

O ceticismo de Schulze como crítica do idealismo pós-kantiano

Resumo

O artigo busca expor algumas críticas de G.E. Schulze (“Aenesidemus”) ao que seriam resquícios dogmáticos na filosofia transcendental kantiana, bem como sua réplica a objeções de alguns idealistas pós-kantianos a seu ceticismo de feitiço humeano.

Palavras-chave: Ceticismo / Schulze; Enesidemo.

Abstract

The paper aims to present G.E. Schulze’s criticisms to dogmatic remains in the Kantian transcendental philosophy, and also his reply to objections of post-kantian idealists to his Humean skepticism.

Keywords: Skepticism / Schulze; Aenesidemus.

Gottlob Ernst Schulze é um autor praticamente ignorado pelos historiadores da filosofia e intérpretes do idealismo pós-kantiano, sendo visto, de um modo geral, como um simples crítico de Kant, ou um pós-kantiano de menor importância, no melhor dos casos como um elo na sequência do pensamento filosófico que constitui o chamado “idealismo alemão”, no estilo de interpretações evolucionistas como as de Nicolai Hartmann ou Richard Kroner:

* Professor do Depto. de Filosofia da UERJ.

“*De Kant a Hegel*”. Nas últimas décadas vem sendo lembrado, recebendo um reconhecimento tardio de sua relevância, bem como da respeitabilidade das críticas que dirigiu à filosofia crítica kantiana em sua pretensão de ter definitivamente superado o ceticismo. Em vida, porém, o maior reconhecimento que Schulze teria recebido viria mais tarde, de seu ex-aluno e discípulo Schopenhauer: certamente a crítica, recorrente nos escritos deste último filósofo, do uso transcendente que Kant teria feito da categoria de causalidade, empregando-a em um contexto de relação entre a coisa em si e as nossas impressões sensíveis, refletem a influência das interpretações e das posições de Schulze.

I

Schulze tornou-se conhecido no final do século XVIII principalmente por sua obra, contendo severas críticas a Kant e Reinhold, intitulada *Enesidemo*, publicada sob pseudônimo em 1792. Pelo ceticismo aí exibido e nas obras que se lhe seguem Schulze se torna um reconhecido desafiante da filosofia kantiana, bem como de toda uma série de seguidores fiéis deste último: os kantianos sentiram-se em boa medida ameaçados por esse livro, ao mesmo tempo em que reconheceram a respeitabilidade de seus questionamentos. Fichte, por exemplo, em 1793, confessou-se perturbado por essa obra. Já Hegel, todavia, enxergou pontos fracos na exposição de Schulze, embora o próprio Hegel também tenha se sentido incomodado por tal desafio, como o demonstra, aliás, a extensão que lhe concedeu em seu artigo sobre as relações do ceticismo com a filosofia. Ademais, influências de Schulze podem ser localizadas em diversos pontos da *Fenomenologia do Espírito*.

O *Enesidemo* é uma das críticas mais penetrantes dos resquícios dogmáticos ainda presentes na filosofia kantiana, atingindo a filosofia de Kant bem em seu cerne: particularmente sua crítica da teoria causal das coisas em si aponta para o que seria uma considerável inconsistência na filosofia de Kant, vem a ser, a admissão (um tanto disfarçada, deve-se reconhecer) do pensamento de que haveria causas transcendentais. Um neokantiano de *pedigree* como Cassirer não deixa de reconhecer méritos nas críticas de Schulze: Cassirer não considera que o ceticismo presente no *Enesidemo* seja um ceticismo inteiramente negativo e o vê cumprindo, ou pelo menos tentando levar a cabo, tarefas positivas. Mas o que mais enfatiza é mesmo a dimensão crítica de seu ceticismo, por exemplo, sua retomada da crítica humeana da noção de

causalidade¹. Schulze compreende o ceticismo como tendo de ser racional, nunca uma expressão de alguma disposição de humor ou ânimo. Para ele, o ceticismo não deve ser total ou universal, mas parcial, de modo a não se expor a uma auto-aniquilação. Além disso, o ceticismo teria uma função meramente filosófica ou acadêmica.

O *Enesidemo* é admitida e decididamente um ceticismo, que fica patente logo no início do livro, em duas afirmações de Schulze: primeiramente, que nada até agora ficou conhecido ou demonstrado com certeza acerca da existência ou das propriedades das coisas em si. Em segundo lugar, quando é afirmado que nada ficou conhecido com certeza acerca das origens e condições do conhecimento. Esta última afirmação atinge não somente a pretensão da metafísica de conhecer a coisa em si, mas também a pretensão das teorias dogmáticas do conhecimento no sentido de conhecer seguramente as condições do conhecimento. Apenas por isso, diz o comentador Frederick Beiser, o ceticismo de Schulze poderia ser considerado até radical². Mas, ao que parece, esse ceticismo convive com alguns restos dogmáticos, como observa Beiser: decerto, Schulze bem sabia que afirmar a impossibilidade de conhecimento é dogmatismo (ainda que negativo!); Schulze apóia seu ceticismo em um “fato” ou dado histórico: que nenhum sistema filosófico fora bem sucedido até o presente em estabelecer-se, em termos epistêmicos. Ora, admitir tal “fato”

-
- 1 Sobre isso diz Cassirer: “[No *Enesidemo* existe plena clareza acerca de um ponto, a saber: que toda dúvida ilimitada, toda dúvida que recai sobre a totalidade do saber, destrói-se a si mesma e perde com isso seu próprio sentido e sua razão de ser. A dúvida só pode versar sobre a relação entre nossas representações e as coisas situadas fora delas, nunca sobre o conteúdo puro e a pura determinabilidade dessas mesmas representações. (...) Para Schulze, o ceticismo não põe em cheque nem o que há de empírico no conteúdo das representações, nem o princípio de não-contradição... o ceticismo jamais se volta contra a possibilidade do conhecimento perceptivo e do conhecimento conceitual enquanto tais, e sim somente contra a tendência de torná-lo extensivo aos supostos “fundamentos suprassensíveis das coisas” – o que parece de acordo com qualquer concepção mitigada de ceticismo filosófico, aliás, e não só a humeana. (Cassirer, E. *Le Problème de La Connaissance*. Paris: Cerf, p. 80. A lealdade a Kant, todavia, logo se manifesta em Cassirer, quando, por exemplo, emite o juízo genérico de que Schulze ter-se-ia equivocado acerca da filosofia crítica, na medida em que teria levado a cabo uma interpretação realista dogmática da *Crítica da Razão Pura*, da coisa em si kantiana, e teria confundido causa com condição de possibilidade.
 - 2 Beiser considera que Schulze é provavelmente o ponto alto do ressurgimento de Hume na filosofia pós-kantiana: “Schulze vê sua metacrítica como uma consequência necessária da crítica kantiana. Dado que a crítica exige que todas as crenças submetam-se ao exame da razão, também ela deve submeter seus objetivos, métodos e argumentos a uma completa metacrítica. Se a crítica recusa-se a investigar suas próprias capacidades, então ela desliza para um dogmatismo tão ruim quanto aquele do racionalista metafísico. (...) Se há mesmo uma tese central no *Enesidemo*, é a de que a crítica deve tornar-se ceticismo. Em essência, o argumento de Schulze é de que se toda crítica deve tornar-se metacrítica, então toda metacrítica deve tornar-se ceticismo.” (Beiser, F. *The Fate of Reason*. Harvard University Press, 1987, p. 270.)

