses modos” (Hegel, 1894, p. 346). Ou seja, para Hegel, o mérito filosófico do ceticismo se resume nos tropos da *epokhé*. Se eles forem suficientes para determinar o conteúdo filosófico como um todo, ceticismo e filosofia seriam sinônimos. Do contrário, o ceticismo guarda uma certa relação com a filosofia, mas, também, uma diferença fundamental, e, portanto, referem-se a objetos diversos. Com isso, a análise dos tropos é suficiente para caracterizar essa relação.

Por isso, tanto no texto de 1802 quanto em suas *Lições sobre a História da Filosofia* (v. 2, 1894, 457p.), Hegel não se furta de tratar dos tropos céticos, mais exatamente os *tropos da epokhé*, os modos de argumentar fundamentais aos céticos para levar à suspensão do juízo.

3.2 OS TROPOS ANTIGOS

Os dez primeiros tropos da *epokhé*, recuperados por Enesidemo e referidos a Pirro, retratados no primeiro livro das *Hipotiposes Pirrônicas* são os seguintes:

O primeiro, baseado na variedade dos animais; o segundo, na diferença entre os homens; o terceiro, da diferente estrutura dos órgãos dos sentidos; o quarto, das condições circunstanciais; o quinto, das posições, intervalos e localizações; o sexto, das misturas; o sétimo, da quantidade e formação de objetos subjacentes; o oitavo, do fato da relatividade; o nono, da frequência ou raridade da ocorrência; o décimo, das disciplinas e costumes e leis, as crenças lendárias e as convicções dogmáticas (*HP*, 1.36-37. Tradução livre)

O *tropo baseado na variedade dos animais* coloca em questão o fato de que diferentes animais, com diversas propriedades físicas, percebem também os objetos diferentemente. “As mesmas impressões não são produzidas pelos mesmos objetos devido às diferenças entre os animais” (HP, 1.40). Da variedade entre eles seria equivocado inferir qual dos animais alcança uma impressão mais próxima do real, através da melhor apuração dos sentidos, pois *a mera variância já revela impropiciação para a verdade*. Ou seja, toda impressão naturalmente produzida nos animais não pode levar a quaisquer conclusões sobre a realidade intrínseca de um objeto, haja visto as diferentes propriedades físicas indicadas por eles variando sobre o objeto¹⁷.

Não apenas as diferentes constituições físicas dos animais determinam diferentes impressões sensíveis a respeito dos objetos da natureza. O *tropo da diferença entre os homens* (HP, 1.79-91) prevê, também, que homens apresentam impressões variadas sobre as mesmas coisas, em razão de idiosincrasias culturais, ligadas a tradições de povos particulares; e, mesmo, diferenças físicas advindas da conformação natural advinda da habitação em regiões com características diferentes. Sem falar em exemplos de homens particulares que, em razão de disposições próprias, tenham impressões dos mesmos objetos diversos dos seus semelhantes. Devido a diferença generalizada entre os homens, também estes têm diferentes apreensões do mesmo objeto, não sendo possível facultá-lo qualquer juízo em razão disso.

Mesmo os diferentes sentidos, ou órgãos, que viabilizam a apreensão dos objetos por parte dos homens são inconclusivas. O *terceiro tropo* (HP, 1.91-99) pondera que cada um dos sentidos apreende o objeto segundo suas propriedades particulares. Pela variedade dos órgãos dos sentidos que causam diferentes impressões é impossível que qualquer um deles obtenha uma apreensão “absoluta” do objeto imediato.

Vai-se tornando claro que o objeto dos tropos é expor a inadequação do assentimento de uma determinada forma de apreensão como absoluta diante dos tropos apresentados, com a qual se tem, em contramedida, a *epokhé*. Mesmo as

¹⁷ À guisa de ilustração: “o elefante foge do carneiro, o leão do galo, [...] e o tigre do som do tambor [...] se as mesmas coisas desagradam a alguns, mas agradam a outros, e o prazer e o desprazer dependem de impressões sensoriais, então os animais recebem impressões diferentes dos objetos subjacentes” (HP, 1.58).

circunstâncias, mentais e físicas, em que se encontra aquele que apreende determinam a impressão obtida do objeto, é o que diz o *quarto tropo* (HP, 1.100-117).

Em sequência, Sexto argumenta que, como não poderia deixar de ser, a “posição, distância e localização” alteram sensivelmente as impressões sobre o mesmo, sendo este o *quinto tropo* (HP, 1.118-123). Essa variância, no entanto, não diz respeito apenas àquele que apreende, mas, *igualmente*, ao apreendido.

É importante observar uma mudança significativa entre o quarto e o quinto tropo: até agora foram expostos os tropos que apresentam variações em torno do sujeito; o quinto tropo introduz uma argumentação que incide não apenas contra aquele que apreende, mas também contra o apreendido. O que significa dizer que a *epokhé* não se dá em razão apenas da disposição do cético, mas também de uma problematização do conhecimento. Essas diferenças levaram Sexto a indicar que, mesmo entre os dez primeiros tropos, *existem diferenças entre eles*. Existem tropos baseados naquele que apreende, outros baseados no apreendido, e ainda tropos baseados *em ambos*, o que acaba por constituir três *espécies* de tropos, ao passo que os dez tropos seriam *subespécies* derivadas (HP, 1.38). Desta forma, o *quinto tropo* é um tropo baseado em ambos, uma vez que a variância por ele apresentada pode alterar tanto o sujeito quanto o objeto, ou ambos ao mesmo tempo.

O *sexto tropo* é o da mistura (HP, 1.124-129). Este tropo argumenta que aquilo que se toma como objeto real quando afetado pelos nossos sentidos sempre se encontra em conjunto com outra coisa. Impressões puras e distintas do objeto só são possíveis abstratamente, mas o objeto apreendido enquanto realidade externa já se encontra em mistura. De tal sorte, não se pode afirmar “qual é a natureza exata da realidade externa em si” (HP, 1.124), o objeto já se encontra “misturado”, inviabilizando sua percepção distinta. Isso vale tanto para o investigador quanto para o investigado: aquele que apreende não é capaz de aferir distintamente o que o faz aprender e produzir impressões sensíveis acerca dos fenômenos, sendo quaisquer elementos apontados *em mistura* e *conjunções* com outras partes arbitrariamente desconsideradas. O que torna este tropo baseado tanto no sujeito quanto no objeto, tal como o precedente.

Depois, se encontra exposto o *sétimo tropo*, baseado na quantidade e constituição (HP, 1.129-134). Fenômenos dispostos segundo quantidades variadas alteram sensivelmente as impressões resultantes. Sexto usa o exemplo do vinho

para evidenciar que o mesmo objeto pode produzir alterações sensoriais extremamente variadas em razão da quantidade disposta (HP, 1.131). E ainda, não é possível inferir qual quantidade ou constituição seriam apropriadas para apreender a realidade própria do fenômeno, visto que ele pode se encontrar, *naturalmente*, em quantidades variadas. Justamente pelo mesmo não poder ser dito do inquiridor, este é um dos tropos baseado tão somente no fenômeno.

O *oitavo tropo* é o da relação (HP, 1.135-141). Este tropo prevê que todas as coisas são relativas a um outro que não elas mesmas, e, portanto, “nós devemos suspender o juízo sobre o que as coisas são absolutamente e se são realmente existentes” (HP, 1.135). De imediato, este tropo se destaca dos demais, e não apenas por ser uma espécie de tropo baseada em ambas as partes da apreensão. Antes de apresentar os tropos extensivamente, Sexto comenta que o tropo da relação representa o tropo mais elevado, pois ele determina todo o *gênero* que representam os dez primeiros tropos da *epokhé*. De tal forma, todas as espécies e subespécies supracitadas referem-se a ele, e são aplicações do mesmo (HP, 1.39).

A seguir encontra-se o *nono tropo*, baseado na constância e raridade das ocorrências (HP, 1.141-144). Sexto argumenta que a mera raridade ou constância de uma ocorrência transforma o fenômeno apreendido. Ele dá um exemplo astronômico retratando como o Sol é mais impressionante que um cometa. Em razão da constância de um e da raridade do outro, o cometa causa uma tal impressão “que até o consideramos um presságio divino”, ao passo que o sol não causa qualquer espanto (HP, 1.141). A apreensão resultante de um objeto disponível regularmente é diversa de um objeto cuja ocorrência é rara e incerta. Como não se pode aferir *constância* e *raridade* das coisas em razão de apreensões particulares, também, por isso, as impressões sensíveis são insuficientes para julgar a natureza das coisas.

O *último e décimo tropo* diz respeito a regras de conduta, hábitos, leis, crenças lendárias e concepções dogmáticas (HP, 1.145-163). Ou seja, é um tropo concernente a questões éticas, e diz respeito a tudo aquilo que pode ser referido *ad hoc* enquanto *tradição*. A tradição tem um enraizamento em um determinado povo, cultura, *etc*, de tal modo que não existe um ponto neutro em que seria possível avaliar, absolutamente, a tradição de maneira exterior, pois quem o faz, faz a partir da tradição na qual se encontra e que determinam seu juízo. Sendo este um tropo não referente ao sujeito como o segundo que apontou as idiosincrasias e

diferenças entre os homens na formação das impressões, na verdade, o décimo tropo é baseado no fenômeno. Ele aponta que os mesmos homens inseridos em tradições diversas apreendem fenômenos de forma diferente, em razão da variância entre as tradições em que se encontram.

Dentre as impressões iniciais causadas pela leitura dos tropos, a primeira que pode ser citada é o caráter extensivo e didático da exposição de Sexto. Os tropos delimitados são seguidos por ilustrações (tal como algumas foram reproduzidas) para propiciar ao maior número de leitores acesso às problematizações dos tropos. Hegel, no texto de 1802, desconsidera este aspecto (haja visto o caráter crítico da publicação), e não faz mais do que citá-los, em “rápida consideração” (Hegel, 2019, p. 158), antes de analisá-los conjuntamente.

