

## Considerações sobre o ceticismo filosófico em Descartes e Hegel

Hander Andrés Henao \*

Recebido em setembro de 2025. Aceito em outubro de 2025.

**Resumo:** Este artigo procura abordar o problema do ceticismo filosófico em René Descartes (1596-1650) e G. W. F. Hegel (1770-1831). Procuro entender o papel que ambos os pensadores dão aos questionamentos realizados pela crítica cética às possibilidades de conhecimento do mundo externo e o modo como suas respostas configuram suas posturas em torno do critério de verdade de nossas crenças amparado na “autoridade da primeira pessoa”. Trata-se de mostrar a centralidade que a discussão do ceticismo teve para a formulação da filosofia moderna e, nesta, os vínculos que se estabelecem entre as dimensões céticas no pensamento de Descartes e Hegel.

**Palavras-chave:** Ceticismo; crenças; dialética; *cogito*; verdade.

**Abstract:** This article seeks to address the problem of philosophical skepticism in René Descartes (1596-1650) and G. W. F. Hegel (1770-1831). I try to understand the role that both thinkers give to the questions made by skeptical criticism about the possibilities of knowledge of the external world and the way their answers configure their postures around criteria of truth regarding our beliefs grounded on the “authority of the first person”. The article aims to show the centrality that the discussion of skepticism had for the formulation of modern philosophy and, in this endeavor, the links that are established between the skeptical dimensions in the thought of Descartes and Hegel.

**Keywords:** Skepticism; beliefs; dialectics; *cogito*; truth.

\* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UNB). E-mail: [sociologiadialectica11@gmail.com](mailto:sociologiadialectica11@gmail.com); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9606-7450>.

## Introdução

Vivemos e agimos recorrentemente sem nos perguntarmos se o mundo que nos rodeia e em que realizamos nossas vidas no cotidiano existe ou não existe. Nós simplesmente agimos. Inclusive, temos certas crenças em relação a esse mundo que damos por certa sem justificção plausível; simplesmente aceitamos que no cotidiano as coisas estão lá e eventualmente se desenvolvem desse modo. Dificilmente duvidamos da existência das coisas sensíveis que aparecem imediatamente diante de nossos narizes, tendo uma convicção auto justificada da certeza da existência do mundo externo. A consciência comum não se pergunta: existe ou não existe o mundo? Conhecemos ou não conhecemos as coisas reais que estão no mundo? Ela simplesmente age e, em seu agir, deixa por certas suas crenças.

Não é assim com a consciência reflexiva ou filosófica. Ela encara como sua maior responsabilidade refletir sobre essas questões supostamente “claras e evidentes”. O antigo ceticismo fundado por Pirron de Elis (360 a.c – 270 a.c.), por exemplo, colocava especial ênfase nestas duas questões, ao manifestar que não podemos compreender nem conhecer realmente o mundo externo, já que nem sequer podemos ter certeza de que este mundo realmente existe. Por isso, o melhor que podemos fazer é “suspender nosso juízo” (*epoché*) diante da verdade das coisas e a possibilidade de nosso conhecimento delas (Marías, 2004). Somos enganados por nossas ilusões, por nossos sonhos e crenças tradicionais, mas, acima de tudo, somos enganados por nossos sentidos e nossos próprios raciocínios; assim, no máximo, só nos resta lançar meras opiniões frente às coisas exteriores da realidade. De ser assim as coisas, tanto a filosofia como a ciência seriam impossíveis, já que perdem seu próprio objeto, ao encarar tais questões, tornando o ceticismo realmente um desafio para a procura da verdade.

Descartes e Hegel retomam este questionamento sobre a concepção cética do mundo externo, pois, questionando a veracidade da imediatez da crença do mundo exterior, buscaram a construção do conhecimento certo e seguro do mundo existente. Isso significa dizer que procuraram o critério de verdade com maior precisão e rigor. O pensamento de Descartes configura o que tem sido chamado de “ceticismo filosófico”, porque a descoberta do *cogito*, da subjetividade como critério para avaliar a existência e conhecimento do mundo é o ponto de partida para uma posição crítica em relação às suas crenças sobre o conhecimento e a existência desse mundo, elaborando uma maneira segura de chegar às verdades “claras” e “evidentes” – enquanto que a dialética hegeliana é a consumação desse ceticismo, ou seja, o conhecimento do absoluto. Em Hegel, são uma e a mesma coisa, o ponto de vista da consciência da modernidade, inaugurado por Descartes e o ponto de

vista substancialista e especulativo dos antigos. O projeto cartesiano inaugura o projeto filosófico da modernidade, sendo o idealismo especulativo a radicalização desse projeto.

No presente escrito, pretendemos mostrar esta via de superação, que vai de Descartes a Hegel, tendo como eixo central a abordagem sobre o “problema do mundo externo”, bem como o caráter e fundamentação de um “critério de conhecimento” que determina a “autoridade da primeira pessoa”, que tanto desespero e confronto causa entre “*internalistas*” e “*externalistas*” epistêmicos. Numa primeira medida, tentaremos mostrar como o projeto filosófico de Descartes configura a abordagem do problema do mundo externo e seu conhecimento, assinalando os elementos céticos que configuram sua proposta filosófica. Logo depois, abordaremos de que maneira o idealismo especulativo hegeliano responde a esses abismos gerados pelo ceticismo com a construção do *dialético* referente à unidade sujeito e objeto.

### **Descartes: o Problema do Mundo Externo e a “Autoridade da Primeira Pessoa”**

O projeto filosófico de Descartes se constitui a partir do ceticismo, já que a maneira como o autor elabora suas perguntas parte da suposição segundo a qual podemos estar errados e nos enganarmos no que acreditamos sobre o mundo que nos rodeia. É por isso que sua abordagem sobre o mundo, como uma *reflexão de primeira ordem*, configura-se a partir da construção de um âmbito da certeza epistemológica sobre o conhecimento do mundo. Assim, a partir de uma *reflexão de segunda ordem*, configura-se e fundamenta-se uma epistemologia. O ceticismo cartesiano se desenvolve por duas vias ligadas entre si:

- a) A que responde à pergunta sobre como conhecemos o mundo de forma clara e evidente → *reflexão de primeira ordem*;
- b) A que responde à pergunta sobre como o mundo existe → *reflexão de segunda ordem*;

Ambas as perguntas conectam as dimensões epistemológicas e ontológicas na filosofia cartesiana, ligando intimamente as obras do *Discours de la méthode* (1637) e *Meditationes de prima philosophia* (1641) num trânsito que relaciona reciprocamente as ordens de reflexão nos estatutos ontológicos e epistêmicos, que muitas vezes obscurece o fundamento da transição. Agora, este fato obedece à dificuldade de compreender Descartes como um filósofo cético<sup>1</sup>. Descartes

---

1 Uma interpretação adversa pode se ler em Quispe (1996), onde se considera que o fundamental

parte de uma crítica a todas nossas crenças mais cotidianas e, às vezes, com muito maior rigor, da crítica às nossas crenças justificadas. No entanto, Descartes não é propriamente um cético clássico, já que defende uma justificação clara e evidente do que acreditamos sobre o mundo. Não se limita a questionar as fontes originárias, os procedimentos e caminhos que tomamos para justificar o que acreditamos, senão buscar um critério único que lhe permita partir de algo evidentemente certo e daí determinar a existência do mundo.