sem questionamento não teria provavelmente o amparo de um pirrônico: como Schulze sabe que nenhum teve sucesso? Qual o critério para decidir ou definir o insucesso? Entretanto, outro intérprete recente parece mais tolerante e sublinha apenas que o ceticismo em Schulze “é um instrumento usado para examinar, de um ponto de vista filosófico, a justificabilidade de pretensões de conhecimento. As práticas da vida cotidiana e os métodos das ciências empíricas permanecem não-afetados por ele. Como Hume, Schulze supõe que o homem é organizado pela natureza de tal maneira que tem necessidade das crenças dogmáticas elementares; o ceticismo não sustenta a impossibilidade de conhecimento da realidade transcendente à consciência (o “em si”), mas antes se limita a indicar que pretensões dogmáticas de conhecimento apenas não teriam sido ainda suficientemente justificadas. Schulze nega a certeza absoluta, a pretensa infalibilidade que se arrogam as asserções dogmáticas.”³

Diferentemente de contemporâneos seus ou antecessores céticos no século anterior, Schulze não mostra interesse na questão do conhecimento das coisas externas e da prova da realidade do mundo exterior. Seu objetivo é antes mostrar a inanidade de toda teoria do conhecimento. A estratégia de Schulze, no *Ensidemo*, não é de modo algum a de afirmar a impossibilidade de provar a realidade do mundo material, mas desenvolver argumentações alternativas sobre as quais pretende deixar claro que elas não são mais absurdas ou mais impensáveis que as teses kantianas. Com isso, de fato, busca reduzir a crítica kantiana a uma posição entre outras igualmente válidas. Como foi acentuado, ele se envolve em incoerências, só que isso não parece ter preocupado tanto Schulze, visto que seu interesse não seria apresentar (mais uma!) epistemologia “consistente”: a seus olhos, provavelmente, querer determinar como deveria funcionar o conhecimento científico seria um empreendimento fútil. A atitude de Schulze mostra, ao contrário do que pensavam muitos dos seus críticos e adversários, quanto o ceticismo depois de Kant mudou de significado, como vem sendo enfatizado nos últimos tempos: “O ceticismo anterior à *Crítica* dirige-se para a ligação entre o conhecimento e o ser ou para a relação do sujeito ao objeto. O que Hume contesta é a passagem da relação causal em nosso espírito à sua objetividade nas coisas. Ora, depois de Kant, essa questão da relação sujeito-objeto desaparece das refutações ou das leituras céticas da *Crítica*. O ceticismo pós-kantiano não reprova, *stricto sensu*, a Kant por não

3 Grundmann, Thomas “Polemic and dogmatism” in Van der Zande, J. & Popkin, R. (eds.) *The Skeptical Tradition around 1800*.

poder provar a realidade das coisas materiais, mas abandona a temática clássica da representação como relação entre duas entidades independentes.”⁴

Aspectos, digamos, candidatos a pretensões dogmáticas de conhecimento em Kant seriam, segundo Schulze, a teoria das coisas em si, a teoria kantiana das faculdades, também, e a definição dos limites do conhecimento, onde usos transcendententes das categorias teriam lugar – por exemplo, a causalidade transcendente: a suposição de que as coisas em si tenham um efeito causal nas aparências (possíveis lugares na *Crítica da Razão Pura* onde isso poderia ser constatado são B 344, A 494, B 522). Vejamos o que o próprio Schulze tem a dizer a respeito do ceticismo, por exemplo, na “*Segunda Carta*” (*De Enesidemo a Hermias*): “*Segundo minha concepção, o ceticismo não é outra coisa que a afirmação segundo a qual nada, na filosofia, foi estabelecido de acordo com princípios com uma certeza indiscutível e uma validade universal, nem sobre a existência ou a não-existência das coisas em si e de suas propriedades, nem sobre os limites da faculdade humana de conhecimento. (...) Assim, em lugar de se entregar a declarações vazias e estereis sobre a incapacidade natural da razão humana, o ceticismo se esforça por diversos caminhos para conduzir a razão, esta centelha de divindade em nós, a um verdadeiro conhecimento dela mesma. Enfim, as dúvidas do ceticismo se limitam unicamente ao que se pretendeu saber na filosofia... O ceticismo, em vez de tornar preguiçosa a razão humana na busca da verdade, como frequentemente se afirmou, antes a exorta ao esforço mais assíduo. Pois o crer no caráter necessário de nossa ignorância pode sufocar o desejo de investigar. Ao contrário, a esperança de que nossa ignorância não seja talvez senão contingente e possa ser superada engendra um ardor infatigável na tensão em direção a qualquer coisa de certo, e nos impele a explorar todas as pistas que parecem oferecer um acesso à verdade. Essa esperança é uma componente essencial do ceticismo...*”⁵

No *Enesidemo* ainda, na “*terceira carta*” (de *Enesidemo a Hermias*), há uma passagem onde Schulze reclama das caricaturas do ceticismo que são pintadas pelos dogmáticos de todos os matizes, onde não deixa de fazer-se visível um pouco daquela influência de Hume sobre Schulze, agora na forma de um cheiro de “naturalismo” no pensamento do cético prussiano: “*o ceticismo não é nada menos que um sistema para o qual absolutamente tudo é incerto. Com*

4 Fogiel, Isabelle T. « Réversibilité du Scepticisme ou la raison illimitée » in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 2010, p. 52. Veremos mais para o final que a questão da relação sujeito-objeto, diferentemente do que afirma a autora, não está tão ausente assim das preocupações dos céticos pós-kantianos, no caso, mesmo das de Schulze.