Outra coisa que deve ser destacada é o aspecto predominantemente *empírico* desses tropos voltados literalmente para as impressões dos sentidos e de seu caráter inconclusivo com relação às apreensões da consciência natural. Pirro parecia buscar na natureza variações e diferenciações múltiplas de modo a apregoar a incerteza de quaisquer juízos a respeito de sua realidade intrínseca.

A posição de Hegel com relação a esse tropo pressupõe “uma reflexão inculta” (*Ibid.*): não existe qualquer tipo de encadeamento sequencial entre eles, de tal sorte que, segundo Hegel, “vê-se que foram juntados ao acaso” (*Ibid.*). De fato, já foi exposto que a elaboração dos tropos consistiu, *precisamente*, em um esforço para recuperar as máximas e ditos de Pirro em um período muito posterior à sua época. Em alguma medida, isso explica o caráter fragmentário que pode ser visto desses tropos: todos podem ser considerados individualmente para atingir o mesmo resultado *aporético*.

Essa despreocupação reflexiva, o caráter fragmentário e ilustrativo desses tropos favorecem esta citação de Hegel que resume consideravelmente sua visão sobre esses tropos: “O conteúdo desses tropos mostra mais ainda, entretanto, quão distante eles estão de uma tendência contra a filosofia e como se voltam contra o dogmatismo do senso comum” (Hegel, 2019a, p. 159).

A tese de que o ceticismo de Pirro, que esses tropos registram, estaria voltado contra o dogmatismo do senso comum favorece o caráter ilustrativo e extensivo do texto de Sexto Empírico, não apenas de um ponto de vista expositivo, mas de forma *efética* e prática: o texto articula-se contra o senso comum justamente por dirigir-se ao leitor comum de uma forma que lhe seja compreensível, a fim de

que ele critique a posição na qual se encontra. Este parece ser, de fato, o intento destes dez tropos recuperados pelos céticos pirrônicos, a começar por Enesidemo.

No mais, Hegel é capaz de reconhecer certa concordância filosófica com o ceticismo de Pirro apresentado nos tropos. O ceticismo tem como tarefa *negar criticamente* a verdade do senso comum, o que acaba por ser uma condição indispensável para a possibilidade da filosofia. Nesse sentido,

Ele [o ceticismo] pode ser considerado o primeiro degrau para a filosofia, pois o começo da filosofia tem de ser certamente a elevação acima da verdade fornecida pela consciência comum e o pressentimento de uma verdade superior (Hegel, 2019a, p. 160)

Então, se a posição de Hegel estiver correta, o ceticismo, resumido nos dez primeiros tropos, se encontra em uma posição *média*. Ele certamente se elevou “acima da verdade fornecida pela consciência comum”. Aquilo que o universo científico-filosófico apregoa-o como verdade lhe vale como nada, e, por isso, se encontra acima de seus pares históricos atrelados às determinações do senso comum e do mundo natural. No entanto, o ceticismo tem *apenas* “o pressentimento de uma verdade superior”, jamais sua determinação exata, limitando-se a sua *zétesis* aporética.

3.3 OS TROPOS TARDIOS

Logo em sequência, Sexto Empírico passa então aos cinco tropos tardios de Agripa. São eles os seguintes: “o primeiro baseado na discrepância, o segundo no regresso *ad infinitum*, o terceiro na relatividade, o quarto na hipótese, o quinto raciocínio circular” (*HP*, 1.164. Tradução livre).

A provável primeira impressão perceptível a esses tropos é muito diferente em relação aos tropos antigos. Como os dez primeiros estavam baseados na variância de determinados elementos *empíricos*, que quando considerados levam a *zétesis* filosófica à *epokhé*, *quase todos eram imediatamente compreensíveis*. Agora, estes últimos tropos citados exigem uma *reflexão* apropriada, e precisam ser demonstrados para serem compreendidos, *mesmo para os filósofos acadêmicos*. Por isso, Hegel, desta vez, faz mais do que citá-los, e ajusta brevemente do que cada um desses tropos trata.

Também o que causa impressão imediata é que entre os cinco tropos tardios figura um tropo que já foi visto anteriormente entre os primeiros, o tropo que se diferencia dos outros: *o tropo da relatividade*. A repetida exposição em nada difere do conteúdo do tropo situado entre os antigos, chegando até a admitir que ele já foi expressado (HP, 1.167). Mas, então, por que Sexto o reitera entre os tardios? Foi visto que Sexto apregoa a este tropo em particular uma característica *sui generis* em relação aos outros, a saber, o fato de que todos os outros tropos antigos são uma aplicação deste. Inicialmente, se é levado a pensar que os cinco tropos tardios são argumentos *de mesmo gênero* que o terceiro, sendo uma forma de argumentação mais elevada, e não apenas aplicações. Como já foi dito, Sexto, falando da finalidade desses tropos, pondera que “os cinco tropos são destinados a complementar os dez tropos e mostrar a audácia dos dogmáticos com mais variedade e de forma mais completa” (HP, 1.177). Os primeiros tropos voltam-se para o dogmatismo do senso comum, os tropos tardios ao confronto com os filósofos dogmáticos¹⁸.

É preciso apontar que o *tropo da discrepância* guarda alguma similaridade com o décimo tropo antigo, que versa sobre a *tradição*. No entanto, o tropo da discrepância (*diafonia*) traz em questão a disputa entre os filósofos. Este tropo prevê que tanto entre os homens comuns e também entre os filósofos existe *discordância*, *desigualdade* e *diferença*, de tal sorte que se deve suspender o juízo. Mais do que isso, a *diafonia*, diferença ou discrepância entre os *sistemas filosóficos*, é algo em certa medida, *constitutivo* da filosofia. Isto é, o debate e a divergência em torno da essência da filosofia constitui-se como parte da mesma *unidade*. Com isso, somos levados a considerar que a *diafonia* é um elemento inexpugnável da filosofia, sendo sua unidade *absoluta* uma impossibilidade.

A regressão *ad infinitum* constitui o segundo tropo tardio. Este argumento prevê que todo juízo tem de ser *justificado* a fim de que seja considerado racionalmente. No entanto, na asserção desta justificação torna-se necessário admitir outra proposição, e assim por diante, *ad infinitum*. De tal sorte, o mérito mostra-se injustificável racionalmente, e, portanto, a *epokhé* emerge como resultado. É válido mencionar que este e os dois tropos subsequentes formam o que convencionou-se chamar de “*trilema de Agripa*” (Machado 2014, p. 17). Tropos que

¹⁸Ou seja, precisamente por esse tropo da relatividade ser mais elevado ele figura entre os cinco. A diferença entre os tropos antigos e tardios não é apenas histórica, mas *filosófica*. Os tropos estão estabelecidos por motivações diversas, em razão das especificidades de seus respectivos períodos históricos.

não guardam similaridades ou identificações imediatas com quaisquer tropos antigos, sendo esses um resultado inteiramente relacionado com o contexto do debate contra seus pares intelectuais que lhe eram contemporâneos.

Algo que deve ser observado é que, na exposição dos tropos tardios, Sexto também relaciona os tropos entre si em exercício de previsão das possíveis respostas que seus adversários o apresentariam. Haja visto a regressão *ad infinitum*, o dogmático tem de admitir uma proposição indemonstrável como ponto de partida (HP, 1.168). Exemplo: *o universo é composto de átomos*. Contra isto, Sexto lança o *tropo da hipótese*: se é digno de crédito uma proposição indemonstrável, de igual forma, a proposição indemonstrada *oposta* se encontra (HP, 1.173): *o universo não é composto de átomos*. Assim, havendo sempre uma antítese disponível a qualquer tese enunciada, é preciso admitir que a escolha entre ambas é arbitrária.

Com isso, o dogmático deveria *provar* que sua hipótese é verdadeira em detrimento de sua contraparte: *todas as coisas podem ser divididas até o átomo; pois o universo é composto de átomos. Mas a inversão das sentenças não é menos válida: o universo é composto de átomos; portanto todas as coisas podem ser divididas até o átomo*. Esta circularidade argumentativa disponível a qualquer proposição que busca demonstrar sua veracidade por si mesma é o *tropo do raciocínio circular*, ou o *dialelo*.

Vê-se portanto uma correlação entre os tropos tardios. Mas não apenas os tropos do trilema tem essa conectividade argumentativa entre si. Hegel reproduz esta cadência argumentativa entre os tropos tardios nos seguintes termos:

A essência do dogmatismo consiste em pôr como o absoluto um finito, algo preso a um contraposto [...] sendo por e nesta relação com um outro, portanto não absoluto, de acordo com terceiro tropo da relação; se este outro deve ter fundamento no primeiro, assim como o primeiro seu fundamento no outro, então isto é um círculo e cai no *quinto*, no tropo do dialelo [...] assim ele possui um contraposto porque é um fundante, e este seu contraposto pode com igual direito ser pressuposto como um indemonstrado [...] segundo o *quarto tropo* da pressuposição; ou então este outro como fundamento deve, por sua vez, ser fundamentado em um outro, assim este fundamento é levado ao infinito pela infinitude da reflexão sobre finitos [...] de acordo com o *segundo tropo*. Finalmente, aquele absoluto finito do dogmatismo também teria de ser algo universal, mas isto necessariamente não será encontrado, porque é algo limitado; e aqui cabe o *primeiro tropo* da diversidade (Hegel 2019, pp. 164-165)

Nesta parte do texto, Hegel busca reproduzir as antecipações argumentativas dos céticos previstas pelos tropos em vista do debate contra os dogmáticos. Logo

em sequência, ele não deixa de admitir o sucesso que o ceticismo teve em razão dos tropos tardios: “esses tropos insuperáveis para o dogmatismo foram usados por Sexto com grande sucesso contra o dogmatismo, particularmente contra a física” (Hegel, 2019a, p. 165). De igual forma, é interessante reparar a definição que ele estabelece do dogmatismo como “pôr como o absoluto um finito”. À maneira dos dogmáticos, tal como foi visto, este finito pode ser uma tese ou premissa de interesse filosófico, mas também pode referir-se às convicções dogmáticas, ou mesmo à tradição, sob as quais o senso comum se vê submetido, tal como entendida no *décimo tropo antigo*.