A natureza do problema é que da mesma forma que se nega a veracidade imediata de nossas crenças, na medida em que se “suspende o julgamento” frente à veracidade de nossas crenças, se elabora um método, um caminho através do qual se pode construir um conhecimento claro e evidente. O critério que se coloca para considerar uma crença como conhecimento verdadeiro e justificado é que seja claro e evidente, tornando-se ao mesmo tempo a atividade própria da existência e formação do *cogito* que pensa e conhece a verdade.

No *Discours de la méthode*, desde o início, questiona-se o fato de acreditar que o conhecimento e a razão são algo doado de forma equitativa e proporcional a cada um dos seres humanos. É necessário destruir nossa “sã convicção”; assim, por exemplo, a finalidade do primeiro capítulo do *Discours de la méthode* mostra a necessidade que Descartes teve de abandonar todo ponto de vista anterior, questionando suas bases e fontes de origem, bem como seus procedimentos fundamentais para chegar à justificação de uma crença. É necessário uma revisão antes de dizer algo sobre a realidade do mundo, da verdade dessas fontes, métodos, conceito e ordem do nosso conhecimento (Stroud, 1991).

Esta posição, como bem demonstra Barry Stroud em seu trabalho *Ceticismo filosófico e seu Significado* (1991), está diretamente relacionada com a natureza cética de Descartes, fundamentalmente com sua postura frente ao *problema do mundo externo*. Esse problema, se quiser, surge recorrentemente para a “sã convicção”. Ao tratá-lo, Descartes dota-o de uma dimensão filosófica descomunal, ao abordar a problemática do pirronismo sobre o critério da verdade (como saber que aquilo que sei é realmente como acredito que sei que é). Como bem diz Stroud (1991, p. 15), sua especificidade está na maneira em que ele levanta e aborda a questão, que é perguntando sobre o estatuto de suas crenças. De todas as crenças, a de que existe o mundo externo que podemos conhecer é a fundamental, ponto e eixo de condução em sua argumentação. Descartes inicia problematizando a evidência imediata do mundo externo ao questionar o estatuto epistemológico

---

para Descartes foi sua discussão com o aristotelismo da escolástica e não tanto assim com a crítica cética ao problema do mundo exterior e do critério de verdade.

da possibilidade de seu conhecimento através daquilo mesmo que o mostra como evidente e claro em sua realidade: os sentidos. Diz Descartes:

Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, enganaram (Descartes, 2008, p.18).

Stroud (1991, p.22-23) conseguiu demonstrar sua dimensão filosófica ao encontrar os conteúdos céticos da crítica ao critério de verdade advindo dos sentidos. Os sentidos são a fonte e justificativa mais firme que temos para assegurar a existência do mundo que nos rodeia, ainda mais do que a tradição, uma anedota, ou dogma religioso etc. Por isso, na leitura que realiza Stroud (1991, p.36), fica claro o fato de que na “Primeira Meditação” se trata sobretudo de manifestar como nossos sentidos, que parecem ser a fonte mais fidedigna da imanência e realidade do mundo, nos enganam e nos mantêm em infinidade de quimeras e ilusões possíveis, comparáveis em toda medida com o estado de sonhar, sendo o eixo pelo que começa o ceticismo cartesiano.

Qual é a verdadeira natureza do problema? Para entender essa natureza, temos que rastrear cada um dos movimentos que Descartes faz quando avalia as crenças que possuímos diante do mundo exterior. Stroud (1991, p.24) certamente marca três movimentos fundamentais:

**α) *Investigação dos princípios:*** Procurar as fontes, canais, bases e origens de nossas crenças;

**β) *Dúvida:*** avaliar cada um desses princípios imersos em nossas crenças;

**γ) *Determinar se são fonte de clareza e evidência:*** definir o procedimento para avaliar o caminho para chegar a um conhecimento certo.

Estes três movimentos são realizados por Descartes para considerar todas as nossas crenças. Fundamentalmente, em relação às que têm a ver com o mundo externo, Descartes realiza este movimento com total atenção para concluir que nossos sentidos não nos fornecem realmente uma fonte clara e evidente da certeza do mundo, já que não se pode por meio deles determinar uma distinção entre o real e a ilusão, entre a “essência” e a “aparência”. Se as coisas sempre não são como nos aparecem e são dadas de maneira imediata por nossos sentidos, seria preciso dizer que os sentidos não são um princípio fundamental nas tarefas cognitivas, do mesmo modo que seria preciso dizer que a matéria perde assim um estatuto ontológico fundamental.

Stroud (1991, p. 33-35) questiona a especificidade dos movimentos **α** e **β**, onde os sentidos aparecem sob uma dupla apresentação: de um lado, como princípios

importantes para o conhecimento do mundo e, por outro, como duvidosos e enganosos ao mesmo tempo. Em relação à investigação dos princípios que nos permitem conhecer o mundo externo ( $\alpha$ ), Descartes parte de um exemplo em que os sentidos são a fonte mais confiável de conhecimento: a certeza sensível imediata do mundo, que mostra a possibilidade e verdade do mundo. Com este caso, se pode considerar todos os casos possíveis em que os sentidos participam como fontes de certeza e clareza do conhecimento. Como não podemos avaliar cada uma de nossas crenças, precisamos avaliar todas sob um único critério e, como já dissemos, esse critério é o da clareza e evidência.

Nada mais evidente do que o que tomamos, cheiramos, saboreamos, ouvimos e olhamos de maneira imediata com nossos sentidos. Este caráter imanente da realidade dada pelos sentidos é o melhor caso em que conhecemos o mundo pelos sentidos – afirmar que estou “aqui” e “agora”, seja sentado em frente a um fogo com uma folha de papel na mão ou olhando para a tela do computador enquanto escrevo este ensaio para vocês. A intuição sensível imediata que temos do mundo permite agrupar todos os casos em que conhecemos por meio dos sentidos, porque é onde se apresentam melhor as condições para o posicionamento confiável dos sentidos como fonte de conhecimento (Stroud, 1991).

Os sentidos sempre nos dão um tipo de informação sobre o mundo; estamos, como seres unidos a um corpo, afetados pelo mundo exterior e os órgãos dos sentidos são as portas por onde entram tais afetos. Os sentidos deixam-nos ver a presença de um mundo exterior, nos dão sua aparição, por isso, não se trata de trazer o pior das condições, onde aparece uma necessidade inegável de dúvida sobre a veracidade do nosso conhecimento sensitivo. Pelo contrário, é um caso em que a dúvida parece impossível. Este caso é representativo, é um caso que serve de forma universal e, no entanto, como diz Stroud (1991, p.23), Descartes, em sua “Primeira Meditação”, deixa claro que não sabemos com exatidão a veracidade das imagens que se produzem a partir de tal afetação sensível imediata do aqui e agora.

