

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O DILEMA DO CRITÉRIO EM HEGEL:  
UMA CRÍTICA A K. WESTPHAL E UMA PROPOSTA DE  
APROXIMAÇÃO COM R. CHISHOLM**

**Ediovani Antônio Gaboardi  
Orientador: Dr. Eduardo Luft**

**Porto Alegre, março de 2015**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O DILEMA DO CRITÉRIO EM HEGEL:  
UMA CRÍTICA A K. WESTPHAL E UMA PROPOSTA DE  
APROXIMAÇÃO COM R. CHISHOLM**

Ediovani Antônio Gaboardi

Orientador: Dr. Eduardo Luft

Porto Alegre  
2015

EDIOVANI ANTÔNIO GABOARDI

**O DILEMA DO CRITÉRIO EM HEGEL:  
UMA CRÍTICA A K. WESTPHAL E UMA PROPOSTA DE  
APROXIMAÇÃO COM R. CHISHOLM**

Tese apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do grau de doutor em  
Filosofia no Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Pontifícia Universidade  
Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Eduardo Luft

Porto Alegre  
2015

EDIOVANI ANTÔNIO GABOARDI

**O DILEMA DO CRITÉRIO EM HEGEL:  
UMA CRÍTICA A K. WESTPHAL E UMA PROPOSTA DE  
APROXIMAÇÃO COM R. CHISHOLM**

Tese apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do grau de doutor em  
Filosofia no Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Pontifícia Universidade  
Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Eduardo Luft (Orientador, PUCRS)

---

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

---

Prof. Dr. Felipe de Matos Müller (PUCRS)

---

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille (UFRGS)

---

Prof. Dr. Erick de Lima (UNB)

Porto Alegre  
2015

## Agradecimentos

Ao programa PROBOLSAS/PUCRS, pelo financiamento indispensável à realização deste trabalho.

Ao prof. Dr. Eduardo Luft, pela orientação e compreensão.

Aos membros da Banca de defesa, pelas valiosas contribuições.

À Joci e ao Marco, por tudo.

## RESUMO

Este trabalho pretende contribuir com a discussão que ocorre na filosofia analítica sobre a epistemologia de Hegel, investigando o Dilema do critério a partir da interpretação que Westphal faz da resposta hegeliana a ele e sugerindo possibilidades de diálogo a partir da aproximação com a abordagem de Chisholm. O Dilema do critério diz respeito aos argumentos de Sexto Empírico sobre a impossibilidade de decidir se há ou não um critério de verdade. O argumento sustenta que há uma circularidade entre demonstração e critério, decorrente da exigência contraditória de que o critério seja condicionado e incondicionado, e baseia-se na aplicação do Trilema cético de Agripa. Concordamos com Westphal que Hegel enfrenta o Dilema do critério ao propor-se verificar a legitimidade de diferentes concepções de conhecimento sem pressupor um conceito de conhecimento como critério. Mas consideramos sua abordagem ambígua, ao identificar critérios que teriam sido assumidos por Hegel. Esses critérios definiriam a coerência nas dimensões pragmática, interna e reflexiva. Além disso, Westphal aponta diversos pressupostos não demonstrados em Hegel: um realismo que supõe que a coerência só é possível se há correspondência, uma confiança nas capacidades e disposições cognitivas da consciência, a tese de uma cultura comum a unir as figuras da consciência, os leitores da *Fenomenologia* e o próprio Hegel e uma visão teleológica de história. Essas teses não se integram com o falibilismo que Westphal atribui a Hegel e, ao mesmo tempo, tornam não resolvido o Dilema do critério. Consideramos essas teses interessantes, inclusive pelo seu potencial crítico, mas acreditamos que o essencial da resposta hegeliana ao Dilema do critério está em sua abordagem imanente da justificação, que na *Fenomenologia* expressa-se em duas perspectivas metodológicas: a exposição fenomenológica e a fenomenologia dialética. Esta contém três passos: autoexposição dos pressupostos ontológicos e epistemológicos, redução ao absurdo e negação determinada. Todos os pressupostos da *Fenomenologia* são submetidos a uma tentativa de redução ao absurdo, e o que todos eles pressupõem evidencia-se como saber absoluto. A noção de saber absoluto contém a eliminação da cisão entre saber e objeto e, com ela, da cisão entre verdade e justificação, que subjaz à abordagem transcendente da justificação, pressuposta pelo Dilema do critério e pelas abordagens epistemológicas. A resposta hegeliana ao Dilema do critério, assim, pressupõe uma redução ao absurdo exaustiva de todas as abordagens transcendentais e a legitimidade da demonstração por refutação. A partir disso, propomos alguns pontos de contato entre a abordagem de Hegel e a de Chisholm. Em primeiro lugar, esse autor tem um ponto de vista bastante restrito sobre a natureza dos critérios, que poderia ser alargado a partir da visão de Hegel. Em segundo lugar, tanto Chisholm como seus críticos utilizam formas da abordagem imanente que poderiam ser mais bem conceituadas, inclusive em sua relação com o ceticismo, mediante um diálogo com Hegel. Em terceiro lugar, a potencialidade implícita na abordagem hegeliana do conhecimento poderia ser mais bem explorada através do contato com os recursos teóricos e linguísticos disponíveis na epistemologia analítica contemporânea.