O que é preciso observar, no entanto, é a diferença entre a compreensão dos cétricos daquilo que seria o dogmatismo da compreensão de Hegel. No início das *Hipotiposes*, Sexto estabelece a divisão das filosofias acadêmicas, pirrônicas e dogmáticas. Haja visto a menção a Aristóteles, os cétricos não se furtaram de categorizar os grandes sistemas filosóficos da Grécia como *dogmáticos*, em razão do fato de afirmarem conteúdos relativos à verdade. Isto é, estes filósofos assumiram terem encontrado a verdade e, portanto, seriam dogmáticos, independentemente dos resultados que suas filosofias manifestam.

É claro que Hegel não comunga dessa visão. Neste tópico em específico, ele cita Platão como modelo provável de filosofia *não-dogmática*, visto que no diálogo *Parmênides* existe um esforço consistente do filósofo em não premiar a qualquer sentença finita a verdade filosófica, sendo este um diálogo filosófico *negativo*, que busca separar a filosofia do dogmatismo. “Este ceticismo platônico não visa um *duvidar* destas verdades do entendimento¹⁹ que conhece as coisas como múltiplas, como todos formados de partes [...] mas uma completa negação de toda verdade de um tal conhecimento” (Hegel, 2019a, pp. 148-149).

Com isso tem-se a demarcação que Hegel estabelece do ceticismo dos tropos tardios: trata-se de um ceticismo *contra* a filosofia, pois junto ao asseio de criticar o dogmatismo, o ceticismo pirrônico que Sexto expressa não pode assentir com a validação racional de quaisquer juízos para além de sua evidência empírica em razão da *epokhé*. Justamente em vista do ceticismo apreender apenas o caráter aparente das coisas e conduzindo assim sua *zétesis* aporética à *epokhé*, Hegel não

¹⁹ *Entendimento* [Verständ] é um conceito que Hegel faz uso para determinar o modo de proceder do dogmatismo e do senso comum, sempre impróprio para tratar da filosofia. Pois quando o dogmatismo apresenta suas teses sobre a natureza do universo, das tradições, ou mesmo da realidade empírica ele acaba por “pôr como absoluto algo finito”. Portanto, o proceder do entendimento não faz mais do que apresentar a disposição particular de fixar o finito como absoluto, fracassando em determinar o objeto visado pela consciência.

teria ressalvas de assimilar o ceticismo não apenas como um movimento crítico contra o senso comum, mas também adverso à filosofia. E, precisamente, por voltarem-se contra o dogmatismo e a possibilidade do conhecimento, são justamente os tropos tardios que mostram essa alteração na história do ceticismo.

Os tropos antigos buscaram demonstrar a incerteza de todo caráter empírico, ao passo que o objeto de inquirição dos tropos tardios é a possibilidade do conhecimento em vista da querela com os acadêmicos e dogmáticos. A eficácia com a qual estes tropos foram empregados não é objeto de controvérsia, antes está fortemente relacionado às limitações do dogmatismo. Disso se segue um resultado inesperado, o sucesso do ceticismo contra o dogmatismo está centrado no uso da *razão* contra este último. Não há outra alternativa, senão que os cétricos estejam usando da razão, justamente, quando apreendem como quaisquer juízos considerados isoladamente são insuficientes para satisfazer as exigências que a mesma impõe à filosofia. *Mas, com isso, põe-se em evidência a razão que o ceticismo empregou contra o dogmatismo.* E tal como a *zétesis* cética impõe, “é preciso assentir com aquilo que se tornou evidente”.

Hegel apregoa que o intento desses tropos é justamente voltar-se contra a razão. No entanto, quando estes tropos são empregados para esse objetivo, eles se voltam contra si mesmos, uma vez que “o racional deles já se encontra na razão” (Hegel, 2019a, p. 165), *eles já participam do objeto que tem a intenção de criticar.* Isto é, o objeto mediado pela *zétesis* é a *razão* imposta contra os dogmáticos devido a sua incapacidade filosófica. Agora, a razão foi evidenciada pelo exercício dos tropos contra o dogmatismo. A princípio, podemos afirmar que ao contrário do objeto dos dogmáticos, *a razão é infinita*, do contrário, os dogmáticos teriam tido sucesso em determiná-la como algo finito. De igual forma, pode-se admitir que esta razão é *efetiva*, isto é, *emerge como resultado*, expressando um *desenvolvimento*, não estando disposta *imediatamente*.

Em outras palavras, com a negação da verdade do dogmatismo se afirma, inequivocamente, a verdade dos tropos cuja efetividade advém da razão. Com isso, interromper a *zétesis* no resultado negativo mostra-se tão arbitrário quanto a predileção dogmática entre quaisquer pressupostos. Então, o filósofo que apreendeu a disposição crítica dos tropos da *epokhé* tem uma alternativa que supera toda

subjetividade arbitrária compartilhada entre dogmáticos e céticos. *A disposição de determinar o objeto racional através de sua efetividade²⁰ apreendida.*

Uma das subversões realizadas por Hegel neste texto diz respeito ao *tropo da relatividade*: tudo é em relação a um outro e portanto nada é absolutamente, ou seja, nenhum finito tomado particularmente pode ser verificado. Mas, “o racional é a própria relação” (*Ibid.*, p. 165). Ou seja, a própria *relação* enquanto *determinação objetiva* é, ela mesma, uma determinação racional, diferente de quaisquer pressupostos dos dogmáticos. É preciso uma designação anti-filosófica para negar-lhe a apreensão. Tudo isto é perceptível uma vez exposta a mediação filosófica, isto é, a disposição ao autoconhecimento da razão segundo a apreensão de sua efetividade. Com isto, fica claro que o objeto investigado não é um elemento peculiar da realidade, um finito colocado como absoluto, mas *aquilo que é efetivo segundo a razão*.

De fato, céticos e dogmáticos para além de suas diferenças reciprocamente reivindicadas compartilham da mesma concepção de objeto: ambos conhecem o objeto enquanto *finito* e, portanto, compartilham *inconscientemente* da mesma filosofia, ainda que devido a seu caráter negativo, o ceticismo tem a vantagem de ter “o pressentimento de uma verdade superior” (*Ibid.*, p. 160), sob a qual se suspende o juízo.

Agora, a tarefa do filósofo é prosseguir com a *zétesis* para além da *epokhé* cética. Nisso, o ceticismo acabou por se ver absorvido pela própria filosofia: a meditação dos tropos e a crítica aos dogmáticos não é de forma alguma *estranha* a filosofia, mas parte de seu espectro compreensivo. Também o ceticismo não prestaria um desafio à filosofia, antes é preciso uma concepção dogmática da filosofia para tanto. Na verdade, o ceticismo serve a filosofia com a cadeia argumentativa mais extensa possível para livrá-la do dogmatismo.

A conclusão da análise dos tropos fica clara na perspectiva de Hegel: sendo analisados filosoficamente os tropos, *necessariamente*, levam da *epokhé* para o *autoconhecimento da razão*, uma vez que estão baseados no exercício inconsciente da razão e são, por ela, determinados, e a filosofia não tem qualquer disposição de voltar-se contra aquilo que é objetivo.

²⁰ *Efetividade* [*Wirklichkeit*] diz respeito à disposição de “produzir efeito (*Wirken*)” (Inwood, 1997, p. 128). Tal como no caso dos tropos, a razão é determinável apreendendo o *efeito* que ela produz, mediante seus resultados. Isso significa dizer que se a determinação racional só pode ser apreendida segundo os resultados e efeitos produzidos por ela, assim demandando uma mediação própria.

4 O AUTOCONHECIMENTO DA RAZÃO

É certo que a resposta de Hegel aos tropos céticos é asseverar que a crítica aporética perpetrada pelos tropos têm como fundamento a *razão*, sem a qual eles não teriam nenhuma eficácia em combater o dogmatismo. Em outras palavras, a crítica dos céticos contra o dogmatismo é efetiva, pois está fundamentada no exercício da razão, e não na mera fixação de finitudes como algo de absoluto. Assim, só resta compreender a razão empregada, uma vez que ela já foi posta em exercício pelos tropos e se mostrou efetiva criticamente. Isso revela uma *contradição* para a mentalidade cética, por um lado, *é preciso assentir com aquilo que se mostrou evidente*, mas ao mesmo tempo é preciso ter uma relação crítica com o objetivo. Para o filósofo, essa contradição não é “destrutiva”, mas é passível de resolução no *autoconhecimento da razão*.

O horizonte cético em que se dispôs esta “regra doutrinária” respondia ao objeto da consciência natural. Agora, no entanto, o *objeto* tornado evidente pelo exercício da razão não é outro senão sua efetividade quando empregada para criticar o dogmatismo. Portanto, quando se torna explícito à razão com a qual o ceticismo é empregado, já não se fala do ceticismo, *mas da filosofia*. Por isso, é “essencial para o conhecimento do ceticismo, esta relação do mesmo com a filosofia, e não com um dogmatismo, o reconhecimento de uma filosofia que não é um dogmatismo, portanto, em geral, o conceito da própria filosofia” (Hegel, 2019a, p. 148). Vale mencionar que o sentido desta citação, tal como Hegel se expressa anteriormente, é apregoar que Schulze não apreendeu o *conceito de filosofia* para além da noção que o senso comum tem dele, e, por isso, ele associa-se ao dogmatismo de maneira involuntária.

Portanto, seguindo este raciocínio, o problema em questão passa a ser “o conceito da própria filosofia”, com *a qual o ceticismo se vê relacionado*. Na análise filosófica dos tropos empreendida por Hegel já fica claro que a filosofia comporta uma concepção objetiva *incognoscível* ao senso comum: enquanto *objeto* para o dogmatismo em geral se resume em um *finito absolutizado pela livre-disposição do indivíduo*, a filosofia compreende também a *efetividade da razão* empregada por ela, enquanto *objeto*. O que mais o texto de 1802 é capaz de estabelecer com relação ao conceito de filosofia para melhor determinar o *autoconhecimento da razão* e, por conseguinte, a crítica ao ceticismo, agora que sua limitação foi posta em evidência?