5 Schulze, G. E. *Aenesidemus*. Berlin, 1911, pp. 18–20.

efeito, a natureza já cuidou para que a disposição do homem não possa jamais lhe permitir uma indecisão que se estenderia a todos os ramos do conhecimento”

⁶. Para Schulze, nossa razão tem um interesse em testar o senso comum, as crenças que povoam a vida cotidiana, crenças dogmáticas, como a da existência “em si” das coisas e a de que nossas representações dão conta de como essas coisas “realmente são”. Por outro lado, e aqui Schulze aproxima-se de Hume em mais um ponto, nós humanos estamos forçados ou temos necessidade de pensar que algo é “realmente assim” ou é “tal ou qual coisa”, independentemente de nosso pensamento. Ele irá criticar esse pensamento dogmático elementar, que procede, como veremos, raciocinando ou inferindo do plano do pensamento para o plano do ser, como injustificado: do fato de que somos forçados a pensar que algo é tal coisa não se segue que esse algo seja realmente tal coisa.

Em suas considerações sobre as explicações causais, Schulze inspira-se nas Seções IV e VII da *Investigação sobre o entendimento humano* de Hume, cujo ceticismo, aliás, Schulze julga moderado. Antes de tratar da resposta kantiana ao questionamento humeano da causalidade, Schulze apresenta um resumo do que ele julga ser o essencial do ceticismo de Hume sobre esse tema: *“Como os conceitos de causa, de força, de faculdade, de atividade, e de efeito não se relacionam com nada nos objetos de que se diz agirem sobre nosso espírito, e não podem ser tirados de nenhuma experiência, seja ela externa ou interna, não se pode atribuir-lhes nenhuma realidade fora das representações humanas. (...) A conexão necessária, que deriva da essência da causa e do efeito, não tem portanto absolutamente nenhuma existência no seio dos objetos reais que nós consideramos como causas e efeitos. Ela não existe senão na sucessão das representações de certos objetos que percebemos em muitas ocasiões imediatamente uns após os outros, e ela é o produto tão somente das determinações recebidas pouco a pouco por nossa imaginação ao longo da sucessão de suas atividades. Os conceitos de causa, efeito... por mais útil que possa ser para nós a aplicação deles às experiências, não indicam portanto absolutamente nada que deva ou possa derivar da constituição dos objetos fora de nossas representações. Aquele que atribui a esses objetos poderes ou faculdades, ou que os crê unidos pela relação de causalidade, desloca para objetos, que são todavia diferentes das representações, propriedades que só pertencem a nossas representações (...) O princípio de causalidade constitui-se tão somente em uma lei subjetiva de hábito e associação de idéias, [donde] ser-nos necessário também*

6 Ibid. p. 33.

abandonar toda pretensão de discernir tanto a realidade e a verdade objetiva do conjunto de nossas representações quanto a legalidade da própria natureza objetiva".⁷

Trechos como esse nos permitem, em poucas palavras, dizer que Schulze brande o espectro de Hume contra o dogmatismo percebido como inerente à crítica kantiana. Schulze critica Kant, não por sua decisão inicial de submeter todas as nossas crenças a um exame livre e aberto por parte da razão, mas por não ter seguido até o fim as implicações dessa decisão. Se a razão deve ser consistente com seus próprios princípios, ela tem de submeter sua própria prática ao mesmo procedimento exigente: ela precisa examinar livre e abertamente o instrumento com o qual ela intenciona atuar de modo livre. É assim, em resumo, que a crítica da razão torna-se crítica da crítica: "Qualquer explicação das origens e condições da experiência acaba por violar o próprio padrão de conhecimento da crítica. Pois essas origens e condições não podem aparecer dentro da própria experiência, se elas devem ser prévias a ela." A própria filosofia transcendental infringe o padrão de conhecimento da crítica: "Há uma grave discrepância entre o objetivo e os meios da filosofia crítica. Seu objetivo é adquirir um conhecimento necessário e universal das condições e dos limites da razão; mas seus meios são a observação e a reflexão sobre a experiência interior de alguém. Tais meios são completamente inadequados ao objetivo ambicioso da filosofia crítica. O que eu observo em minha experiência interior não está necessariamente na experiência dos outros. A restrição que faz Kant do conhecimento às aparências aplica-se também *mutatis mutandis* a sua própria investigação transcendental (...) a investigação transcendental kantiana é válida para a faculdade de conhecimento somente enquanto uma aparência e não como algo em si. Aqui surge um conflito entre a investigação kantiana e seu padrão de conhecimento."⁸

7 Ibid. pp. 87–88.

8 Como frisa Frederick Beiser, op. cit., p. 281. Kant comete também algo que ele censura na metafísica dogmática, como repara Beiser: A argumentação kantiana acerca das condições da experiência cria, ela mesma, uma ilusão transcendental. De acordo com Kant, uma ilusão transcendental ocorre quando uma condição necessária de nosso pensamento é hipostasiada e confundida com uma condição necessária das coisas em si. Mas a própria dedução transcendental kantiana comete precisamente essa falácia; pois ela raciocina que a mente tem de ser o legislador da natureza, posto que é necessário pensá-la como o legislador da natureza." (op. cit., p. 282.)

II

Hegel considera, em seu artigo de 1802, *A relação do ceticismo e da filosofia*, que o ceticismo antigo é que é um autêntico ceticismo, porque seria, a seu ver, um ceticismo radical, o que o leva, em contrapartida, a considerar o ceticismo da vertente Hume–Schulze como um ceticismo diluído ou um pseudoceticismo. Seria mesmo assim? Não me parece que esse seja bem o caso. Afinal, Schulze, ao contrário do que dele diz Hegel, permaneceu fiel a aspectos que podem ser considerados típicos e centrais nos antigos pirrônicos, por exemplo: que não há, na investigação cética, lugar para o pensamento de querer-se pôr um fim a todo custo na busca ou investigação da verdade. O ceticismo se dirige contra tudo o que pretende ser definitivo em filosofia, portanto, menos contra a possibilidade de se conhecer do que contra a efetuação do encerramento ou da derradeira realização do conhecimento. O ceticismo de Schulze é um fenomenalismo: para ele, aparência e consciência imediata seriam uma só e mesma coisa. O ceticismo de Schulze seria como o antigo pirronismo, uma afirmação das simples aparências e uma suspeita em relação a todas as tentativas de ir além dessas aparências.