O segundo dos movimentos ( $\beta$ ) de Descartes descrito por Stroud (1991), ao identificar o sono e a vigília em relação ao que acreditávamos sobre o mundo exterior baseados nos sentidos, posiciona como condição de possibilidade de conhecimento a necessidade de distinguir precisamente aqueles que pelos sentidos não podemos distinguir: a ilusão da realidade, o sono e a vigília, a essência e a aparência. Os sentidos podem me mostrar o real, mas apenas por sua manifestação aparente, seja porque estamos sonhando ou porque somos enganados por um gênio maligno. Os sentidos são então um princípio e fonte de conhecimento, mas é possível duvidar deles, pelo que podem ser considerados como uma fonte de

falsidade. Em consequência, a possibilidade da aparência, de não distinguir entre o sonho e a realidade, embora Stroud (1991, p. 29-30) traga exemplos em que o ocorrido no sonho corresponde ao acontecido no mundo exterior (ou seja, em que a crença produto dos sentidos pode ser verdadeira), é um obstáculo para conhecer e, por isso, torna-se condição necessária, mas não suficiente, para chegar a um conhecimento. É indispensável “saber que se sabe”, reconhecer que não se está sonhando para conhecer efetivamente (terceiro movimento  $\gamma$ ).

Como por meio dos sentidos não há maneira de distinguir o falso do verdadeiro, se configura a virada para a subjetividade, para o *cogito* como critério de delimitação: “o que acreditava ver pelos olhos só compreendo pela faculdade de julgar que está em minha mente” (Descartes, 2008a, p. 59). Além disso:

não podemos conceber qualquer ato sem o seu som, como por exemplo pensamento sem uma coisa que pensa, porque a coisa que pensa não pode ser nada [...] eu só quero dizer que todos esses modos de pensamento que há em mim não podem ter qualquer existência fora de mim (Descartes, 1977, p.142 -144).

A posição de Descartes é uma posição *internalista* e não *externalista*; ou seja, ele considera que o fato de que o que acreditamos (que o mundo existe) é causado pela mesma crença que temos (o mundo), não é garantia de que se conheça, antes é necessário satisfazer a condição pela qual se distingue sono e vigília: é necessário o *cogito*. Descartes não pensa, como os *externalistas* acreditam, nas crenças naturais do estilo: “x tiene una creencia natural de que **P** si y sólo si (i) es el hecho de que **P** lo que causa que a x le parezca que **P**, y (ii) es el hecho de que a x le parece que **P** lo que causa que x crea que **P**” (Barnes *apud* Sousa, 1996, p. 8).

O conhecimento é construído de forma clara e evidente, por isso se faz necessária a primeira pessoa para “saber que se sabe”. A dúvida e o *cogito* se estabelecem de maneira paralela, já que são o critério ativo para conhecer. Em outros termos e, seguindo neste ponto o dito por Ernest Sosa em *Como resolver a Problemática pirrônica: o que se aprende de Descartes* (1996), Descartes é propriamente um *internalista*, muito mais que um *fundacionista*. Como Sosa diz:

(...) o ponto importante, mais específico, é ainda este: para Descartes, a clareza e distinção de uma proposição para um sujeito em um determinado tempo não lhe fornece a aceitação (percepção, crença) (...) dessa proposição, por parte do sujeito, o status epistêmico mais desejável de conhecimento certo; quero dizer: o mais alto status, o preferido, a saber: *scientia* (Sosa, 1996, p.15).

A dúvida cartesiana, como o ceticismo pirrônico, lhe permite estabelecer uma ruptura com a tradição e sobretudo com o estatuto de confiabilidade dos sentidos

– e dos dogmas do senso comum – porque se estende para todos os casos e todos os objetos. Agora, em Descartes, a negação é ao mesmo tempo a construção de um sujeito, de uma primeira pessoa, do *cogito* racional, que orienta as operações distintivas entre a essência e a aparência, indo além do caráter negativo do duvidar. Sua negação não deixa algo vazio, mas deixa algo determinado, isto é, constitui algo, o cogito e sua atividade como padrão, como resultado da negação. Seguindo de novo Sosa, devemos dizer que Descartes configura um princípio de conhecimento no qual: “(PC): Você sabe que **p** e capta (compreende) a proposição de que você sabe que **p**, apenas se é justificado acreditar que as fontes da crença própria são (minimamente) confiáveis (isto é, não são não-confiáveis)” (Sosa, 1996, p.16).

A proposta de Descartes descrita desta maneira, que acabamos de fazer, mostra como principal interesse a formulação de um princípio para filosofia diferente dos sentidos. Este é o método, fundamentado no estabelecimento de um *cogito*, que ativa o exercício da razão independentemente dos objetos, já que se pode exercer o pensamento para todos os assuntos sem que possamos duvidar do próprio procedimento de duvidar. A dúvida é o ponto de partida para o estabelecimento de uma ruptura com os sentidos, assim como o estabelecimento do sujeito do conhecimento, isto é, o estabelecimento da dúvida é ao mesmo tempo o estabelecimento da necessidade da consciência. No *Discurso sobre o Método* e nas *Meditações* fica claro que a atividade negativa da consciência, sua dúvida, é o que lhe permite realizar um julgamento distinto entre o real e o ilusório do sonho e se configurar como consciência que “sabe com certeza que **p**”.

O terceiro movimento na abordagem do problema sobre o mundo externo (**γ**), nestas circunstâncias, deixa os sentidos sem argumentos válidos como justificativa na configuração de conhecimento claro e evidente do mundo externo, uma vez que não cumpre a condição necessária para o conhecimento, não cumpre o critério do conhecimento e não ajuda a elaborar uma primeira pessoa do saber. Os sentidos não me permitem saber se algo realmente existe ou não, então eles não são uma fonte confiável na construção de nossas crenças. Da mesma forma, como o caso considerado por Descartes é o mais representativo de todos os casos, se não for possível conhecer o mundo exterior, nem mesmo pela certeza imediata de que estou aqui e agora, a avaliação negativa dos sentidos pode se estender para todos os casos (Stroud, 1991).

Como vemos, o ceticismo que configura Descartes faz com que a verdade do *cogito* seja posta a partir dos critérios da construção da dúvida, pois na medida em que se questiona a existência de todas as coisas, pela atividade negativa da dúvida universal, não é possível negar a própria atividade, a atividade da dúvida.



O fundamento indiscutível tem que ser, logicamente, depois de ter descartado os sentidos, o fato de que está duvidando (Descartes, 2008). Quando Descartes busca um método que estruture o conhecimento da filosofia, é inevitavelmente levado a estabelecer o *cogito* como fundamento da realidade. A realidade externa é definida por sua referência à consciência do homem.