É preciso esclarecer que, no texto de 1802, Hegel permuta “filosofia” por “autoconhecimento da razão” quando quer vê-la diferida do ceticismo sem grandes dificuldades. Em outras palavras, *compreender a razão* (e, também, que *ela compreende a si mesma*) poderia resumir a questão da filosofia, uma vez que esta trata da compreensão racional do mundo, expressa positivamente, mas com isso, não haveria mais qualquer ceticismo filosófico, pois o juízo *não* se encontraria, de maneira alguma, suspenso.

De todo modo, a diferença entre ceticismo e filosofia que pode ser apreendida até aqui é a admissão *racional* do objeto. Logo, o cético teria de se ver empenhado em criticar o *autoconhecimento da razão*. Pois, do contrário, o ceticismo se veria “*derrotado*” pela filosofia tida por ele como dogmática: a disposição evidenciada à determinar o autoconhecimento da razão através de sua efetividade posta em exercício redundaria, para o cético, em *dogmatismo*, pois o filósofo se veria então livre para afirmar que *encontrou a verdade*, esgotando assim o escopo do ceticismo. Segundo Hegel, Sexto anteviu essa problemática no primeiro livro do texto “*Contra os Lógicos*”, e não se furtou de problematizar o autoconhecimento da razão. Isto é o que será analisado em sequência, visto que precisamente por repelir a intervenção de Sexto no assunto, Hegel se dispõe a melhor determinar o autoconhecimento da razão à contrapelo das investidas céticas.

Também é importante dizer que o texto de 1802, especialmente no que tange a esse tema, se apoia em certos elementos que já foram expostos previamente, como por exemplo as noções já citadas de “*Reflexão*” e “*Absoluto*”. Então, para esmiuçar mais detidamente as determinações que separam filosofia e ceticismo, também é válido recobrar o *Escrito da Diferença* de 1801 como um antecedente próximo, para antever quaisquer elementos que fossem pressupostos pelo texto de 1802. Usar o *Escrito da Diferença* como referência propicia a compreensão de certos elementos que são apenas mencionados no texto de 1802. Mesmo que ambas as produções tenham caráter ensaístico, o cruzamento entre elas permite melhor compreender o “*conceito de filosofia*” que Hegel tem em mente neste período respectivo.

Por último, não é possível deixar de comentar sobre a consideração de Hegel sobre Platão ser uma filosofia conscientemente anti-dogmática, ao menos, desde o diálogo de maturidade *Parmênides*. Supostamente trata-se de um modelo filosófico empenhado em recusar o dogmatismo, consciente da problematização levantada

pelos céticos, antes que estes pudessem existir. A rememoração do exercício racional perpetrado no referido diálogo reitera o argumento de que os céticos não representam uma inovação que já não estivesse disponível no período dos grandes sistemas filosóficos da Grécia. Tratando a filosofia platônica como um *sistema*, o que esse diálogo indica ao filósofo que queira solidificar um sistema filosófico *efetivo*?

Portanto, neste capítulo, está em consideração o *Escrito da Diferença* de 1801 como antecedente filosófico para esmiuçar a exposição do “conceito de filosofia” pressuposto à crítica ao ceticismo, tal como os conceitos adjacentes que constelam a concepção filosófica de Hegel. Subsequentemente, volta-se ao que Hegel alega que o cético pirrônico tem a dizer sobre o *autoconhecimento da razão*, e sobre qual subterfúgio ele pode ser negado, e, conseqüentemente, qual seria a natureza da resposta que a filosofia deveria oferecer a essa questão. E, por último, examinar a referência a Platão no texto de Hegel como um modelo de razão auto-compreensiva, que já havia assimilado o ceticismo no interior de sua sistemática filosófica.

4.1 O ANTECEDENTE DO ESCRITO DA DIFERENÇA DE 1801

Para melhor delimitar o conceito de filosofia então referido por Hegel, é justo que se considere o texto *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling* de 1801. Haja visto o título, o texto trata da diferença entre dois sistemas filosóficos, e, por isso, é razoável pensar que Hegel, para dirimir a questão, estabeleça a *unidade* da filosofia da qual ambos participam, em detrimento da divergência expressa pelo título. Também o pequeno intervalo de tempo entre ambas as publicações permite aproximar a caracterização de um momento específico da formação do pensamento de Hegel, favorecendo, assim, compreensões relacionadas, quando não um *desenvolvimento temático*, propriamente dito.

Uma primeira consideração possível para abarcar o conteúdo do *Escrito da Diferença* e sua relação indireta com o ceticismo, advém da consideração daquilo que Hegel identificou como o “pressuposto da filosofia” (2003, p. 40). Imediatamente, tratar do conceito de filosofia através do seu pressuposto, pois com pressuposto subentende-se *ponto de partida*. Este pressuposto “é o próprio absoluto; ele é o alvo

que se procura; ele já está presente, de outro modo, como poderia ser encontrado?” (*Ibid.*).

Antes de entrar propriamente na especificidade deste pressuposto colocado por Hegel e ponderar sua parte seguinte, é válido recobrar que o *absoluto* enquanto elemento filosofante já fora mencionado no contexto da crítica aos dogmáticos: “A essência do dogmatismo consiste em pôr como o absoluto um finito” (Hegel, 2019a, p. 164). Até o momento, a disposição de colocar algo como absoluto, *considerado a maneira dos dogmáticos*, foi revelado pelo ceticismo como *criticamente comprometida*. Mas deste ponto de vista, o *Absoluto* colocado por Hegel parece manifestar uma realidade totalmente diferente: ele é forçado a admitir a presença do *Absoluto* pela sua *menção*. É justo dizer que se a filosofia quiser expressar-se *verdadeiramente*, suas asserções têm de ter caráter *absoluto*, do contrário ela seria um concurso de sofismas cuja *diafonia* a delimitaria completamente. É justamente por isso que Hegel associa a “necessidade da filosofia” com seu pressuposto: “Aquilo que se chama o pressuposto da filosofia não é senão a necessidade expressa dela” (2003, p. 40), em razão da consciência da necessidade de manifestar-se de forma absoluta, em vista de *filosofar*. Portanto, este absoluto “é o alvo que se procura”, sem a qual a filosofia não pode constituir-se.

Mas com *Absoluto* pretende-se dizer também, o *incondicionado*. Isto é, aquilo que se encontra fora de toda relação, e que, *por isso*, é absoluto. Somente neste ponto incondicionado a filosofia se porta como uma *ciência*, como um saber *absolutamente* certo de si mesmo, uma vez desarticulada de qualquer condicionalidade exterior a si mesma. Em outras palavras, o conteúdo da filosofia tem de ganhar independência do filósofo que o pensa para tornar-se científico. Portanto, é preciso admitir o caráter *objetivo* da filosofia que os céticos sempre recusaram.

Quanto ao *incondicionado*, é necessário observar que o absoluto que “já está presente” *condicionou-se* segundo o *pensar*, isto é, tornou-se *efetivo* pela sua asserção. *Concretamente*, não existe assim um absoluto para além daquele que fora disposto ao *saber*; é preciso observar que quando o *Absoluto* torna-se efetivo pelo pensamento *este já se encontra em relação*. Mas, quando esse é considerado enquanto *objeto*, seu conceito não é atendido, uma vez que o objeto não é incondicionado: *ele sempre se dispõe em contraparte ao sujeito*.

Assim sendo, o absoluto só poderia ser a *relação* com a qual ele se vê manifesto, *do contrário ele não seria*. A efetividade adquirida que parece *negar* o conteúdo mesmo do Absoluto é, na verdade, o saber com a qual ele é “construído para a consciência” (2003, p. 41), ou seja “o próprio absoluto é a identidade entre a identidade e a não-identidade” (*Ibid.*, p. 95). Neste ponto, é possível compreender a colocação contraintuitiva de Hartmann de que “quem quiser compreender a Filosofia de Hegel terá de compreendê-la a partir do que ela tem de mais íntimo: a partir de sua plenitude e de seu conteúdo” (1983b, p. 293). Só na compreensão que a filosofia é, *intimamente*, expressão do *Absoluto* ela tem princípio, mais do que na relação entre os sistemas filosóficos.

Foi experimentado algo semelhante na tratativa dos tropos tardios por Hegel. No momento em que se reconhece a *efetividade* dos tropos para criticar o dogmatismo, ao mesmo tempo, se admite a razão posta em evidência pelo exercício dos mesmos. O fato de que a razão demanda uma mediação própria e *concreta* de tal sorte que não se vê disposta imediatamente, não a demove da ciência, mas antes estabelece uma forma de saber que reconhece sua realidade. Resta dizer que isso harmoniza-se com a colocação de Hegel de que a razão é a manifestação do *Absoluto* (Hegel, 2003, p. 35), pois, com *razão* se pretende dizer: *totalidade de determinações*, na qual o *Absoluto* é construído para a consciência. O saber que tem esse resultado é a *Filosofia*. Manifesta segundo sua tarefa, cabe a esta “pôr o ser no não-ser” (*Ibid.*, p. 40).

Esta tarefa aparece em contraposição “a forma particular que uma filosofia apresenta” (*Ibid.*, p. 37). Avaliando imediatamente, como apenas um *objeto* da *cultura*, o sistema filosófico, seja ele qual for, “isolou-se do absoluto e fixou-se como algo autônomo” (*Ibid.*); exatamente o modo de proceder dogmático colocado no lugar da filosofia. Enquanto “*isolar-se do Absoluto*”, é possível dizer que este modo de proceder perde de vista a mediação própria da filosofia que faz ela portar-se como *Ciência*. Com isto, ela é levada a fixar algo finito como autônomo, produzindo, assim, uma *cisão* na realidade: é o que Hegel aponta ser “o lado não-livre e dado da sua figura” (*Ibid.*). Em outras palavras,

Com o avanço da cultura, da reflexão e do entendimento das particularidades, introduz-se uma cisão entre este multifacetado conhecimento de particularidades e o interesse racional pela compreensão da totalidade. Neste processo histórico, o método cético contribui sempre para aumentar a cisão ao levar adiante a investigação dubitativa de todo e

qualquer particular, com o que faz aumentar, entretanto, a necessidade da filosofia, visto que o interesse pela totalidade jamais deixa de existir” (Beckenkamp, 2019, pp. 121-122)

Isto é, a filosofia encarada como algo tão somente objetivo, torna-se este “multifacetado conhecimento de particulares” que fixado como algo de subsistente em si mesmo, perdeu sua conexão com o *Absoluto*, e não pode mais identificá-lo, ou reconhecê-lo. Assim a realidade aparece como uma “harmonia despedaçada” (Hegel, 2003, p. 37), fragmentada em suas partes. Mas, mesmo nesse momento, “esta identidade, porém, é e permanece algo de interior, *um sentimento*, algo de desconhecido e de inexprimido” (*Ibid.*, p. 46. Grifo meu). Tal como Beckenkamp aponta, “o interesse pela totalidade jamais deixa de existir”; isto é, *o interesse de construir para a consciência, através desta cisão, a relação com o Absoluto*. “Suprimir tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão” (*Ibid.*, p. 38).