Palavras-chave: Dilema do critério. Hegel. Westphal. Chisholm.

## ABSTRACT

This work intends to contribute to the discussion that occurs in analytic philosophy on the epistemology of Hegel, investigating the Dilemma of the criterion based on the interpretation of Hegelian response to it made by Westphal and suggesting possibilities of dialogue from the approach with the Chisholm. The Dilemma of the criterion relates to the arguments of Sextus Empiricus on the impossibility of deciding whether there is or not a Criterion of truth. The argument support that there is a circularity between demonstration and criterion, which branches to the contradictory requirement that the criterion is conditioned and unconditioned, and is based on the application of skeptical Trilemma of Agrippa. We agree with Westphal that Hegel faces the Dilemma of criterion to propose to verify the legitimacy of different conceptions of knowledge without presupposing a concept of knowledge as a criterion. However we consider his approach ambiguous to identify criteria that have been borne by Hegel. These criteria defined the coherence in pragmatic, internal and reflexive dimensions. In addition, Westphal points to several assumptions not shown in Hegel: a realism that assumes that coherence is only possible if there is correspondence, a trust in the capabilities and cognitive dispositions of consciousness, the idea of a common culture to unite the figures of consciousness, the readers of Phenomenology and Hegel himself and a teleological view of history. These theses are not integrated with fallibilism that Westphal attributes to Hegel and at the same time, they did not solve the Dilemma of criterion. These theses are interesting, also for its critical potential, but we believe that the essence of Hegel's response to the Dilemma of the criterion is in its immanent approach of justification that it is expressed in the Phenomenology in two methodological perspectives: phenomenological exposure and the dialectical phenomenology. This contains three steps: auto exposure of ontological and epistemological assumptions, *reductio ad absurdum* and determinate negation. All Phenomenology's assumptions are submitted to an attempted *reductio ad absurdum*, and what all they assume is shown as absolute knowledge. This notion contains the elimination of the scission between knowledge and object and, with it, the scission between truth and justification, which underlies to transcendent approach to justification, presupposed by the Dilemma of the criterion and the epistemological approaches. Hegel's answer to the Dilemma of the criterion thus assumes an exhaustive reduction to absurd of all transcendent approaches and the legitimacy of the demonstration by refutation. From this, we propose some points of contact between the approach of Hegel and the Chisholm. Firstly, this author has a very restricted view of the nature of the criteria, which could be extended from Hegel's vision. Second, both Chisholm as his critics use forms of immanent approach that could be better respected, including their relationship with skepticism by a dialogue with Hegel. Third, the potential implicit in the Hegelian approach to knowledge could be further exploited through contact with the theoretical and language resources available in contemporary analytic epistemology.