A crítica principal de Hegel ao moderno ceticismo empirista (Berkeley, Hume, Schulze) refere-se a sua falta de autocrítica com relação a seu apelo a consciência imediata e à noção de “fato de consciência”, isto é, que eu tenha consciência de ter representações, e que elas sejam elas mesmas indissociáveis da consciência que eu tenho de mim. Deveras, Schulze baseia seu ceticismo nesse apelo, o qual dirige contra a especulação filosófica. Mas, outro aspecto parece-me mais interessante para se indagar: em que medida não seria possível estabelecer uma espécie de analogia entre o que se passou entre o ceticismo antigo e a epistemologia estóica (se partirmos do modelo de interpretação devido a Pierre Couissin, e que ficou conhecido como “interpretação dialética”)? Ou seja: assim como o ceticismo antigo desenvolveu-se a partir e em relação a teses e posições dos estóicos (em especial a doutrina da “fantasia apreensiva ou compreensiva”), o ceticismo de Schulze se desenvolveu na confrontação com Kant, os kantianos (Reinhold, Beck), e os idealistas pós-kantianos (Fichte, Schelling, Hegel).

No que diz respeito a Kant, como dissemos acima, Schulze julga que a dedução kantiana das categorias entra em conflito com os próprios princípios da filosofia crítica sobre a aplicabilidade das categorias. Na seção do *Enesidemmo* que me parece a mais interessante, intitulada precisamente “O ceticismo de Hume foi verdadeiramente refutado pela Crítica da Razão Pura?” Schulze afirma logo de saída:

“afirmo, todavia, que a Crítica da Razão Pura, na medida em que ela apresenta as determinações originais do espírito humano como o fundamento real ou a fonte dos juízos sintéticos necessários em nosso conhecimento; e na medida em que, do fato de que não podemos pensar a faculdade das representações senão como o fundamento desses juízos, ela [a Crítica da Razão Pura (L.B.)] pressupõe como indiscutivelmente certo e demonstrado, por um lado, que está não somente objetivamente presente, para tudo o que existe em nosso conhecimento, um fundamento real ou uma causa que dele se distingue realmente, mas que o princípio de razão em geral não vale unicamente para as representações e sua ligação subjetiva, mas vale igualmente para as coisas em si e a conexão objetiva delas; por outro lado, [pressupõe] que estamos autorizados a raciocinar da constituição de uma coisa em nossas representações para a constituição objetiva dessa coisa fora de nós. Afirmo que, por conseguinte, a Crítica da Razão Pura busca de fato refutar o ceticismo humeano pressupondo simplesmente como certas e já comprovadas as mesmas proposições cuja credibilidade fora o alvo de todas as dúvidas céticas de Hume.” (Enesidemo, p. 100)

Outras acusações graves a Kant são feitas na sequência da argumentação de Schulze. Uma delas é sugerir que se incorreu em séria petição de princípio:

“Com efeito, é manifesto que o autor da Crítica somente elabora sua resposta ao problema geral ‘como são possíveis os juízos sintéticos a priori?’ aplicando o princípio de causalidade a certos juízos que existem em nós segundo a experiência, subsumindo esses juízos sob o conceito de efeito de alguma coisa, e depois, em conformidade com essa subsunção, admitindo e apresentando o espírito como a causa eficiente desses juízos. (...) Ele [Kant] pressupõe então como assentado que cada parte do conhecimento humano possui um fundamento real que seria sua causa ... a Crítica soluciona o importante problema da filosofia teórica: ‘como são possíveis os juízos sintéticos necessários?’ pressupondo que as questões ‘O real está ligado pela lei de causalidade?’ e ‘Há causas particulares de onde provêm nossos juízos e suas determinações?’ estão já resolvidas e reguladas (...) Hume exigiria então do autor da Crítica que ele explicasse com que direito ele aplicou o princípio de causalidade para fundar a filosofia crítica, e que ele prestasse contas da maneira pela qual esta filosofia chegou imediatamente, no começo da elaboração de seu sistema, a considerar um evento, a saber, a existência em nós de proposições sintéticas necessárias, como efeito de

uma causa diferente desse evento (seja o que for, aliás, aquilo em que ela consistir).” (Enesidemo, p. 102)

E logo a seguir:

“É então partindo de que não estamos em posição de representar e pensar a possibilidade dos juízos sintéticos necessários em nosso conhecimento de outro modo que os fazendo derivar do próprio espírito que a Critica prova que é necessário que eles provenham efetivamente e realmente deste último: por conseguinte, ela conclui da constituição das representações e dos pensamentos em nós em direção à constituição objetiva e real do que está presente fora de nossas representações: ou ainda, ela prova que uma coisa deve realmente ser constituída de tal ou qual maneira porque ela é impen-sável de outro modo. Mas esse raciocínio é justamente aquele de que Hume colocava em dúvida a exatidão (...) A Critica da razão Pura se serve, portanto, para refutar Hume, de um raciocínio que este considerava como absolutamente enganador e capaz de induzir em erro”. (Ibid., p. 103.)

Fica claro, desde o início dessa seção, que, para Schulze, a *Critica da razão pura* não chega a resolver o problema levantado por Hume. A primeira coisa que Hume exigiria, com efeito, é que se dissesse com que direito se aplica o princípio de causalidade na fundamentação da filosofia crítica e como esta filosofia chega ao resultado de considerar algo dado, a saber, a existência em nós dos princípios sintéticos necessários, como efeito de uma causa distinta que é disso. Em Kant, a “dedução transcendental”, que tanto lança mão, aliás, de noções como “legitimidade” ou “o que é de direito”, assemelha-se a uma tentativa de estabelecer ou assegurar o que seria, por assim dizer, um direito natural, um direito da natureza humana racional: o direito à posse de objetividade dos conceitos do entendimento. Estamos aí diante de uma investigação com o intuito de “legalizar”, fundamentar um título, a objetividade: legitimar a objetividade dos conceitos puros, dado que conceitos empíricos não necessitariam de dedução alguma. A “questão de direito” poderia, em outras palavras, ser assim formulada: “Com que direito as categorias definem o que é ser um objeto para nós?”