Neste processo, outro termo que ajuda a determinar este *suprimir das oposições* assumido como *tarefa* da filosofia é a supracitada “*Reflexão*”. Quando inspeciona-se o verbete sobre a *Reflexão* em um dicionário de filosofia, encontra-se a consideração que a *Reflexão* “traz à luz a verdadeira natureza daquilo que se investiga, e portanto produz tal natureza de algum modo” (Abbagnano, 2007, p. 838). Mais especificamente, considerando o legado kantiano: “A Reflexão [...] é o estado de espírito em que começamos a dispor-nos a descobrir *as condições subjetivas que nos permitem chegar aos conceitos*” (*Ibid.*, p. 837. Grifo meu). Quanto a isso é salutar observar a ponderação de Hegel do conceito no *Escrito da Diferença*:

A reflexão isolada, enquanto pôr de opostos, seria um suprimir do absoluto; ela é a faculdade do ser e da limitação. Mas como razão, a reflexão tem uma relação com o absoluto, e só é razão através desta relação; assim, a reflexão, aniquila-se a todo ser e a tudo o que é limitado, na medida em que se relaciona com o absoluto, o limitado tem uma subsistência (Hegel, 2003, p. 41)

A concepção de reflexão que Hegel critica não se projeta necessariamente sobre Kant, mais do que sobre os continuadores de sua obra. A saber, no começo do texto, Hegel comenta que a filosofia kantiana foi tratada segundo a separação das “*coisas-em-si* [...] colocadas como objetividade absoluta, tal como as coisas do dogmático” (*Ibid.*, p. 29). Evidentemente, limitando-se a essa separação só é possível apreender a diferença resultada por esta objetividade posta como absoluta,

representada pelas *coisas-em-si* e o sujeito. Por sua vez, a consciência filosófica apreende que o único resultado deste procedimento é “a forma vazia da oposição” (*Ibid.*), que se encontra mais próximo de uma “forma imperfeita de ceticismo” (Hegel *apud* Beckenkamp, 2019b, p. 95) do que propriamente da Filosofia. Esse seria o perigo de uma “*filosofia crítica*” (Hegel, 2003, p. 30): um modo de pensar que teria como efetividade suprimir terminantemente o absoluto de sua determinação. É isso que Hegel pretende aclarar com a reflexão considerada *isoladamente*. De fato, a reflexão é um “instrumento do filosofar” (*Ibid.*, p. 41), mas quando perde de vista sua relação com o *Absoluto* através de sua efetividade ela resulta neste “*ceticismo imperfeito*”. Ou seja, a *Reflexão* tem de se ver relacionada a um escopo de determinações que ultrapassam sua efetividade a fim de que ela não se reduza a produzir aquele “multifacetado conhecimento de particularidades” supracitado. Este é o escopo da *razão*, pois a razão apreende a efetividade enquanto *determinação*, de forma consciente. “Em outros termos, a *Reflexão* caracteriza-se pela separação entre conceito e realidade, o que é uma falsa abstração; ao mesmo tempo a razão caracteriza-se pela identidade entre conceito e realidade” (Abbagnano, 2007, p. 838).

Com isto, não é difícil observar porque Hegel expressa-se acerca do ceticismo dizendo, também, que esta forma de pensar está envolto no emprego de “conceitos de reflexão” (Hegel, 2019a, p. 164) contra o dogmatismo: os conceitos são imediatamente tomados como *fenômenos*, ao passo que os objetos da consciência natural são tratados como as “*coisas-em-si*”, que reificam-se como “objetividades absolutas” perante céticos e dogmáticos. A crítica filosófica do ceticismo (e mesmo de seus contemporâneos) está baseada em sua concepção *parcial* do objeto, isolada do *Absoluto*.

Quanto ao tema da “*cisão*” supracitado, pretendeu-se colocar em questão o “*dado*” objetivo com a qual a filosofia é articulada. No tema da *Reflexão*, Hegel afastou-se das concepções filosóficas que recaiam nas mesmas dificuldades que o ceticismo apontava. Assim sendo, o sistema filosófico é ele mesmo *cisão* com o *Absoluto*. Isto é, justamente pelo *Absoluto* determinar sua manifestação racional, *mas não se restringir a ela*, os sistemas filosóficos não estão eximidos de serem tratados em uma perspectiva estritamente objetiva. “Nenhum sistema de filosofia se pode subtrair à possibilidade de um tal acolhimento; cada um é suscetível de ser tratado de um ponto de vista histórico” (Hegel, 2003, p. 34). Em um primeiro

momento, é preciso assinalar que considerando a igualdade objetiva com a qual os sistemas filosóficos *aparecem* historicamente, o resultado legítimo seria a *diafonia*: todos os sistemas filosóficos são igualmente legítimos, são expressões racionais da realidade e têm igual direito de se manifestar. Mas, com isso, perde-se a *unidade da filosofia* que os determina. “Assim uma filosofia, como fenômeno, se entregou àquele poder que a pode transformar numa opinião morta e, desde o começo, em passado” (*Ibid.*).

Mas, em um segundo momento, apreende-se que a Filosofia, como algo de objetivo, é sensível à determinação histórica e, dessa forma, é razoável dizer que a fonte da discordância entre os sistemas *se articula com as diferentes apreensões do conteúdo histórico*. À guisa de ilustração, no caso do ceticismo, a apreensão subtraída inconscientemente do momento histórico vivido era a *retração na esfera individual*, característica do período helenístico, o que determinou um *dogmatismo* moralista e prático, ora *negativo* (ceticismo), ora *positivo* (estoicismo); mas, também, como o ceticismo voltou-se contra a determinação *em geral*, negou consigo o *Absoluto*. É uma recusa ao dogmatismo, mas também à Filosofia.

Assim, a divergência da filosofia encontra certa unidade na sua história. No entanto, o momento histórico que aponta para manifestação da Filosofia propriamente dita é, justamente, quando, ao invés de aferir realidades autóctones na diferença entre os sistemas filosóficos através de suas peculiaridades próprias, *tanto a filosofia quanto a razão são compreendidas como uma* (*Ibid.*, pp. 34-35), e a divergência entre elas é apreendida enquanto produto da incompreensão desta unidade. Pois, desta forma, é possível ver os sistemas em questão não como objetos do passado, mas como manifestação de uma realidade compartilhada, onde todas as partes são assimiladas no *voltar-se para o mesmo todo*, empenhadas na mesma tarefa, que, forçosamente, “é a mesma para todas as épocas” (*Ibid.*, p. 35): extrair da “totalidade das limitações” (*Ibid.*, p. 37) o *Absoluto*, algo que fora experienciado genericamente como “um sentimento, algo de desconhecido e de inexprimido” (*Ibid.*, p. 46).

Assim sendo, o sistema filosófico é, ele mesmo, a “*cisão no absoluto*” (*Ibid.*, p. 40), através de sua *manifestação racional*. Desta forma, é certo que se todos os sistemas colocaram em questão a mesma tarefa, e partilham da mesma realidade, portanto, é possível reconhecer uma *unidade* conjunta. Isto é, resta dizer que essa determinação não é acidental, mas *uma* e a *mesma* absolutamente. A permuta entre

filosofia e “autoconhecimento da razão” aproxima esse resultado: trata-se da determinação científica justificada pelo emprego da razão, isto é, através de sua *efetividade*, o que pressupõe o *Absoluto* como realidade e certeza, quando devidamente observada.

4.2 O TODO E AS PARTES

Na seção anterior tornou-se clara a distinção entre dogmatismo e a Filosofia e a impossibilidade de manifestá-las enquanto equivalentes. É certo que Sexto Empírico tinha como opositores intelectuais os dogmáticos. No entanto, Hegel identifica que no esforço de afastar-se das concepções dos dogmáticos, Sexto Empírico, em um determinado momento de sua obra, posiciona-se com relação ao tema do *autoconhecimento da razão*, e com isso acaba por posicionar-se, mais notadamente, na esfera filosófica.

Nos dois livros que compõem a obra *Contra os Lógicos*, Sexto Empírico acirra o embate com os dogmáticos criticando e contrapondo-se às suas colocações. Na verdade, para além das *Hipotíposes Pirrônicas*, esses dois livros integrariam uma coleção de livros mais ampla com o título *Contra os Dogmáticos* [*Adversus Dogmaticos*], também composta por dois livros *Contra os Físicos*, e um livro *Contra os Éticos* (o que por si só corrobora que a concepção filosófica tomada por eles como dogmática seja a *estóica*).

Em uma seção extensa do primeiro livro *Contra os Lógicos* com o título “*Sobre o Homem*” (*HP*, 1.263-446), Sexto coloca o seguinte argumento:

Se a razão²¹ se compreende, ela tem de, na medida em que se compreende, ou ser o *todo* que se compreende, ou não empregar para tanto o *todo*, mas apenas uma parte. Ora, se é o *todo* que se compreende, o compreender e o que compreende são o *todo*; mas, se o *todo* é o que compreende, não resta nada para o compreendido; porém é totalmente irracional que seja o que compreende, mas não o que é compreendido. Tampouco pode a razão empregar para tanto apenas uma parte de si; pois como haveria a parte de se compreender? Se ela é o *todo*, não resta nada para o que deve ser compreendido; de modo que o compreender é sem princípio, ou por não se encontrar nenhum primeiro de que o compreender devesse ocupar-se ou por não existir nada que devesse ser compreendido (Sexto *apud* Hegel 2019a²², pp. 155-156)

²¹ O texto original, tal como contido na tradução de R.G. Bury, usa o termo “*vouç*” [*nous*], traduzido por este como “*mind*” (*CL*, 1.310). A impressão legada pela citação espontânea de Hegel, usando do termo “*Vernunft*” (1983a, p. 54) é que se encontraria, no original, o termo “*logos*”.