Keywords: Dilemma of the criterion. Hegel. Westphal. Chisholm.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	PRIMEIRO CAPÍTULO: O DILEMA DO CRITÉRIO NA <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> SEGUNDO KENNETH R. WESTPHAL .....	14
2.1	O Dilema do critério em Westphal e em Sexto Empírico .....	15
2.2	O Dilema do critério na <i>Fenomenologia</i> segundo Westphal .....	29
2.3	O método hegeliano para a solução do Dilema do critério segundo Westphal .....	34
2.4	Os aspectos do conhecimento como relação e a inferência criterial segundo Westphal .....	37
2.5	O conceito hegeliano de experiência segundo Westphal .....	41
2.6	Os critérios da avaliação autocrítica da consciência segundo Westphal .....	46
2.7	A epistemologia de Hegel segundo Westphal .....	51
2.8	A resposta hegeliana ao Dilema do critério segundo Westphal e sua crítica .....	65
3	SEGUNDO CAPÍTULO: O DILEMA DO CRITÉRIO NA INTRODUÇÃO DA <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> .....	79
3.1	Hegel e a epistemologia kantiana .....	79
3.1.1	Uma investigação metaepistemológica como realização da tarefa metaepistemológica ..	80
3.1.2	Duas críticas à possibilidade de a investigação metaepistemológica realizar a tarefa metaepistemológica .....	82
3.1.3	Verdade e justificação na abordagem hegeliana da metaepistemologia de Kant .....	86
3.1.4	O Dilema do critério na crítica de Hegel à metaepistemologia de Kant .....	90
3.2	A exposição fenomenológica como abordagem metaepistemológica do Dilema do critério .....	92
3.2.1	A proposta hegeliana de uma metaepistemologia fenomenológica .....	93
3.2.2	A reformulação hegeliana do conceito de critério e a noção de figura da consciência .....	97
3.2.3	A autoexposição dos pressupostos epistemológicos e ontológicos .....	103
3.2.4	A redução ao absurdo de uma figura da consciência .....	106
3.2.5	A negação determinada .....	112
3.3	A resposta hegeliana ao Dilema do critério.....	117
3.3.1	A circularidade entre a exposição fenomenológica e a fenomenologia dialética.....	117
3.3.2	A superação da cisão entre verdade e justificação como resposta ao Dilema do critério .....	124
3.3.3	Nossa interpretação frente à de Westphal .....	135
4	TERCEIRO CAPÍTULO: O PROBLEMA DO CRITÉRIO EM CHISHOLM E ALGUMAS PROPOSTAS PARA UM DIÁLOGO COM HEGEL .....	141
4.1	O Problema do critério segundo Chisholm .....	141

4.2	Uma análise do Problema do critério embasada no Trilema cético .....	148
4.3	As diferenças entre Chisholm e Sexto empírico em relação ao Problema do critério .....	151
4.4	O argumento espinosista de Chisholm: metaconhecimento e justificação.....	158
4.5	O Problema do critério e metajustificação .....	164
4.6	O método da metametajustificação de Amico.....	173
4.7	Um possível diálogo entre Chisholm, seus críticos e Hegel .....	180
5	CONCLUSÃO.....	186
	REFERÊNCIAS .....	197

## 1 INTRODUÇÃO

Em seu artigo *Hegel e filosofia analítica*, Robert Brandom (2011) analisa e comenta o livro de Paul Redding, que tem como sugestivo título: *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought* (REDDING, 2007), “Filosofia analítica e o retorno do pensamento hegeliano”. Para Brandom, o livro de Redding “[...] é um paradigma do tipo de filosofia que Hegel descreveu como ‘seu tempo, capturado no pensamento’ ” (2011, p. 79). Ele apresentaria o modo como, no interior da filosofia analítica contemporânea, o pensamento empírico-atomista que motivou Russell está sendo repensado, abrindo espaço para o holismo semântico, lógico e metafísico de Hegel.