De acordo com Kant, as dúvidas que Hume levantou a respeito da objetividade da causalidade são meramente um caso particular da dificuldade mais geral que é a de justificar nossa experiência do mundo. A universalização daquele ceticismo mitigado de Hume é, entretanto, somente o primeiro estágio

de um processo pelo qual Kant inicia um questionamento radical do método filosófico, estendendo ou alargando, com isso, no fundo, a força e o alcance do ceticismo de Hume. Parece, em poucas palavras, que quando a filosofia crítica se volta reflexivamente sobre si mesma e questiona suas próprias premissas, ela descobre que não pode ter outra justificação para seu próprio modo de proceder além da de meramente reafirmar os princípios da própria crítica. No que concerne ainda à causalidade, parece, por um lado, que ela, enquanto função sintética deriva aparentemente da unidade da consciência, quando na verdade ela encontra-se já, dogmaticamente, implícita no próprio conceito de mente ou espírito:

“É totalmente falso que [os juízos sintéticos necessários] devam ser pensados como presentes a priori e provenientes do espírito para poderem ser pensados como possíveis. (...) é errôneo pensar, como o faz a Crítica da Razão, que a consciência da necessidade que acompanha certas proposições sintéticas constitua um critério infallível de sua origem no espírito e seu caráter a priori. (...) Se as coisas em si nos são totalmente desconhecidas, como o afirma a Crítica da Razão, não podemos tampouco saber quais determinações podem ser produzidas em nosso espírito pela influência que elas exercem sobre este último, e quais não o podem ser. Pois uma coisa que nos é totalmente desconhecida, nos é totalmente desconhecida do ponto de vista do que ela pode produzir ou não pode produzir. (...) Derivar do espírito o que é necessário e universalmente válido em nosso conhecimento somente tornaria a existência dessa necessidade um pouquinho mais compreensível se a fizéssemos derivar de objetos exteriores a nós e do modo de atuação deles. Pois, como o espírito nos é inteiramente desconhecido no que ele pode ser em si, o que, aliás, a Crítica admite, fazer derivar as proposições necessárias em nosso conhecimento do espírito e de sua maneira de proceder, antes que dos objetos fora de nós, isso não é nada mais que substituir uma coisa incompreensível por outra.” (Ibid., p. 104–5)

Continuando em sua defesa do ceticismo de Hume contra a crítica kantiana, Schulze prossegue criticando argumentos através dos quais a *Crítica da Razão Pura* determina a validade dos conhecimentos a priori. Segundo Schulze, no contexto da *Crítica da Razão Pura*, o espírito ou a mente (que seria a fonte do que é necessário no conhecimento) deve ser compreendido: ou como uma coisa em si, ou então como um númeno, ou então ainda como uma idéia transcendental. Na sequência do questionamento ao que

poderia ser dito ou apresentado como um conhecimento da mente humana, Schulze levanta uma questão decisiva: “*se o sujeito de nossos pensamentos nos é inteiramente desconhecido, como é possível saber que ele constitui efetivamente a fonte de certas componentes de nosso conhecimento?*” Schulze julga que, das três possibilidades de compreensão do sujeito, Kant o consideraria mesmo, para valer, como se diz, como a terceira possibilidade, ou seja, como uma idéia da razão, uma idéia transcendental (essa causa meramente pensável dos juízos sintéticos a priori, mera doadora de unidade no conhecimento – sendo a idéia do Absoluto ou o absolutamente incondicionado aquela que é a mais elevada das idéias da razão, e a que será privilegiada nas teorias filosóficas do idealismo pós-kantiano). No final desta mesma seção, após todas as objeções trazidas contra a opinião de que a filosofia crítica teria efetivamente refutado as investidas de Hume, Schulze emite o seguinte juízo: “*os ataques de Hume contra o uso que é feito dos conceitos e das leis da causalidade constituem na realidade as feridas mais profundas que já se infligiu à filosofia, ao menos no estado em que ela atualmente se encontra.*”

Nesse terreno, tudo se passa como observa Cassirer: a crítica de Schulze opõe a Kant uma espécie de dilema: “se nos atemos ao resultado da crítica da razão, não temos mais remédio que negar seu método; se, pelo contrário, atemo-nos a seu método temos necessariamente que negar seu resultado. O resultado da *Crítica da Razão Pura* consiste em que só podemos chegar a adquirir um conhecimento seguro e necessário dos objetos da experiência... Portanto, das duas uma: ou Kant reconhece que os limites do conhecimento que ele afirma com caráter geral valem também para sua própria investigação, em cujo caso ele escava o terreno sobre o qual ele mesmo pisa, devendo pôr necessariamente em questão a validade dos meios de conhecimento com que constantemente opera, ou bem ele admite uma exceção neste caso, com o que cairia por terra, neste ponto, a barreira levantada por ele mesmo, deixando aberto e livre, contra as advertências da *Crítica*, o caminho rumo ao transcendente.”⁹

Complementarmente às críticas à razão teórica desfechadas no *Enesidemo*, apresentam-se ainda, como um ponto importante, as objeções dirigidas pelo cético, na “*Quinta Carta de Enesidemo*”, agora às tentativas da filosofia moral kantiana, no sentido de estabelecer uma espécie de teologia moral, de salvar um lugar e uma função para as noções de Deus e de alma imortal. Aqui Schulze repete a objeção básica às inferências do tipo: partir do que deve ser

9 Cassirer, E. op. cit, p. 88.

pensado em direção ao ser real, efetivo, como o tipo de raciocínio que se encontra na base das mais diversas teorias dogmáticas. Agora, aquela espécie de inferência é posta a serviço de supostas tarefas grandiosas reservadas para o ser humano, e que seriam impossíveis de conceber sem o concurso daquelas idéias. Ora, como bem ressalta Schulze, é da existência de leis morais em nós que depende a dignidade humana, e não de conhecimentos de algum “em si”, como o que é representado nas idéias de Deus ou alma imortal. O cético observa então, em uma nota à p. 316:

“as leis dos costumes não têm nada a ver com o que existe objetivamente, elas dizem respeito tão somente àquilo que deve existir subjetivamente em nossas ações nos motivos delas (...) o ceticismo visa tão somente ao discernimento da correlação de nossas representações com coisas em si e exteriores a nós, e isso porque esse discernimento é simplesmente imaginado e não repousa por um instante sequer sobre um fundamento racional que tivesse sido discernido. Desse modo, o ceticismo absolutamente não diz respeito aos fundamentos últimos da moralidade localizados na consciência da razão prática, e ele não põe em dúvida a existência deles nem a obrigação que é feita aos homens de observar as leis dadas pela razão prática, assim como ele não põe em dúvida a existência do que quer que seja que se apresente como um fato em nosso espírito.”