²² Optou-se pela citação traduzida por Hegel para facilitar a análise não apenas do argumento de Sexto, mas da compreensão de Hegel do mesmo.

Dito isto, o problema que Sexto coloca é o seguinte: a compreensão da razão introduz a cisão entre o todo e as partes. Ou a razão é o *todo* ou ela é uma *parte* do todo. Assim se desdobram as duas possibilidades:

Se a razão é a *parte do todo que compreende a si mesma*, tem-se, então, a *razão* como um *objeto compreendido*. Mas, qual seria a fonte de apreensão deste objeto compreendido, não sendo ele ao mesmo tempo a *razão* que apreende a si mesma? Se *aquela que compreende* e o *compreendido* não fossem efetivamente *idênticos*, como a correspondência se sustentaria? Não haveria fundamento para qualquer compreensão. No entanto, *algo se compreende*. Com isso, sendo a razão meramente uma *parte* do todo que tem a disposição de compreender-se, fica comprometida, assim, a fonte da apreensão efetiva e a relação resultada.

Inversamente, se a razão é o todo que se compreende, “será como um todo apreensão e apreensivo” (CL, 1.311). Sendo a razão esse todo compreendendo a si mesmo, ela seria o mesmo que o compreendido, sendo este último *nada*. Diferente de Hegel, Bury chega a usar nas suas traduções os termos “sujeito” e “objeto” para expressar que sendo a razão este todo *apreensivo* e *sujeito* da própria apreensão, ela não poderia ao mesmo tempo ser *objeto*, pois, com isso, a diferença entre eles seria nenhuma, não sendo nada, *efetivamente*. Antes, o que compreende e o compreendido têm de ter o mesmo conteúdo, mas, se é assim, *em que se baseia a diferença entre ambos?*

O primeiro comentário de Hegel que segue a citação é “que a razão é convertida em algo absolutamente subjetivo” (2019a, p. 156), pois quando a razão é compreendida como o *todo*, nada lhe é *objetivo*, isto é, como algo que lhe é defrontado, *oposto*. Para o cético, o conceito apreendido está relacionado apenas ao *fenômeno* do conceito à medida que pensado pelo sujeito. Assim, os conceitos, quaisquer que sejam, assumidos como meros *subjetivismos fenomênicos* seriam colocados enquanto opostos ao que se referem, por estarem relacionados apenas ao *sujeito que os apreende*, nunca ao objeto que eles efetivam.

Já foi colocada em questão a expressão de Hegel que prevê que “*negatividade pura*”, o ceticismo é meramente o “*subjetivo*” (2019a, p. 167). Inwood bem lembra que, no senso comum, o “subjetivo” [*subjektiv*] tem o sentido de tratar de algo relativo a *opinião*. A indisposição do ceticismo de apreender os conceitos segundo sua efetividade e, portanto, reconhecendo de igual forma seu caráter

objetivo faz com que ele se limite à esfera subjetiva. Mas Hegel entende o que é referente ao *sujeito* em um sentido mais elevado, como “manifestação num ESTADO²³ racional e seu endosso neste. Neste caso [...] subjetividade e objetividade [...] coincidem” (Inwood, 1997, p. 379). Quando o sujeito é assim tratado não se está falando de algo meramente aparente, mas também de algo *objetivo* da razão, sendo a separação entre eles nula, ou melhor, abstrata, disposta exclusivamente para o entendimento.

A noção de que *sujeito* e *objeto*, mesmo guardando diferenças entre si, só podem ser devidamente compreendidos quando *reunidos* ou seja, devidamente relacionados, é provida por aquilo que Hegel chama de *Especulação*, princípio filosófico “cuja característica central [...] é que unifica pensamentos (e coisas) opostos e aparentemente distintos” (Inwood, 1997, p. 139). Trata-se da “atividade que a razão una e universal exerce sobre si mesma” (Hegel, 2003, p. 36), atividade que foi empregada no *Escrito da Diferença* para reunir o *Absoluto* com sua *negação*. Por sua vez, a oposição entre sujeito e objeto, nada mais é do que a *negação* da identidade entre eles, e que, de fato, tem de ser “construída para a consciência” a fim de que sua realidade seja explicitada. Mas, também essa disposição de considerar cada uma das partes isoladamente na *oposição* expressa certo desenvolvimento, visto que retrata uma realidade da razão que tem de ser reconciliada especulativamente.

Considerando o desenvolvimento empreendido, quando a razão é tratada como *parte* não há *concretamente* qualquer compreensão. Resta afirmar que a razão é o *todo* que se compreende, no que tange ao problema levantado por Sexto Empírico. Mas, também, a separação absoluta entre sujeito e objeto tem de ser desfeita para a consciência como um resultado final. Assim, o *todo* que a razão manifesta é o todo efetivo, não restando ao “compreendido” quaisquer conteúdos que se opõem à *razão*. Em outras palavras, o mundo do dogmatismo, compartilhado pelo senso comum e mesmo pelo ceticismo, via a totalidade composta de *partes*, cada uma delas tomadas como objetividades absolutas que diferenciam-se totalmente do sujeito. Mas, agora, o seguinte movimento da consciência se sucedeu: (1) o cético tratou de criticar o *objeto* tomado como absoluto, e (2) o filósofo estabeleceu a coincidência entre o sujeito e o objeto na *efetividade da razão*,

²³ O uso das letras maiúsculas acompanha a grafia do texto citado.

apreendendo o mundo como um todo racional, onde cada uma das partes se torna efetiva quando relacionada com esta razão. *Este é o mundo da filosofia.*

Isso acaba por renovar o sentido da questão clássica dos Pré-Socráticos no nascimento do pensamento filosófico: “*de que é feito o mundo?*” Não é necessário reiterar que este mundo colocado em questão é, *efetivamente*, o mundo da filosofia, pois já se colocou em evidência que o *objeto* só se dá em relação à razão que autocompreende seu exercício. Por sua vez, o mundo dos dogmáticos é uma fragmentação de *coisas* finitas tomadas como autóctones e absolutas. Mas observando especulativamente, isto é, de um ponto de vista filosófico, o mundo dos dogmáticos é feito de *conceitos impensados*, e, portanto, não é experimentado como *mundo efetivo*, apenas como simulacro, apto a ser suprimido pelos cétricos.

A diferença resguardada ao mundo da filosofia está justamente em *pensar os conceitos* de modo a *efetivá-los*. Não basta conceber o *todo* como a soma das partes, é preciso colocar em evidência que as partes só podem ter sentido referidas no *todo* que elas participam *geneticamente*, isto é, desde o princípio. Como foi exposto, esse “*todo*” é a razão, a “manifestação do absoluto”, forçosamente isso também implica em admitir que as “partes” são racionais, isto é, disponíveis à razão de imediato, através do *pensar*. Desta forma, a razão corresponde à *totalidade concreta, efetivamente existente*, pois não há nada que não possa ser *objeto* de sua apreensão. E mesmo cada um dos objetos adquire sua subsistência efetiva segundo sua *razão de ser*, exposta no seu *conceito*, pois tal como foi visto, as partes assumidas enquanto *fenômenos* não fornecem mais do que a consciência de seu caráter meramente aparente e *falso*, não sendo possível creditá-las qualquer efetividade.

Portanto, a primeira resposta que os termos hegelianos colocados conjuntamente parecem oferecer para a questão pré-socrática é a de que *o mundo é feito de conceitos*. Não os conceitos assumidos como *subjetivismos*, objetos intelectuais fenomênicos que dependem inteiramente do pensar individual do sujeito para subsistir, mas expressões de *realidade objetiva*, não apenas *fenomênica* e, por isso mesmo, indisponível ao senso comum. Decerto, *o senso comum nada sabe a respeito da filosofia*. Enquanto *fenômeno*, o senso comum usualmente apreende a filosofia através da *diafonia* criticada pelos cétricos: o fenômeno filosófico, considerado *isoladamente*, é a disputa entre as filosofias, que confrontadas em razão de suas diferenças, lega uma série de sistemas de pensamento que parecem

se suceder *ad infinitum* quando observados tão somente sua objetividade histórica. Mesmo os dogmáticos que parecem voltar-se para a filosofia, revelam que ela “*não se mostra toda de uma vez para alguém que dispõe-se a filosofar: existe uma progressão lógico-conceitual em sua apreensão*” (Tassinari 2020, p. 353). Esta *progressão* não é de maneira alguma optativa ao *filosofar*, sem a qual a mesma perderia seu conteúdo e efetividade.

Mas, ainda, se a apreensão de que o mundo é feito de conceitos não tiver em vista de igual forma que o *todo* propriamente dito é, ele mesmo, *um conceito*, esta não se trataria de uma apreensão filosófica propriamente dita. Os conceitos não são entidades metafísicas abstratas, em oposição ao sujeito, mas, na verdade, *identificações de uma relação efetiva*.

Com isso, a apreensão do *todo* sustentada pelo dogmatismo, pelo senso comum, e mesmo pelo ceticismo, foi *superada*.