Resgatando as opiniões de Sellars e de Rorty, Brandom caracteriza esse fenômeno relativamente recente na filosofia analítica contemporânea como a passagem de uma “fase humeana”, para uma fase kantiana e inevitavelmente para uma fase hegeliana (2011, p. 83). Assim, o “espírito do tempo”, que Paul Redding teria capturado em seu livro, seria justamente esse movimento intelectual ocorrendo na filosofia analítica, que estaria promovendo uma reabilitação do pensamento hegeliano e, assim, abandonando a rejeição radical promovida inicialmente por Russell.

A estratégia do livro de Redding, segundo Brandom, vai em duas direções: “Por um lado, ele tem coisas interessantes a dizer sobre quais elementos da tradição analítica fazem amadurecer uma reviravolta hegeliana. Por outro lado, ele apresenta algumas características das concepções de Hegel que são particularmente possíveis de apropriação por essa tradição” (2011, p. 79). Em outras palavras, o objetivo do livro seria mostrar como a aproximação entre a filosofia analítica e o pensamento de Hegel é possível, investigando os dois extremos e mostrando onde ou de que forma eles podem tocar-se. De modo muito amplo, o presente trabalho pode ser inserido nesse contexto geral de avaliação crítica das possibilidades de aproximação entre a filosofia analítica e o pensamento de Hegel.

Dentro do conjunto de temas em que a aproximação entre a filosofia analítica e o hegelianismo é possível e interessante, segundo Brandom, aparecem as questões epistemológicas. Por exemplo, para ele Hegel teria sido falibilista, concebendo a verdade não de modo estático, a partir do ponto de vista do entendimento (*Verstand*), mas como automovimento, como processo, a partir do ponto de vista da razão (*Vernunft*). Justamente por isso, Hegel não assumiria uma concepção coerentista de verdade, pois, assim como as teorias da correspondência, ela pressupõe “[...] um compromisso com a verdade como um estado ou propriedade alcançáveis (verdade como ‘proposições rígidas e mortas’).” (2011,

p. 93-4). Ele considera que retomar Hegel nesses aspectos, assim como em seu holismo, pode ser estimulante e produtivo para os próprios interesses da tradição analítica.

Mas haveria uma epistemologia em Hegel? Para Forster, uma imagem muito difundida é que Hegel não teve qualquer preocupação em relação a desafios epistemológicos ou a ataques céticos e, conseqüentemente, que “[...] ele poderia ter se poupado muito trabalho filosófico oneroso e fútil simplesmente se tivesse lido Hume um pouco mais atentamente”. (1989, p. 98, tradução nossa). Forster cita Scruton (1982), para o qual a negação da perspectiva cartesiana de primeira pessoa, que teria sido realizada por Hegel, não deixa espaço evidente para a teoria do conhecimento, tornando sua metafísica tão vulnerável ao ataque cético que ela teria pouco a legar além de poesia. Forster também cita Baillie (1901), para quem Hegel viu no princípio, segundo o qual não se pode aprender a nadar sem entrar na água, uma autorização para deixar de lado qualquer investigação preliminar sobre o conhecimento, pressupondo que seu pensamento concordava com a religião e com as conclusões gerais da filosofia de seu tempo.

Mas, para Forster, essas visões são grandemente equivocadas. Principalmente no período de Jena (1802-1807), Hegel dirige grande parte de sua energia filosófica a questões epistemológicas e, especialmente, a desafios céticos (1989, p. 99). Além disso, as críticas que Hegel faz à epistemologia, especialmente kantiana, não deveriam ser entendidas “[...] como sinais de uma falta geral de interesse ou hostilidade pela epistemologia, mas no máximo como rejeições a certas concepções sobre como ela deveria ser feita.” (1989, p. 100, tradução nossa). Encontrar uma epistemologia em Hegel, assim, dependeria de identificar em suas críticas não uma negação, mas uma tentativa de renovação deste campo investigativo.