O *cogito* é uma verdade evidente e imediata, produto tanto de uma dedução lógica como de uma *intuição imediata*. Aqui, aparece uma diferença muito fina em relação ao *cogito* nos textos cartesianos. No *Discurso sobre o Método*, o *cogito* se estabelece por intuição e dedução, sendo a fórmula: *penso logo existo*, enquanto nas *Meditações*, ele é configurado de uma forma imanente, eu penso = sou. No primeiro texto, se estabelece que, na medida em que se realiza a operação do pensar, verifica-se a certeza de que se é um ente real que pensa, enquanto, no segundo escrito, uma vez que se pensa, existe. No primeiro texto, mantém-se a possibilidade de distinguir entre:

- ( $\varphi$ ) Atividade pura do pensamento;
- ( $\psi$ ) Autorreferência;
- ( $\omega$ ) Certeza de que é algo.

Na “Segunda Meditação”, o *cogito* é definido por sua imediatez de existência na medida em que duvida e deixa de duvidar para existir, fundindo-se em uma única noção estas três dimensões que se distinguem. A introspecção intelectual do *cogito* deixa de ser um problema estritamente epistemológico e se torna imediatamente um problema ontológico, em que a existência do *cogito* como atividade pensante determina sua própria essência como pensamento. Essa ambiguidade na definição do estatuto claro do *cogito* configura uma contradição interna na abordagem de Descartes, uma fissura que, como menciona Sosa (1996), realiza um recurso teológico, quase fundacionista, ao recorrer a Deus como sustentador último da certeza e verdade do mundo e, portanto, também de *cogito* que parecia sustentar tudo. A “Terceira Meditação”, nos diz Sosa (1996), leva Descartes a sustentar outro critério necessário para o conhecimento, além da distinção entre essência e aparência que realiza o *cogito* como já dissemos. Este novo critério é o conhecimento da verdade de Deus, sem o qual até mesmo as operações sustentadas como verdadeiras do *cogito* se tornam duvidosas como os próprios sentidos.

Deus continua sendo um tema central para a época. Sem ter Deus nas discussões, não é possível realmente começar a polemizar de maneira filosófica. Agora, a revolução cartesiana consiste em colocar Deus diretamente em relação ao homem. O pensamento é a chave dessa relação, pois a natureza divina estará

presente no homem através do *cogito*, mas se manifestando de forma imperfeita nele. Quando Descartes se propõe a mostrar pela introspecção intelectual a certeza e evidência de sua existência como uma *res cogitans*, a partir da dúvida realizada pelo pensamento, parece que está sustentando a si mesmo como fundamento das coisas e do próprio ser. Ao contrário, imediatamente feito isso, coloca a necessidade de um outro “algo” que fundamenta seu ser. A dúvida que lhe deu sua evidência como ser pensante que pode conhecer o mundo externo é, ao mesmo tempo, a evidência de sua imperfeição, pois não é melhor saber do que duvidar?

O crente tem uma vantagem sobre o ateu, mesmo se o ateu fosse guiado pela dúvida metódica saudável, precisaria do conhecimento da verdade divina que dota de realidade o mundo exterior e o próprio *cogito*. Este é, como bem o manifesta Sosa (1996), um dos abismos que aparecem nas argumentações de Descartes e como diz:

Ele acredita que pode se defender de tais dúvidas apenas através do raciocínio teológico que induz a coerência, que fornece uma perspectiva epistêmica sobre si mesmo e seu mundo, em termos dos quais ele pode se sentir seguro sobre a confiabilidade de suas faculdades. E essas faculdades devem incluir as mesmas faculdades utilizadas para alcançar, através do raciocínio teológico *a priori*, sua perspectiva sobre si mesmo e seu mundo, perspectiva que permite segurança na confiabilidade de tais faculdades (Sosa, 1996, p.16).

O próprio sujeito que pensa não tem continuidade em seu pensamento, se não duvidar, não existe, e, além disso, o conteúdo objetivo do pensamento, a verdade objetiva da ideia, é colocada por Deus assim como a própria ideia é colocada também por ele no interior do *cogito*. É como se o *cogito* fosse o axioma sobre o qual suspendia a realidade do mundo exterior – inclusive, a possibilidade de pensar em Deus mesmo dependia de encontrar o *cogito* como verdade clara e evidente. No entanto, optamos agora pela crença de que, sem o conhecimento da ideia de Deus perfeito, não podemos ter certeza de que  $2 + 4 = 6$  ou que estamos duvidando. Sosa (1996, p. 16) aponta que esta é a circularidade na qual fica preso Descartes, já que em uma mesma ação ele fica suspenso entre um *fundacionismo*, um *falibilismo* e um *coerentismo*. Continua Sosa, dizendo que Descartes se compromete com duas proposições que o levam a um círculo:

(i) Posso saber com certeza que (**p**) qualquer coisa que eu perceba de forma clara e distinta é verdade, somente se primeiro sei com certeza que (**q**) há um Deus verdadeiro. (ii) Posso saber com certeza que (**q**) há um Deus verdadeiro, somente se primeiro sei com certeza que (**p**) é verdade qualquer coisa que eu perceba de forma clara e distinta (Sosa, 1996, p.16).

Essa confusão, esse abismo que resta após a virada cética, favorece as objeções *externalistas* às posições de Descartes em relação ao status dos sentidos no conhecimento. Stroud (1991), diz, por exemplo, que mesmo reconhecendo que a possibilidade de que algo seja uma ilusão é um obstáculo para o conhecimento em ocasiões, não é, contudo, uma condição necessária para o conhecimento do mundo externo; podemos conhecer mesmo sem saber se o que conhecemos é real ou verdadeiro. O critério do conhecimento que enunciamos acima, que desacreditou os sentidos como fonte veraz de conhecimento, realmente não realiza esse descrédito, já que podemos conhecer realidades estando dormindo, como o que  $2+4 = 6$ , mesmo se estamos sonhando que realizamos uma conta em qualquer situação, ou, no caso que acreditemos que na casa do vizinho se realiza uma festa, embora seja o barulho dela que me faça imaginar tal acontecimento. Nos casos descritos acima, é possível ter uma *crença verdadeira* mesmo que nos encontremos em estado de sonhar. A postura de Stroud (1991) é favorecida então com o fato de que no próprio Descartes existe a possibilidade de acreditar em um ser como Deus que pode ser produto da nossa imaginação, ilusão ou sonhos, como critério de conhecimento.

Isso deixa muito obscuro o caráter cético de Descartes, já que como se pode negar as crenças tradicionais do senso comum, ou a evidência dos sentidos, e, então, afirmar crenças como as de Deus ou o próprio *cogito*? A prática de Descartes foi a do médico que não se preocupa em conhecer o corpo saudável, mas se interessa firmemente na classificação das doenças para chegar à cura delas. Seu empreendimento filosófico foi um empreendimento cético, que colocando os obstáculos à direção da razão, permite que esta seja corrigida uma e outra vez. Seu ideal era encontrar um método que lhe permitisse edificar a filosofia sobre princípios evidentes e claros, capazes de orientá-la em qualquer uma de suas questões mais difíceis.