4.3 O PARMÊNIDES DE PLATÃO E SEU ANTIDOGMATISMO SISTEMÁTICO

Portanto, o objeto não permaneceu inalterado neste processo, mas foi *completamente reconfigurado*, uma vez que a consciência apreendeu o conteúdo da razão: se antes o objeto era manifesto à maneira dos dogmáticos, *como algo de externo*; agora, enquanto *objeto* – aquilo cuja efetividade independe absolutamente – compreende-se a razão *consciente de si*, isto é, *disposta ao autoconhecimento, incondicionada* por qualquer objeto e, portanto, *idêntica ao Absoluto*. O emprego de Hegel parece uma expressão subjetiva quando apartado o conceito de sua realidade, neste ponto, no entanto, o autoconhecimento da razão é visto claramente como a única alternativa à filosofia empenhada em não se render ao dogmatismo, por apreendê-lo racionalmente. Essa “negatividade pura” que critica o objeto do conhecimento banalizado por parte dos dogmáticos não seria uma inovação filosófica por parte de Hegel, *mas parte de qualquer sistema filosófico efetivo*.

Foi dito anteriormente que não há nada que justifique deixar de tratar Platão como filosofia acadêmica, mesmo que o ceticismo houvesse sido introduzido e se tornado hegemônico na academia posteriormente. É preciso considerar a questão colocada por Hegel: mesmo que a cena intelectual vigente houvesse sido subtraída pelo dogmatismo, “ainda restariam a academia antiga e Platão, resta em geral a filosofia que não é dogmatismo, as quais deveriam ter sido levadas em

consideração” (2019, p. 154). Com os elementos retratados, a desconsideração da *filosofia* de Platão só pode ser respondida reiterando a determinação histórica do ceticismo, marcado pela aversão ao dogmatismo que poderia ser generalizado para quaisquer filosofias assertivas, ou *positivas*. Por sua vez, mesmo que os pirrônicos não tivessem que responder contra o autoconhecimento da razão manifesta pelos grandes sistemas filosóficos consagrados na Grécia, isso não impede Hegel de fazê-lo, segundo a validade e efetividade das suas disposições explicativas.

O caso platônico é especialmente pertinente para Hegel. Não por ter sido o próprio iniciador da academia que foi tomada pelo ceticismo, mas principalmente, pois, junto a Diógenes, Hegel assevera o fato de que Platão era, *em certo sentido*, um *cético*²⁴ (Diógenes, 2014, p. 464). Em que sentido esta afirmação tem de ser compreendida? Hegel usa tanto o texto de Diógenes quanto de Pirro para mencionar um debate *posterior* a Platão que coloca em questão se este autor seria *cético ou dogmático*. Mais do que isso, o mero fato deste debate encontrar-se cerrado *nestes termos* evidencia novamente a tônica helenística e sua impropiciação filosófica enquanto realidade histórica compartilhada. É válido observar que a desconsideração da Filosofia de Platão não o impediu de ser considerado: céuticos e dogmáticos reclamaram o *corpus platonicum* como expressão de suas respectivas correntes de pensamento, provavelmente a fim de incrementar suas respectivas posições e rechaçar seus pontos de divergência.

Mas também é preciso considerar que Diógenes cita diversos autores gregos céuticos *anteriores a Pirro*, como se fosse uma espécie de tendência lata no espírito daquela época (Cf. n.9). Mesmo Sexto Empírico deixa claro que a nomenclatura “*pirronismo*” dizia respeito exclusivamente ao fato de que Pirro teria sido aquele que realizou e viveu mais perfeitamente os princípios do ceticismo (*HP*, 1.7), jamais sendo seu *formulador originário*.

Sexto compreendia uma tendência cética no pensamento de Platão à medida que criticava e repudiava os dogmas preestabelecidos. Por sua vez, Hegel pondera:

Que documento e sistema mais acabado e subsistente por si poderíamos encontrar do que o *Parmênides* na filosofia de Platão, o qual abarca todo o domínio daquele saber por conceitos do entendimento e o destrói. Este ceticismo platônico não visa um *duvidar* destas verdades do entendimento

²⁴ Diógenes menciona a discussão posterior ao período platônico se o filósofo seria de fato dogmático ou cético (2014, p. 167). Mesmo Sexto se exprime sobre esse assunto nas *Hipotiposes* na passagem que trata da filosofia acadêmica (*HP* 1.220-235), não se furtando de comentar sobre seu *fundador*: como não poderia ser diferente, ele recusa Platão como cético, pois ele faz “asserções sobre a realidade de objetos não-evidentes”.

que conhece as coisas como múltiplas, como todos formados de partes, como um nascer e perecer, uma diversidade, semelhança, etc., fazendo tais afirmações objetivas, mas uma completa negação de toda verdade de um tal conhecimento (Hegel 2019a, pp. 148-149)

Ora, de qualquer forma, é claro que o ceticismo não era a *totalidade* do sistema de Platão, ou mesmo de qualquer outra filosofia verdadeira. Neste trecho citado, Platão faz um uso daquilo que podemos levar a alcunha de ceticismo contra as inferências dogmáticas para destituí-las de razão, em razão da orientação compartilhada entre ambos de recusar o objeto do dogmatismo. O que Hegel faz é assegurar este procedimento como um elemento filosofante dotado de um papel assegurado na sistemática filosófica. No entanto, com isso Platão está muito distante da *epokhé*, e ainda mais de virar este espírito crítico contra o autoconhecimento da razão que dá subsistência à crítica empregada. Pelo contrário, tratando-se de um sistema filosófico, esta consciência tem de encontrar-se desenvolvida pelo filósofo.

Hegel acompanha a avaliação de Diógenes que Platão seria um cético *neste sentido*: “essa distinção entre platonismo e ceticismo ou é uma mera crítica formal, que na preferência afirmada apenas censura a forma da consciência” (2019a, p. 154). Como é possível compreender essa conjunção entre platonismo e ceticismo? Primeiramente, é preciso considerar que esta expressão é movida pela certeza de que *não há nada no ceticismo que não possa ser expresso pelo saber filosófico*, de tal sorte que é viável à filosofia *fazê-lo*. De igual forma, é válido reiterar que esta *censura* à objetividade é justamente o que nutriu a diferença arbitrária entre os acadêmicos e pirrônicos que, de um ponto de vista filosófico, é um falso debate. Na verdade, essa preferência obstinada em não se deixar determinar sobremaneira é o que limita o ceticismo em relação ao saber filosófico: como ele só conheceu a verdade como *dogma*, qualquer determinação lhe parece como que vazia de conteúdo. De fato, essa consciência assegura a ele *vantagem* com relação ao dogmático. *Mas pelo juízo ser determinado segundo o autoconhecimento da razão, através de sua efetividade, é o ceticismo que tem de ser colocado em suspensão.*

Por sua vez, a destituição filosófica do ceticismo não é de forma alguma uma banalidade: se faz necessário uma determinação filosófica que seja capaz de reunir os conceitos à sua objetividade intrínseca. É por isso que a consequência severa do pensamento filosófico em rigorosa consideração aos conceitos significa a *abolição*

do *princípio da contradição*: “a contradição é a regra do verdadeiro, a não-contradição, do falso” (Hegel²⁵ *apud* Beckenkamp 2009, p. 199), pois, como foi colocado, nada está efetivamente oposto ao *Absoluto*, ou contradito a ele, mais do que subsiste *através* dele. Do contrário, afirma-se a contradição e a oposição, reitera-se a oposição reflexiva, e, por conseguinte, torna-se a filosofia vulnerável aos ataques do ceticismo. A contradição entre juízos e fenômenos, conceito e realidade é resultado da atividade reflexiva que, abstraiu-se para manifestar o saber como algo de autóctone, *omitindo o Absoluto*, resultando na falsidade da “objetividade absoluta” (Hegel 2003, p. 29).

Por isso, o assim chamado princípio da contradição tem para a razão tão pouca verdade até mesmo formal, que, ao contrário, toda proposição racional tem de conter uma falta contra ele em vista dos conceitos: uma proposição é *meramente* formal, quer dizer, para a razão que posta por si só, sem afirmar igualmente a contraposta contraditoriamente, ela é por isso mesmo falsa. Reconhecer o princípio da contradição como formal significa, portanto, conhecê-lo como falso. Uma vez que toda filosofia autêntica tem este lado negativo, ou suprime permanentemente o princípio da contradição, quem quiser pode ressaltar imediatamente este lado negativo, representando a partir de cada uma um ceticismo (Hegel 2019a, pp. 150-151)

O suposto “ceticismo platônico” é apreensível precisamente quando as determinações fixas buscam ter efetividade ignorando sua realidade concreta, evocando a necessidade de sua *negação*. No entanto, o ceticismo quando apreende o caráter fixado da determinação enquanto *dogma*, ele só pode ver a “forma vazia da oposição” e com ela a ausência de conteúdo. A disposição de se opor à determinação natural para manter-se na “liberdade de caráter” é uma possibilidade disponível à razão, que permanece inalterada quando assumida objetivamente. Assim, o *princípio da contradição* expressa que aquilo que foi inicialmente assumido como um conteúdo estranho foi *determinado racionalmente*, não sendo algo meramente formal. O princípio da contradição não é um fundamento do pensar *separado* deste, mas a determinação da razão de colocar seu oposto sem perder a si mesma, consciente de si enquanto *Absoluto*.

Segundo a razão, o resultado de qualquer proposição tomada isoladamente é o ceticismo. Platão evidencia isso no *Parmênides*, esgotando a efetividade dos

²⁵ Esta é a *primeira* das teses defendidas por Hegel “para obter a licença de lecionar na Universidade de Jena” no ano de 1801, o que permite levantar a hipótese de uma certa primazia expositiva pela questão da contradição, que recebe aqui um tratamento “heterodoxo”: uma inversão completa do “princípio de não-contradição”, um dos pilares da tradição filosófica desde a antiguidade (Beckenkamp, 2019b, p.94).

conceitos isolados nos seus opostos igualmente necessários. Tudo aquilo que quer se manifestar através de si mesmo tem de apreender o todo da razão a que pertence objetivamente, pois

Quem fica preso à vaidade de que *lhe* aparece, de que *ele* assim opina e não quer ver seus proferimentos de maneira nenhuma tomada por algo objetivo do pensamento, e do julgamento tem de ser deixado no seu canto; sua subjetividade não diz respeito a nenhum outro homem, menos ainda à filosofia, ou vice-versa” (Hegel, 2019a, p. 167).