Schulze argumenta, portanto, mais uma vez, no sentido de denunciar uma infidelidade de Kant em relação ao que se poderia chamar o projeto ou a ideia de uma filosofia transcendental, em relação ao sentido ou à finalidade de uma crítica das faculdades que participam do processo de conhecimento do processo de conhecimento: assim como seriam falhas as tradicionais “provas ontológicas”, seriam igualmente inválidas quaisquer tentativas indiretas de prova, tentativas de construir provas morais ou axiológicas, pretendendo-se de novo tangenciar o que poderia ser a existência ou realidade de Deus, ou algo semelhante. Agora Deus e alma são postulados da razão prática – e isso porque a filosofia moral kantiana postulou uma tarefa infinita para o ser humano: promover e realizar no mundo o bem supremo – na forma de algo ordenado pela razão. Desse modo, se a razão o impõe como algo necessário, então isso deve poder ser realizado, ainda que ao infinito... Schulze observa então que todo esse raciocínio teológico-moral envolvendo tais exigências, de uma forma ou de outra, acaba por buscar nos mostrar que “é preciso, de um ponto de vista prático, pressupor a existência de Deus e a imortalidade da alma, e

nisso *creer*". E ele conclui assim: "A teologia moral conclui, portanto, a partir de uma coisa que se fez objeto de uma recomendação em direção à existência real da única condição que torna possível a realização daquilo que é recomendado; ou ainda, ela afirma que, posto que o homem está necessariamente destinado a realizar o bem supremo, é preciso também que sejam efetivas as condições sob as quais ele é capaz de atingir essa destinação. É sobre esta inferência que se funda a crença em Deus e na imortalidade que a teologia moral pretende engendrar."¹⁰

Em síntese, a teologia moral de Kant, aquela sua fé prática na existência de Deus e na imortalidade, ergue-se sobre um sustentáculo frágil, uma petição de princípio. Baseando sua causa simplesmente no aspecto de que "deve" implica "pode", Kant infere as condições (as crenças em Deus, etc.) para a realização de um dever do próprio dever (a obrigação de agir em vista do bem supremo). Schulze reconhece, e até como óbvio, o pensamento de que aquilo que nós devemos fazer supõe que nós possamos fazê-lo: a possibilidade de uma ação implica a existência de todas as condições que tornam possível a realização dessa ação. Todavia, denuncia assim a infidelidade a isso no procedimento de Kant:

"Mas o raciocínio da teologia moral kantiana é o inverso: admite-se e infere-se que existe uma coisa porque essa coisa constitui a condição da aplicação da vontade conformemente às exigências da razão prática. (...) A teologia moral infere portanto que uma coisa existe porque a existência dessa coisa constitui a única condição que permite satisfazer uma exigência. Contudo, partindo-se de uma exigência não se pode absolutamente deduzir e conhecer a existência dos meios que permitem sua execução; e aquele que, do fato de que certa coisa é exigida, quiser imediatamente inferir a possibilidade da realização dessa exigência, ou a existência do conjunto de condições que a tornam possível, corre frequentemente o perigo de engajar-se em empreendimentos os mais insensatos. (...) Se a existência de Deus e nossa imortalidade são as únicas condições que tornam possível a satisfação das exigências da razão prática, essas exigências são em primeiro lugar garantidas pela certeza da existência de Deus e da imortalidade, e elas não são absolutamente leis para nós enquanto a existência de Deus e da imortalidade for ainda incerta. Por conseguinte, não se pode de modo algum deduzir das exigências da razão prática a existência de Deus e da imortalidade."

10 Schulze, *Aenesidemus*, p. 321.

A teologia moral kantiana raciocina, a seu ver, do mesmo modo que as argumentações cosmoteológicas: “na base de suas especulações sobre Deus e a imortalidade, ela coloca um fato, a existência das leis morais e as exigências de a elas nos conformarmos postas pela razão; e infere a partir daí que é preciso que exista aquilo que constitui a única condição pensável da possibilidade e do caráter realizável das exigências da razão. (...) [Todavia] não temos jamais o direito de extrair, do fato que uma coisa deva ser pensada subjetivamente, a conclusão do ser objetivo desta última”.¹¹

III

Diferentemente do que afirma Hegel em seu artigo de 1802 sobre a relação do ceticismo com a filosofia, o ceticismo de Schulze também pode ser visto como exibindo um traço de pensamento dialético: Schulze desenvolve sua posição cética em confrontação com a filosofia transcendental e com sua herdeira, a filosofia do idealismo absoluto. Isso se pode notar bem no escrito de Schulze *Hauptmomente der skeptischen Denkart* (1805). Como enfatizam estudos recentes, Hegel, apesar de seu ataque a Schulze no artigo de juventude sobre o ceticismo e a filosofia, teria ficado bastante impressionado com as réplicas de seu criticado e incorporado, silenciosamente, muitos dos argumentos do cético em seu próprio filosofar – por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*. Naquele opúsculo de 1805, ao longo dos 50 aforismos (parágrafos) que o compõem, Schulze responde com clareza exemplar aos principais ataques que foram desfechados contra escritos anteriores seus por parte dos autores do idealismo pós-kantiano.