A possibilidade de desenvolvimento sobre o terreno de um discurso cartesiano é permitida na medida em que o discurso cartesiano deixa aberta uma série de fendas no conhecimento e certeza do mundo externo, seja em relação a seu fundo teológico no terreno ontológico ou seu fundo estritamente racionalista no terreno epistemológico, ao desacreditar a necessidade dos sentidos no conhecimento do mundo (Stroud, 1991). Por isso, seu projeto é dedicado a inaugurar uma maneira de fazer filosofia, não a fechar.

### **Hegel: dialética e a negatividade na consciência**

A filosofia de Hegel se configura também como uma resposta ao desafio do ceticismo. No sistema especulativo, todas as dicotomias e problemas são resolvidos

porque eleva ao elemento *lógico* a crítica cética às possibilidades do conhecimento da verdade. A abordagem que faz Hegel do ceticismo parte de suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, mas também de uma crítica ao “ceticismo moderno” de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) em seu artigo *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* para a *Kritisches Journal der Philosophie* de 1802, e não tanto uma crítica direta aos elementos céticos na filosofia de Descartes. Hegel assim mesmo faz, em várias passagens da *Phänomenologie des Geistes* de 1807, uma leitura crítica da história do ceticismo para ver o papel que este tem para a filosofia em geral. No entanto, seu pensamento surge como resposta às fendas e abismos deixados por esse tipo de ceticismo, já que seu pensamento não se constrói como inauguração a um estilo de filosofar, mas como a cúspide do estilo de filosofar moderno inaugurado por Descartes.

No pensamento especulativo hegeliano, o ceticismo é consumido em suas próprias proposições, já que sua dialética é um ir contra o medo, contra aquela angústia que gera a precipitação de pensar o mundo externo e as relações entre o *cogito* e o saber absoluto. Dentro do núcleo de construção do grande sistema do idealismo especulativo, encontra-se o resolver o problema pirrônico (Bisneto, 2010), mas, na mesma medida, encontra-se responder aos problemas abordados pelo ceticismo de Descartes. Como bem enuncia Octavi Piulats Riu:

O interesse de Hegel pelo ceticismo e o lugar central que lhe concede em sua filosofia têm apenas comparação com os observáveis na filosofia de Descartes; mas, ao contrário das *Meditações*, Hegel supera o ceticismo em suas obras de um ponto de vista radicalmente novo que leva a uma síntese entre ceticismo e dialética ainda mais profunda do que a que Platão havia elaborado em seus diálogos de maturidade (Piulats Riu, 2001, p.128).

Hegel recolhe do ceticismo antigo tanto o elemento da *negatividade* como o da subjetividade do pensar; a premissa segundo a qual o dado se confunde com o real existente, pelo que é preciso suspender o julgamento frente ao concreto sensível do mundo. Como diz: “o ceticismo coroa a concepção da subjetividade de todo saber, substituindo em termos gerais o ser do saber pela expressão da aparência” (Hegel, 19, p. 358)<sup>2</sup>.

Agora, frente ao projeto cartesiano, Hegel recupera aquele ímpeto do período do entendimento pensante [*denkenden Verstandes*] que incorporou a unidade do “Ser” e “Pensar” e do começo desde o puro pensar, mas questionou o caráter acrítico do princípio do *cogito*, já que, para ele, Descartes parte de determinações

---

2 Para as obras citadas de Hegel, uso a edição de *Suhrkamp Werke in 20 Bänden* editada por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, indicando o tomo e o número de página citado.

fixas [*feste Bestimmungen*], apegando-se ao modo de conhecer próprio das ciências matemáticas e físicas de sua época, sem assumir a tarefa do pensar especulativo [*spekulatives Denken*] (Hegel, 20, p. 123-124). De maneira que, ante o entendimento abstrato [*abstrakter Verstand*], Hegel retoma o ponto de vista da concreção, mostrando que, sem ela, o *cogito* não faz senão olhar para suas entranhas para encontrar ali suas próprias representações [*Vorstellungen*] como imagem do mundo externo.

Nessa ordem de ideias, Hegel distingue entre o ceticismo antigo e a dúvida cartesiana, no fato de que enquanto nos antigos cétricos a dúvida era o resultado, uma certeza da inexistência da verdade (Hegel, 19, p.361), para Descartes, significa a força do “Eu” que se abstrai de todo o existente (do mundo externo e de suas crenças infundadas), prevalecendo não a nulidade (própria dos cétricos), mas sim a procura de algo firme e objetivo que se conhece pela “autoridade da primeira pessoa”, da subjetividade que conhece (Hegel, 20, p.127-128). Entretanto, Hegel vê os limites de ambas as posturas, a vazia negatividade do cétrico e a abstrata colocação do “Eu” que fundamenta de modo simplista o trânsito da certeza à verdade, de maneira que o pensamento especulativo possa integrar seus princípios racionais como uma consumação do ceticismo tanto antigo, como da filosofia inaugurado por Descartes.

Hegel já tinha tido um interesse sobre o ceticismo antigo durante sua estadia em Frankfurt, onde teve ligações com o círculo de Bad Hamburg (Piulats Riu, 2001). Porém, a única coisa que faz é aproveitar as críticas que faz Schulze à filosofia teórica kantiana para deixar claro a relação que tem o ceticismo com a filosofia em sua totalidade, ou seja, também com seu sistema. E, de passagem, deixa em ridículo as posturas deste senhor Schulze, que parecia ser a figura mais representativa desse ceticismo moderno (Hegel, 2, p.213-215).

Hegel admirava o modo como os tropos [*tropoi*] de Agripa dos cétricos antigos (de Pirro e Sexto Empírico) reduziam todo conhecimento, mostrando o caminho da dúvida a partir de determinar a impossibilidade do conhecimento (Bisneto, 2010, p. 137), manifestando que todo o “ser” está em constante desenvolvimento [*Entwicklung*]. A racionalidade de tais tropos, diz Hegel, mostra a racionalidade da razão em si mesma (Hegel, 19, p.360; Piulats Riu, 2001, p.132; Bisneto, 2010, p.141). Nessa medida, em seu texto de 1802 dedicado a tal crítica, Hegel deixa claro que sua argumentação e abordagem do ceticismo distinguirá a relação de suas formas modernas e antigas, para logo ver o papel que o ceticismo como tal tem na consciência filosófica *em si e para si*.