5 CONCLUSÃO

O texto “Relação do ceticismo com a filosofia” de 1802 esclarece o caráter *subjetivo* do ceticismo a fim de articulá-lo como *parte* do saber filosófico. Ele usa da “resenha crítica” para apreender o objeto que anima sua publicação, *desenvolvendo-o* a um ponto original que o autor do título resenhado jamais houvera considerado. A concepção de que o ceticismo seria um “*desafio*” à filosofia é a leitura que o senso comum faz do mesmo, *por desconhecê-la*. Por sua vez, considerando o caráter *absoluto* do pensamento de Hegel, enquanto “modelo eterno e imutável da coisa mesma”, é claro que o ceticismo expressaria parte do todo que a Filosofia apresenta, não apenas por ele ser parte de sua história, mas, precisamente, pois, com essa, entende-se o todo efetivo consciente de si, que só pode reconhecer os objetos relacionados como partes de sua totalidade concreta.

Enquanto *conteúdo histórico*, vê-se o caráter determinante que a realidade *objetiva* do helenismo estabeleceu à filosofia grega: a alienação perpetrada naquele período da História da Filosofia apresentou uma realidade fragmentada em finitudes alienadas pelo dogmatismo, fazendo com que ele se tornasse a visão de mundo hegemônica. No âmbito filosófico, o dogmatismo, limitado pela “consciência natural” não poderia deixar de ser apreendido como uma *negação* da verdade filosófica. Disso se segue a necessidade de uma resposta:

O ceticismo elevado acima desta necessidade natural pela liberdade da razão, por tê-la conhecido como nada, ao mesmo tempo a honra maximamente ao não ver nela tampouco uma de *suas* singularidades como algo certo, mas apenas a necessidade em sua universalidade (Hegel, 2019, pp. 160-161)

O ceticismo exercita uma consciência em que o pensamento grego é capaz de apreender que estas finitudes dispostas objetivamente não viriam a representar *nada* para a consciência. O ceticismo conheceu a razão como esse “*nada*”, contemporâneo que era do dogmatismo helenístico. Assim, o ceticismo retrata a consciência histórica levada à “*negação pura*”, em vista de afastar-se indiferentemente desta objetividade finita, indiferença que advém da razão, da qual o cético *nada* saberia.

A peculiaridade da posição cética é justamente a capacidade de *usar* desta consciência para repelir o dogmatismo e contrapor-se a hegemonia dogmática de

seu período histórico, sem, no entanto, ter consciência de que admitindo o caráter objetivo de seus proferimentos ele estaria próximo de produzir o *autêntico saber filosófico*. Este objetivo, por sua vez, não se alinha com seu interesse originário em atingir a *ataraxía* através da *epokhé*, resultada pelo seu inquérito naturalista.

Quando busca analisar o ceticismo e seus tropos da *epokhé*, Hegel deixa claro que o ceticismo, pela sua relação peculiar com a razão, “pode ser considerado o primeiro degrau para a filosofia”. Não apenas Hegel afirma isso, como busca efetivamente fazer esta elevação ao longo do texto, pensando especulativamente os resultados dos *tropos*, favorecendo o interesse da razão, que é “suprimir os opostos tornados fixos”. Mesmo o ceticismo não premiando qualquer uma de suas singularidades como algo de objetivo “por ter conhecido a razão como nada” tem de apreender que o resultado do inquérito seria uma *fixação absoluta* da consciência natural contra a razão consciente de si, o que não é menos dogmático do que “por como absoluto um finito”. A concepção objetiva partilhada por dogmatismo e ceticismo foi suficiente para estabelecer a identidade entre ambos, como negação e afirmação da *mesma coisa*.

Especificamente, os tropos tardios, por terem-se mostrado eficazes para criticar os dogmáticos, abrem passagem para a autocompreensão da razão justamente pelo sucesso de sua crítica: “o racional deles já se encontra na razão” (Hegel, 2019, p. 165). Mas a vitória que cabe aos cétricos contra os dogmáticos não diz respeito à peculiaridade de quaisquer querelas históricas que viriam a ocorrer entre ambas as partes. Uma vez que a vitória dos cétricos contra os dogmáticos é construída para a consciência no exercício da razão contra esses dogmas, a necessidade de observar suas confrontações tornam-se dispensáveis: *o resultado não poderia ser diferente*. A compreensão *inconsciente* dos cétricos é o caráter *subjetivo* dos conceitos e sua necessidade explícita. Por sua vez, o dogmatismo não é capaz de manifestar essa realidade *sequer de maneira implícita*.

Esta razão posta em exercício pelos cétricos é a mesma que a filosofia sistematizou e buscou compreender ao longo de sua história. Do período dos grandes sistemas filosóficos, Hegel traz à memória o diálogo platônico *Parmênides*, para evidenciar que a constituição de uma sistemática filosófica *antidogmática* não seria uma peculiaridade de seu pensamento, mas *parte* de todo e qualquer sistema filosófico.

A consonância do ceticismo com a Filosofia depende da *crítica* ao dogmatismo, não indo além disso. Aliás, tomando o ceticismo como um *todo*, o *ceticismo é interdição para o espírito filosófico*, uma vez *voltado contra o objeto*. Por outro lado, o ceticismo tem como interesse investigativo a destituição das certezas dogmáticas como algo de valor racional, desconsiderando a objetividade que seria *relativa à filosofia*: o que demarca sua posição é a *inconsciência* com relação a esse objeto *efetivo*, mesmo que, por vezes, *indeterminado*. Com isto, se poderia considerar que o ceticismo manifesta uma via de acesso para atingir a Filosofia. Contudo, não é possível dizer que esse seria um degrau *necessário* para a mesma, mais do que é necessário se pôr a termo com o conteúdo filosófico mesmo. O que se vê, por fim, é que o ceticismo se trata de uma reação a um período histórico espiritualmente alienante e que subtrai da Filosofia algo que lhe é essencial: *a liberdade subjetiva em relação ao objeto externo*.

Esta oposição frutificou especialmente nos *tropos céticos da epokhé*. Estes se mostraram argumentos contundentes contra o dogmatismo, mas insuficientes para alcançar a determinação filosófica quando exercitados. Se é verdade que a *crítica cética* é eficaz contra o dogmatismo, também se mostra profícua para assegurar à filosofia que nenhum juízo seja lançado fora do exercício da razão através do emprego de seus tropos. Pelo ceticismo estar dividido entre o senso comum e a Filosofia, absorver esta atividade é fortuita para Hegel: o ceticismo propicia um ponto de implicação em que a elevação ao saber filosófico é viável e, relativamente, acessível. Ele assim o faz admitindo o saber intrínseco à atividade cética, identificado no seu procedimento, que não é de forma alguma peculiar ao ceticismo, mas se encontra em qualquer Filosofia digna do nome.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia** v. 8. ed. 5. trad. António Ramos Rosa. António Borges Coelho. Editora Presença: Lisboa, 2000

_____. **Dicionário de filosofia**. ed. 5. trad. Alfredo Bossi. Martins Fontes: São Paulo, 2007

BECKENKAMP, Joãozinho. **Ceticismo e idealismo alemão** : com tradução do texto de Hegel “relação do ceticismo com a filosofia” (1802). São Paulo : Edições Loyola, 2019b

_____. **O jovem Hegel** : formação de um sistema pós-kantiano. São Paulo: Edições Loyola, 2009

BOLZANI FILHO, Roberto. Ceticismo Acadêmico. In: Oliveira, R. E. Etcheverry, K. M. Rodrigues, T. V. Sartori, C. A.. (Org.). **Compêndio de epistemologia**. ed. 1. Porto Alegre : Editora Fi, 2022, v. 1, p. 72-81

BROCHARD, Victor. **Os cétricos gregos**. Trad. Jaimir Conte. São Paulo : Odysseus editora, 2009

DIÓGENES LAÉRTES. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama. ed. 2., 2ª reimpressão – Brasília : Editora Universitária de Brasília, 2014

HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do idealismo alemão** [1960]. ed. 2. trad. José Gonçalves Belo. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1983b.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. ed. 1. Editora Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1997

HEGEL, Georg. **Ciência da lógica** : v. 1. A doutrina do ser. trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda, Federico Orsini. Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2016

_____. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003

_____. **Jenaer kritische schriften (ii)**. Hamburg : Felix **Meiner** Verlag, 1983a

_____. **Sobre a essência da crítica filosófica**. In. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. n. 2. v. 2. Brasília: 2014

_____. **Lectures on the history of philosophy**. v. 2. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. London, 1894

_____. **Philosophy of right**. trad. S. W. Dyde. Batoche Books. Kitchener, Ontario : 2001

_____. **Relação do ceticismo com a filosofia**. *In*. Ceticismo e idealismo alemão. ed. 1. São Paulo : Edições Loyola, 2019a, pp. 135-189

MACHADO, Lucas. **Hegel e a relação entre ceticismo e filosofia** : ceticismo e o problema da autodeterminação no idealismo alemão / Lucas Machado ; orientador Vladimir Safatle. – São Paulo, 2014

PATRICK, Mary Mills. **Sexto Empírico e o ceticismo grego**. Trad. Jaimir Conte. Florianópolis : 2010

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. v. 3. Os sistemas da era helenística. São Paulo : Loyola, 1994a

_____. **História da filosofia antiga**. v. 4. As escolas da era imperial. São Paulo : Loyola, 1994b

SEXTO EMPÍRICO. **Outlines of pyrrhonism**. trad. R. G. Bury. Cambridge : Loeb Classical Library, 1933

_____. **Against logicians**. trad. R. G. Bury. Cambridge : Loeb Classical Library, 1935

SMITH, Plínio Junqueira. **Sextus Empiricus' neo-pyrrhonism** : skepticism as a rationally ordered experience. Springer : Cham, Switzerland, 2022

_____. **Ceticismo**. ed. 1. Editora Jorge Zahar, Riode janeiro, 2004

TASSINARI, Ricardo. Tudo é filosofia! A Ideia da Filosofia e sua exposição em Hegel. *In*. **A Autobiografia do Pensamento**. A Ciência da Lógica de Hegel. FERRER; D.; ORSINI, F.; BORDIGNON, M.; BAVARESCO, A. IBER, C (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020