A argumentação de Schulze no escrito de 1805 tem como ponto de relevância maior primeiramente uma caracterização do conhecimento, que compreende dois aspectos ou momentos: primeiro, uma afirmação da verdade como objetiva, da qual se deve distinguir a dimensão de um saber subjetivo; o segundo aspecto a caracterizar o saber verdadeiro ressalta que todo sujeito do conhecimento está submetido às mesmas regras (lógicas), condicionantes pelo lado da subjetividade. Essas determinações emergem logo após a apresentação de uma série de definições e de pressuposições típicas da postura dogmática em filosofia, que tem lugar nos primeiros dez parágrafos do escrito. É em seguida a tal caracterização (no § 11) que se encontra uma passagem

11 *Ibid.*, p. 325.

na qual se oferecem alguns elementos que evidenciam sua compreensão de ceticismo filosófico: “O ceticismo, contrariamente a tudo isso, consiste na confissão de que nada pode ser estabelecido a respeito da correção das pretensões de validade objetiva e universal, que têm lugar nos atos de conhecimento conformes à nossa natureza. De acordo com o mesmo [o ceticismo (L.B.)] é um problema insolúvel, [saber] se essa validade deriva tão somente de uma constituição particular da alma humana, e então é algo meramente imaginário, ou se aquela validade tem fundamento e subsistência fora daquela constituição.” Schulze recorda que a validade do juízo, no sentido de sua correção do ponto de vista da obediência às leis da lógica formal, não funda a verdade objetiva dele, verdade que somente se deixaria fundar a partir da coisa em si. Apoiando-se nessa reflexão, o ceticismo de Schulze sustenta a tese de que todo conhecimento humano, que só pode ser levado a cabo através de conceitos e juízos, está necessariamente fadado a fracassar, no que se refere à verdade objetiva. A consequência disso é exposta no § 15: que a relação sujeito/objeto é insuprimível, insuperável (contra a “identidade” sustentada pelos idealistas pós-kantianos), o que é um antecedente para a reafirmação da tese crítica básica: “nenhum objeto, na condição de independência do sujeito, é cognoscível.”

Independentemente da efetuação de saberes subjetivos, não há, de acordo com isso, nenhum ponto de vista que esteja para além do sujeito e que torne cognoscível o objeto enquanto a verdade em si. Qualquer ponto de vista dessa espécie, precisamente porque ele se situa para além do sujeito, não poderia por definição ser adotado por este último. Assim, o § 16 pode fazer, sem mais delongas, uma sustentação da relatividade da validade atribuível aos conhecimentos: que não há nenhum conhecimento absolutamente (ou em si mesmo) válido, nenhum que seja incondicionalmente válido. Enquanto o sujeito do conhecimento diferenciar-se, como sujeito, de algum objeto, não haverá, por conseguinte, nenhuma possibilidade lógica ou algum critério capaz de superar o hiato entre sujeito e objeto em favor da verdade objetiva. Ele pode então afirmar, coerentemente, no § 32 que as dúvidas do cético não têm nenhuma outra pretensão de validade que não seja a meramente subjetiva. Mas isso é dito depois de exibir (nos §§ 27–30) uma concordância com Kant, por referência àquela “dialética natural” em que incide a razão humana quando se aventura para além dos limites da experiência, e utilizando-se dessa referência para alfinetar as mais recentes empresas de busca do Absoluto através do conceito. A ironia presente nestes parágrafos suscita uma impressão forte: pelo século XIX adentro, repete-se um movimento de vários séculos: cada partido filosófico especulativo reivindica ter alcançado e estar apresentando

o Absoluto em sua exposição filosófica, discursiva e finita, enquanto reprova seus adversários igualmente dogmáticos por terem fracassado nessa pretensão. Essa referência à “*diafonia*” que acompanha a própria história da filosofia especulativa está presente também nos §§ 29–30.

O § 33 trata da razão ou do que ocasiona ou deslancha as dúvidas céticas. Schulze afirma que a razão para tais dúvidas “*consiste no fato de que nossa consciência é a única fiadora da correção de nossas crenças que temos condições de propor; só que essa consciência não é de modo algum capaz de nos ensinar algo sobre a natureza objetiva daquilo que é conhecido*”. Também aqui me parece que o pensamento de Schulze está bem de acordo com o pirronismo: ele nos convida a renunciar à pretensão ou a ambicionar qualquer espécie de conhecimento como sendo objetivo, e diz ainda que o modo de pensar cético se deixa reconhecer pelo fato de que, graças à suspensão de todo julgar categórico, não nos deixamos enganar quanto à validade objetiva de nossos saberes, e permanece antes firme na crença de que tal validade é principalmente um problema. É conseqüente, portanto, o esclarecimento prestado no § 34: “*O modo de pensar cético, ademais, é inteiramente abandonado – e o dogmático, ao contrário, assumido—quando às razões da confissão da impossibilidade de um saber, além da validade subjetiva delas para a consciência humana, ainda lhes atribui alguma validade objetiva. Por essa confissão o cético apenas expõe um estado em que sua alma se encontra, no momento em que ele tem que julgar e decidir acerca da confiabilidade da relação, que tem lugar no conhecimento, a um objeto que é distinto desse próprio ato de conhecer.*”

A cisão ou separação sujeito/objeto é assim o aríete, a ponta-de-lança da contra-argumentação de Schulze dirigida aos idealistas pós-kantianos. Ele chama atenção para o contrasenso da filosofia idealista do Absoluto, que contém um conceito de saber que relativiza todo e qualquer outro tipo de saber enquanto meramente finito. É curioso que, ao partir para responder e contra-atacar os idealismos pós-kantianos, Schulze invista explícita e diretamente contra Fichte e Schelling, – logo Schelling, que se refere elogiosamente ao “*novo Enesidemo*” (isto é, Schulze) em seu escrito de 1794 *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, além de manifestar-se favoravelmente a Hume em 1796–97 também, nos *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* – mas não faça nenhuma referência clara a Hegel, que o atacara de maneira dura em seu artigo de 1802. Fichte (“*o idealismo da teoria da ciência*”) é criticado nos §§ 40 e 41 e Schelling, a quem mais atenção é dedicada neste escrito sobre o modo de pensar cético, a partir do § 42. Schelling é referido como “*o idealismo da identidade*” ou filosofia da

identidade do real e do ideal, ou da identidade do ser e do pensar, ou filosofia da intuição intelectual. No mesmo § 42 é também criticado o conceito idealista de “saber absoluto”, saber este que se pretenderia também uma dedução da realidade do absoluto, sendo assim uma unidade da intelecção (pensar) e da realidade (ser) do próprio absoluto. Cabe observar ainda que muitas críticas de Schulze neste escrito de 1805 podem ser localizadas, sendo assim incorporadas, em trechos da *Fenomenologia* de Hegel, podendo ainda ser interpretadas como ponto de partida para a ruptura de Schelling com Hegel.