A relação do ceticismo mais moderno de Shulze com o antigo, Hegel a

demonstra manifestando que o primeiro deixa fora de toda dúvida o empírico sensível imediato, dotando-o de uma originalidade (Bisneto, 2010, p. 135). Com isso, ele trai o verdadeiro ceticismo que criticou igualmente o sensível e as faculdades supra-perceptíveis (Hegel, 2, p.223). Poderíamos dizer que Hume (Bisneto, 2010, p. 135) não duvida do mundo externo, não duvida de sua existência, já que este é dado de forma imanente pelos nossos sentidos tornando-se então um fato da nossa consciência, e, sobre tais fatos da consciência imediata particular, não há dúvida alguma (Hegel, 2, p.223). O que Hegel critica de Schulze e, em geral desse tipo de ceticismo, é que ele não formula o problema do mundo externo, deixando intacta uma crítica à sensibilidade, tornando-se então dogmático (Bisneto, 2010 p. 136; Piulats Riu, 2001, p.131). O “pseudoceticismo” do senhor Schulze, continua Hegel, critica a unidade de representação e coisa real, e sobrepõe de forma dogmática a mais grosseira das suas relações: a da aceitação sem mais do mundo externo. Schulze, o máximo que produz, é uma psicologia empírica, que se baseia em ver as relações entre a presença e ausência do absoluto para as representações da consciência, sendo indubitada a pretensa unidade que constitui sua aparição na particularidade da experiência da consciência (Hegel, 2, p.224). A verdade indubitável é o empírico e sua manifestação que está na percepção sensível, por isso não pode haver mais verdades além dos fatos da consciência. Assim, diante do “pseudoceticismo” do senhor Schulze, Hegel afirmou:

nestes últimos tempos, Schulze vem pregando em Gotinga seu ceticismo e escreveu um livro intitulado *Enesidemo*, para assim comparar-se com este cético, interpretando ainda em outras obras do ceticismo contra as doutrinas de Leibniz e Kant. Ignora, no entanto, completamente a posição do ceticismo que acabamos de apontar; em vez de colocar a verdadeira diferença entre seu ceticismo e o antigo, Schulze só conhece duas filosofias, a dogmática e a cética, ignorando a terceira (Hegel, 19, p.375).

Hegel está debatendo o problema do ceticismo recuperando a postura pirrônica antiga, ao mesmo tempo que critica a postura do ceticismo moderno, de Schulze que vê a experiência como imediatamente fonte de verdade (Bisneto, 2010 p.135-136; Riu Piulats, 2001, p.131). Do ceticismo antigo se assume a possibilidade da negação e afirma então que o único movimento do ceticismo é a negatividade, colocando a verdadeira determinação especulativa do ceticismo:

Uma verdadeira filosofia tem necessariamente um lado negativo próprio, que é dirigido contra todo o limitado, e por conseguinte contra todo o montão de fatos da consciência e sua certeza (Hegel, 2, p.227-228).

No ceticismo antigo se encontra as bases da formulação do problema do mundo

externo, isto o retoma Hegel para mostrar o caráter “pseudocético”<sup>3</sup> da postura de Schulze. O questionamento do ceticismo antigo contra os fatos da consciência procura mostrar o caráter finito do conhecer, porém, embora seja a fórmula que mostra a negatividade da razão, em sua crítica contra a singularidade das coisas, fica preso ao aparecer subjetivo, por isso permanece na pura negatividade e com isso é o subjetivismo radical, sem conceber a autocompreensão da razão (Hegel, 2, p.248).

Já vimos como também Descartes faz uso dessa postura cética em relação aos sentidos e às certezas do que os sentidos podem nos dar em relação à existência do mundo externo. Acrescentaríamos que a crítica a esse ceticismo antigo leva Hegel a retomar as premissas cartesianas em que o movimento negativo da consciência não permanece vazio de determinação, mas é cheio de conteúdo determinado, que neste caso é a própria consciência. Por isso, o ceticismo é o centro edificador da filosofia, mas, por sua vez, a filosofia é superação desse ceticismo, é *ceticismo consumado* [*vollbringende Skeptizismus*], ou, em outros termos, é uma unidade de universalismo de enunciados e universalismo de sujeito de enunciação.

Hegel (8, §26-78) entende a filosofia cartesiana como um ponto inaugural nas posições [*Stellungen*] do pensamento frente à objetividade (pressupostos da incursão na dimensão *lógica* do pensar especulativo), já que com ele o pensar puro abre o ciclo da filosofia moderna. Com Descartes, o pensamento metafísico incursionou na crença segundo a qual a reflexão conhece a verdade, mas sem por isso tomar conta da oposição no interior do pensar, considerando assim as determinações finitas do entendimento como se fossem as verdadeiras (Hegel, 8, §26- 28). Por conseguinte, Descartes mantém certa ingenuidade, pois vê o simples enlace entre “ser” e “pensar” contido na intuição intelectual da consciência, que Hegel considera deficitária e unilateral (caraterístico do terceiro posicionamento do pensamento frente à objetividade: o saber imediato), já que não desenvolve a dinâmica de dito nexos (Hegel, 8, §76-77). Assim, Hegel diz:

Descartes concebe o ser no sentido absolutamente positivo, sem chegar ao conceito de que é o negativo da consciência de si: agora, o ser simples, estabelecido como o negativo da consciência de si, é a extensão (Hegel, 20, p. 145-146).

Para Hegel, embora as coisas não sejam como aparecem aos nossos sentidos, elas carregam a marca do que são. É preciso o trabalho duro do conceito para chegar a captar a essência do mundo em seu movimento dinâmico. Sua busca é a

---

3 Nesse sentido é que Hegel considerou a Schulze como um epicurismo de estilo moderno (Hegel, 19, p.360).

de uma consciência que se conheça como a essência do absoluto, uma mediação plena entre o subjetivo e o objetivo. Nesse sentido, procurou uma *fenomenologia* que atestasse uma unidade entre o conteúdo e forma do pensar.

Hegel também vai criticar a posição de Descartes pelo fato de que ele vê o conhecimento como um instrumento para chegar à verdade. Em sua introdução à *Ciência da Experiência da Consciência*, Hegel enuncia que o conhecimento não é um meio ou instrumento pelo qual nos apropriamos do absoluto, pois isso abriria uma barreira entre o pensamento e o mundo exterior. Nesse sentido, a concepção de Descartes do conhecimento como método deixa o conhecimento como se fosse uma aplicação de um instrumento a uma coisa, o que não deixaria essa coisa como ela era. Por outro lado, se o conhecimento fosse um meio, não seria a luz da verdade, mas por onde ela é refletida. Como diz: “somente o verdadeiro é absoluto ou, somente o absoluto é verdadeiro” (Hegel, 3, p.70). Assim, para Hegel, uma postura como a de Descartes, por mais que deixe o princípio da mediação da consciência, não cumpre o que se propõe, já que separa o conhecimento da verdade ao tomar uma postura que vê o conhecimento como método. Medo do erro, próprio da filosofia cartesiana, já é medo da verdade.

A filosofia deve se elevar sobre si mesma para se despojar desse falso problema que se apresenta na distinção de “eu e o mundo”. Na dialética hegeliana, fica claro que tanto o indivíduo (a consciência) quanto o mundo existem graças a um elemento que integra os dois e os unifica: o espírito. É necessário um desenvolvimento da consciência para a ciência, ou seja, um método que distinga a essência da aparência e configure conhecimento claro e evidente, ao mesmo tempo que edifica a consciência como consciência pensante, uma vez que é necessário que a consciência do absoluto seja entendida como consciência do sujeito. Ou, como diz o próprio Hegel (3, p.22-23): “tudo depende de que o verdadeiro não se aprenda e se expresse como substância, mas também e na mesma medida como sujeito”.

Logo, o nexos entre o “ser” e “pensar” não se deduz desde uma intuição intelectual, não é efeito de uma imediatez, senão precisamente da mediação e negatividade da consciência, cuja exposição [*Darstellung*] é a *Phänomenologie des Geistes*, mas também está presente no decorrer da filosofia da natureza, que chega ao processo vital orgânico do animal como necessidade *lógica* do conceito e cuja transição Hegel exprime do seguinte modo:

a natureza passou assim à sua verdade, à subjetividade do conceito, cuja objetividade é ela mesma a imediatez superada da singularidade, a universalidade concreta, de tal forma que o conceito foi colocado, que tem a realidade que lhe corresponde, tem o conceito como sua existência: o espírito (Hegel, 9, §376).



Se Descartes recorreu à teologia para colocar Deus diante do homem, para reconhecer o caráter pseudo-divino do homem, Hegel coloca a teologia diante da filosofia para reconhecer o caráter humano de Deus – isso é, percorre-se o caminho desde a natureza até o espírito para definir assim a racionalidade da subjetividade. O *cogito*, a consciência cética que duvida e segue um caminho metódico na dúvida, constituindo-se nesse processo, não é senão a autoconsciência humana da racionalidade, o ser concreto de sua existência: “o Espírito faz com que seu ser ali [*Dasein*] iguale a sua essência; é objeto de si mesma tal como é, e com isso supera-se o elemento abstrato da imediatez e a separação do saber e da verdade” (Hegel, 3, p. 39).

O círculo cartesiano que destaca Sosa (1996) é superado pela perspectiva hegeliana na medida em que mantém o argumento da primeira pessoa do internalismo (saber que **p**, onde **p** é conhecimento claro e evidente por meio da distinção metódica do *cogito* da essência e da aparência) e o argumento externalista da existência do mundo externo, sabendo que este é o causador de nossas crenças (sabemos que **p**, sim e só sim **q**, onde **q** é conhecimento de uma inteligibilidade do mundo veraz histórico que configura a crença que **p**).

Como consequência disso, para Hegel (3, p.68-81), o saber tem que se diferenciar da maneira simples e cotidiana de se referir aos objetos, pelo que implica um trabalho da consciência, ao mesmo tempo que o conteúdo desse saber não é propriamente produto real de uma consciência singular determinada, mas a autoconsciência da razão mesma, do mundo histórico em devir. Hegel consegue conciliar *internalismo* e *externalismo* mantendo a autoridade da primeira pessoa com base em critérios altíssimos para o que pode ou não pode ser considerado como conhecimento; ou melhor, Hegel constrói um *externalismo internalizado*, ao mesmo tempo que um *internalismo externalizado*. Nossas crenças estão desde o início mediadas por nossas razões e experiências, da mesma forma que as experiências são produto da razão e das crenças – a razão não sendo senão um conjunto ordenado de criações e experiências. Este é o círculo hegeliano (Hegel, 10, §574), que põe o universal como começo abstrato para colocá-lo como resultado do processo de negação imanente e determinada, universal concreto.

Então, como dar razão no início da razão? O problema que se enuncia e que está implícito na consideração anterior é o problema do começo/início [*Anfang*]. O começo/início [*Anfang*] é necessário, mas ao mesmo tempo impossível. Todo começo/início [*Anfang*] já implica uma mediação, uma pressuposição de “algo” (por isso, alguns pressupunham um método, como Descartes, por exemplo). Por isso, na Introdução da *Phänomenologie des Geistes*, fica claro que se parte do saber tal como

se manifesta para a consciência natural [*natürliche Bewußtsein*], para percorrer o mesmo caminho da formação da consciência. Agora, o imutável indeterminado, o absoluto, é quem em si mesmo se abre para ser apreendido em nós, pois é nosso patrimônio cultural e historicamente configurado, final do caminho da *experiência da consciência* e o início/começo [*Anfang*] do elemento do saber (lógico) (Hegel, 3, p.39). O começo/início [*Anfang*] já é o fim porque no fim já está o desenvolvimento do começo/início [*Anfang*], ou como diz o próprio Hegel:

o verdadeiro é somente esta igualdade que se restaura ou a reflexão no ser outro do eu mesmo, e não uma unidade originária como tal ou uma unidade imediata como tal. É o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe e tem por princípio seu termo como seu fim e que só é real por meio de seu desenvolvimento e de seu fim (Hegel, 3, p. 23).

A unidade entre crenças, razões e experiências manifesta na imanência da relação sujeito-objeto é dada pela imanência do espírito, por isso se torna científica a análise dos fatos da consciência, não pela indubitabilidade da consciência (como em Schulze), mas pela totalidade do movimento que contém os momentos essenciais da consciência, ou seja, a sistematicidade que se apresenta no trânsito de uma figura para outra.

A filosofia é busca do absoluto através do concreto, por isso o pensamento inicia/começa [*Anfang*] com a não-filosofia, com o pensamento comum e na certeza sensível dos órgãos – de onde vem a tendência da consciência de *ir além* de si mesma, como na metafísica, por exemplo, que faz com que o saber tenha de se apresentar como manifestação e como negação desse saber (Hegel, 3, p. 74). Ao contrário do ceticismo cartesiano, no ceticismo filosófico de Hegel, a consciência deve superar-se a si mesma na abordagem e experiência do fenômeno (do conteúdo mental), de onde vem a solução para a contraposição entre a consciência natural [*natürliche Bewußtsein*] e a consciência filosófica [*philosophisches Bewußtsein*]. Isso é o que Hegel chama de ceticismo consumado ou dialética:

o caminho da consciência natural que luta para chegar ao verdadeiro saber ou como o caminho da alma que percorre a série de suas configurações como tantas outras estações de trânsito que sua natureza traça, depurando-se assim até se elevar ao espírito e chegando, através da experiência completa de si mesma, ao conhecimento do que em si mesma é (Hegel, 3, p. 72).

A dialética é uma experiência de formação [*Bildung*] da consciência, uma amostra de como o singular se desenvolve até chegar ao universal, movimento intrínseco nela que lhe manifesta sua natureza histórica e espiritual. Agora, a experiência da consciência é a dor do negativo, é a não correspondência entre

sujeito e objeto em si, um desprendimento, uma separação da vida natural da consciência (Hegel, 3, p.72). O que Hegel quer dizer é que o homem que só conhece por meio de sua consciência deve acessar o conhecimento do absoluto, avaliando e depurando-se de suas próprias manifestações psicológicas. Isto é, ao ter experiência de suas próprias limitações, pode realizar uma síntese entre esta consciência e a contradição entre sujeito e objeto:

Este caminho tem para ela um significado negativo e o que é a realização do conceito vale para ela como a perda de si mesma, já que por este caminho perde sua verdade. Podemos ver nele, portanto, o caminho da dúvida ou mais propriamente o caminho do desespero [...] a dúvida é aqui, a penetração consciente da não-verdade do saber que se manifesta (Hegel, 3, p. 72).