Mas é no § 43 que a noção de uma intuição intelectual (essa “*ficção monstruosa*”), o conceito central do idealismo absoluto, é submetida a críticas inclementes. O primeiro passo para criticar tal noção é um movimento de demonstração da impossibilidade da equação idealista ser = pensar: “*A pessoa só precisa considerar que os conceitos de pensamento subjetivo e ser objetivo se contradizem mutuamente segundo seu conteúdo para logo compreender que a consciência de uma unidade dos mesmos é impossível*”. A argumentação, que apela decisivamente para o princípio de não-contradição, como se vê a seguir, é ao mesmo tempo uma comprovação de que o cético não se compreende como um adversário do mesmo princípio. Há aqui toda uma ironia sobre a necessidade de se mostrar como conceitos que se suprimem reciprocamente, – por conseguinte, se repelem um ao outro em um só e mesmo ato de consciência, – podem ser juntados em uma unidade: “*O núcleo de toda sabedoria e ciência do idealismo absoluto é uma evidente contradição... As raízes e os elementos desse absoluto são, portanto, dois conceitos [o ideal e o real], cujo conteúdo constitui-se de dados de nossa consciência, e que expressam meras relatividades.*” Schulze recusa decididamente que semelhante “verdade”, acessível por tal intuição, esteja de algum modo à disposição da consciência humana: um saber cujo caráter de absoluto (ou seja: si mesmo) seria a garantia de sua unidade com o absoluto. Cabe notar que um saber assim, que dá garantia de si mesmo, que se autocertifica, parece uma versão moderna da *fantasia cataléptica*, aquela representação apreensiva ou compreensiva, dos estoicos.

A esse saber propiciado por intuição intelectual só poderia ser contraposta a dúvida cética, de que é dito não ser nada à parte da consciência, não tendo subsistência ou duração independentemente do sujeito: “*A confissão do cético de incerteza em todo conhecimento é, precisamente, a declaração de que ele nada decide sobre a validade objetiva – à qual tudo que é considerado conhecimento aspira – porque ele acha impossível averiguar, não o conteúdo cognitivo que provém do sujeito do conhecimento, mas o conteúdo objetivo do conhecimento. As dúvidas do cético são, portanto, apenas determinações particulares de sua consciência; elas*

subsistem tão somente junto com a consciência que as contém, e são, separadamente dessa consciência, tampouco alguma coisa, quanto o seria o tomar por verdadeiro de um conhecimento em separado da consciência que o contivesse. As mesmas dúvidas não se referem, portanto, a alguma coisa distinta do estado do Eu que as constitui – [coisa essa] que com isso se contraporia ao Eu para fins de conhecimento. E tais dúvidas tampouco podem ser objeto de uma dúvida delas distinta, assim como o tomar por verdadeiro em um conhecimento, de modo a retirar-se de toda incerteza, tampouco pode tornar-se objeto de outro ato de tomar por verdadeiro.” Schulze repete que a dúvida cética não é um saber que tenha a pretensão de validade objetiva. Ela seria, quando muito, apenas uma consciência da falta das condições sob as quais poderia ter lugar um conhecimento; e uma ausência ou um vácuo não pode ser uma coisa, uma existência em si, quando muito uma inexistência. Mais ainda, diz Schulze: esse duvidar não é uma dedução, uma derivação a partir de algum princípio superior. A razão para que o cético declare incerto um pretenso conhecimento reside imediatamente no próprio conhecimento.

Cabe mencionar, por último, que Schulze, neste escrito sobre o modo de pensar cético, também se ocupa das tradicionais objeções dirigidas ao ceticismo, a acusação de auto-refutação ou autodestruição (no § 45) e a acusação de inatividade, a que se condenaria o cético conseqüente (§ 47). É de se notar que em sua argumentação de réplica Schulze parece apoiar-se bastante em Hume, e leva a cabo uma defesa implícita de um primado da ação sobre a atitude teórica ou cognitiva, repondo a seu modo aquela observação de que antes de se ser filósofo se é humano; uma defesa ainda de se considerar as “crenças naturais” ou instintivas, como sendo uma espécie de “voz da natureza” em nós – a que se segue uma exposição de algumas crenças comuns (como, por exemplo: o verdadeiro, o bem, um ser mais elevado que o homem, etc.) e uma linha de defesa da natural aspiração humana à felicidade, contra as filosofias morais de máximas e princípios purificados de empiria (em que se pode enxergar uma alusão à filosofia moral kantiana).

Schulze opõe-se à objeção tradicional que diz que o ceticismo, na medida em que formula uma dúvida universal, deveria incluir também a si mesmo no seu empreendimento crítico–investigador. Para ele, o cético pratica se assim podemos dizer com Pierre Hadot, o “exercício espiritual” da suspensão porque ele se convenceu de que é improvável que algum dia possa identificar o conteúdo objetivo, isto é, o conteúdo que dogmaticamente se diz provir da “coisa mesma” no ato mesmo de conhecer. No fundo, a consciência em sua atitude natural não seria tão diferente da reflexão cética: todo duvidar nada

mais é do que uma determinação da própria consciência e existe, nessa medida, tão somente para a consciência. (Neste ponto talvez não fosse demasiado recordar que, para Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, a dúvida cética deriva e se enraíza na atitude natural da consciência; e irrompe desde aí em direção à confrontação com o saber que o pensamento dogmático julga ter.)

O § 48 encerra-se com uma aproximação da proximidade do ceticismo em relação ao senso comum e com uma declaração sobre contra quem se dirige a dúvida cética. Schulze defende que há saberes comuns e que o ceticismo é, no fundo, um aliado desse saber comum; o adversário efetivamente do ceticismo é o dogmatismo especulativo, que a seu ver “*pretende fazer seus sonhos sistematicamente passarem por ser a mais elevada sabedoria e ciência*”. O final do escrito sobre os *Hauptmomente* traz de volta a antiga retórica pirrônica do ceticismo como “catártico”, de seu efeito “purificador”, agora para nos dizer que ele busca tornar mais audível aquela “voz da natureza”, e com isso, “*reconduzir o homem a sua verdadeira pátria* [ou “lar” (*Heimat*)]: a vida comum, a vida cotidiana. Aqui também o papel do ceticismo é descrito de uma forma semelhante a uma das muitas formas pela qual ele é referido por Hegel, na “Introdução” da *Fenomenologia do Espírito*: quando Hegel assinala, não sem uma pitada de ironia, que a retirada dos acréscimos, das adições trazidas pelo sujeito no processo de conhecimento deixa tudo de volta como era antes, originalmente, – ou, por que não dizer? – naturalmente. E esta última, aliás, poderia ser até mesmo mais uma das diversas incorporações de influências céticas pirrônicas por Hegel na *Fenomenologia*. Mas isso já é assunto para outra conversa.