Segundo Hegel, ao negar algo, gera-se uma experiência dessa não verdade, e, consumindo-se essa limitação, produz-se uma mudança na relação sujeito-objeto – daí o caráter ascendente do movimento e formação da consciência natural [*natürliche Bewußtsein*] para o saber absoluto. Assim, a necessidade do impulso imanente da consciência implica superar sua própria limitação singular.

O ceticismo é então para Hegel uma figura da autoconsciência [*Selbstbewußtsein*], um momento significativo no relacionamento com o conhecimento do Outro como si mesmo (da relação entre as consciências) e, como tal, momento (real) da liberdade de pensamento, já que revela o multiplamente determinado [*vielfach bestimmten*] no mundo das crenças e razões, sendo então, por isso, a certeza de sua liberdade de pensar (Hegel, 3, p.158-161). A consciência cética se eleva como a negação do outro, vê-se ela mesma no outro e se torna uma negação autoconsciente, ou autoconsciência como negações sobre negações, assim que se erige como *medium* universal do existente (a pauta do existente). Assim, as formas colidem entre si e, ao mesmo tempo que não se reconhecem como uma e a mesma coisa com o indeterminado absoluto que a consciência coloca como o outro de si, duplicam-se no seu interior e, com isso, manifesta-se seu caráter limitado enquanto figura. Esse seu movimento negativo [*negative Bewegung*] é a dialética ou consumação desse mesmo ceticismo da consciência, na qual o conceito é a diferença que se encontra no seu interior, autoformando-se e gerando seus graus de diferenciação. Isso quer dizer o trânsito para a outra nova figura da autoconsciência livre que se aproxima à infinitude (Hegel, 3, p. 161-163).

Em suma, Hegel assume o desafio cético de modo contundente, o entende desde a história da filosofia como figura da consciência, mas, sobretudo, como inteligibilidade racional presente no desenvolvimento do *dialético*, do *lógico*, ao mostrar a negatividade da razão e, por isso, ele é entendido como exigência de sua

consumação.

### Considerações finais

O ceticismo antigo marcou um modo de considerar as possibilidades do conhecimento e deixou em xeque o ímpeto teórico da filosofia. Certamente, significa um desafio para a tradição e foi central no surgimento da modernidade, onde o debate acerca das potencialidades e limitações do conhecimento mobilizou a reflexão tanto de Descartes como de Hegel, os quais assumiram o trabalho crítico do pensamento ao questionar o modo ingênuo e imediato para justificar nossas crenças ante o mundo externo e ante a potencialidade do sujeito epistêmico. Contudo, ainda com os nexos entre suas filosofias, no tocante à centralidade do sujeito e do valor da razão, o modo como respondem aos *tropos* [*tropoi*] céticos (de Agripa) vai os distinguir em relação os critérios de conhecimento.

#### Quadro #1: Comparação dos Tropos Céticos em Descartes e Hegel

Tropos Céticos	Descartes	Hegel
Diversidade de Sistemas	Método de Conhecimento a partir de um sujeito de enunciação universal que é o <i>cogito</i>	Movimento dialético da totalidade (“O todo é o verdadeiro”)
Regressão ao infinito	Falibilismo, Coerentismo e Fundacionismo	Fundacionista dinâmico, coerentismo, falibilismo
Relação	<i>Cogito</i>	Experiência da consciência
Axioma e Hipóteses	a) <i>Cogito</i> b) Método: Dúvida c) Deus	a) Espírito Absoluto b) Dialética c) Consciência
Prova Circular	(i) Posso saber com certeza que (p), somente se primeiro sei com certeza que (q). (ii) Posso saber com certeza que (q), somente se primeiro sei com certeza que (p).	(i) Posso saber com certeza que (p), somente se primeiro sei com certeza que (q).

**Fonte:** Elaboração própria.

Enquanto, para Descartes, o ponto de partida é o questionamento da veracidade dos dados fornecidos pelos sentidos, sem remeter-se diretamente à tradição do ceticismo antigo, Hegel, por outro lado, abordou diretamente a tradição desde a história da filosofia e, em um claro debate com o surgimento de sua crítica na ordem do contexto intelectual alemão, o comparou com o ceticismo antigo, encontrando nele o ímpeto inerente da negatividade da razão. O intelectual francês procurou um método único e a partir do princípio indubitável do *cogito*, enquanto o intelectual alemão sustentou que o movimento da totalidade conecta imanentemente objeto e sujeito do conhecimento, de tal maneira que não é impossível formular antecipadamente um método sem antes pressupor como verdadeiras as próprias projeções contidas em tal instrumental. Descartes consegue formular a validade da “autoridade da primeira pessoa”, mas mantém um argumento teológico para sustentar a objetividade do conhecimento. Por isso, Hegel valorizou o esforço, mas criticou o fato de considerar “transparentes” os conteúdos mentais para a consciência, já que, para ele, é na mesma experiência da consciência que se revela sua figura cética. Isso significa dizer que muitas de nossas crenças vêm do mundo histórico, pelo que a autoridade epistêmica obedece a um “*nós*” que é *em si e para si*, o que Hegel denominou como espírito, onde se apresenta a identidade *pura (lógica)* entre “ser” e “pensar”.

## Referências Bibliográficas

- BISNETO, O. C. Hegel e o Problema do Ceticismo. *Saberes*, v.3, p. 134-150, 2010.
- DESCARTES, R. *Discurso Sobre o Método*. Petrópolis: Editora Vozes. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora Unicamp. 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Objeciones Hechas por Personas muy Doctas Contra las Presedentes Meditaciones, con las Respuestas del Autor*. Madrid: Closas Orcoyen, 1977.
- HEGEL, G. W. F. *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*. Werke Band 2 (Jenaer Schriften). Berlim: Suhrkamp Verlag, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*. Werke Band 3. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (I)*. Werke Band 8. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (II)*. Werke Band 9. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (III)*. Werke Band 10. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (II)*. Werke Band 19. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (III)*. Werke Band 20. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1971.
- MARÍAS, J. *História Da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. 2004.
- QUISPE, H. Descartes y el Escepticismo. *Revista Areté*, v. 8, n. 2, p. 293-307, 1996.
- PIULATS RIU, O. Dialéctica y Escepticismo en Hegel. *Connvivium*, n. 14, 2001.
- SOSA, E. Cómo Resolver la Problemática Pirrónica: Lo que se Aprende de Descartes. *Teorema*, v. 16, n.1, p. 7-26. 1996.
- STROUD, B. El problema del mundo externo. In: *El Escepticismo Filosófico y su Significación*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1991.