Kenneth R. Westphal endossa esse ponto de vista de Forster e vai mais longe:

Por muitas razões, as principais escolas de estudiosos de Hegel desconsideraram os interesses de Hegel em epistemologia e por isso também sua resposta ao ceticismo. Tanto do ponto de vista de seus defensores quanto de seus críticos, parece que “Hegel” e “epistemologia” não têm nada a ver um com o outro. Esta impressão resulta de uma lacuna de interesse de quase todos os estudiosos de Hegel a respeito da epistemologia, de um lado, e da lacuna de interesse dos epistemólogos na filosofia de Hegel, por outro. Esta grave impressão falsa reflete acuradamente um ponto: a epistemologia de Hegel difere fundamentalmente das visões-padrão em epistemologia, seja empirista, racionalista, kantiana ou analítica (um agrupamento muito amplo, com certeza). Todavia, o caráter distinto da epistemologia de Hegel pode resultar do fato de ele ter já reconhecido os insights principais – assim como os defeitos principais – desses tipos de epistemologia. (2003b, p. 149, tradução nossa).

Ou seja, para Westphal, Hegel não só tem uma epistemologia, mas também uma forma mais aperfeiçoada de desenvolvê-la que resulta de sua avaliação dos erros e acertos das visões tradicionais. Isso não seria amplamente reconhecido pelo fato de existir uma falta de interesse mútuo entre as duas tradições de estudo filosófico. E, como ele sugere implicitamente, isso tem a ver com as próprias características da epistemologia hegeliana, que não permitem que tanto epistemólogos quanto estudantes de Hegel a reconheçam enquanto epistemologia.

Westphal tem interesse especial pelo ceticismo, cujos desafios também teriam sido negligenciados por Hegel, segundo a interpretação corrente.<sup>1</sup> Para ele, entretanto,

de fato, Hegel tomou o tratamento do ceticismo pirrônico mais seriamente e desenvolveu uma resposta para ele de longe mais incisiva do que a de qualquer outro epistemólogo. Infortunadamente, este avanço da epistemologia de Hegel provou ter um passivo no reconhecimento de seu alcance: nem defensores e nem críticos reconheceram o engajamento de Hegel com o ceticismo pirrônico, muito menos o entenderam. (2003b, p. 151, tradução nossa).

Para Westphal (1998), os argumentos principais da Introdução da *Fenomenologia do espírito* de Hegel se dirigem justamente contra o Dilema do critério de Sexto Empírico. Para ele, esse problema não foi resolvido adequadamente pelos eminentes epistemológicos que o enfrentaram: Chisholm, Alston, Moser e Fogelin. Chisholm, em especial, teria incorrido em dogmatismo. E, na sua avaliação,

a surpresa é que a resposta mais adequada a Sexto vem de um filósofo que se supõe amplamente não ter nenhuma teoria do conhecimento: Hegel. Hegel é um epistemólogo extremamente sofisticado cujas opiniões foram despercebidas porque os seus problemas passaram despercebidos. (1998, p. 2).

Aqui Westphal sugere uma tese bastante interessante. A razão de a epistemologia de Hegel ser ignorada decorre do fato de se ignorar os problemas sobre os quais ela se desenvolve. E esses problemas estariam ligados justamente ao embate entre Hegel e o ceticismo pirrônico (representado por Sexto Empírico), em que o Dilema do critério é um dos desafios mais sérios. Assim, para compreender a epistemologia hegeliana, seria preciso compreender como ele concebe, enfrenta e responde os problemas lançados por Sexto. O caráter sofisticado da epistemologia hegeliana, que ao mesmo tempo a torna difícil de reconhecer enquanto epistemologia, decorreria justamente do fato de ele ter desenvolvido a resposta mais incisiva aos desafios propostos pelo ceticismo pirrônico.

---

<sup>1</sup> Na verdade, os estudiosos de Hegel sabem que existe uma quantidade muito grande de pesquisas sobre a relação entre Hegel e o ceticismo. Provavelmente Westphal está referindo-se aqui ao fato de as abordagens sobre o ceticismo na epistemologia analítica não tomarem Hegel como uma referência importante.

Neste trabalho, pretendemos contribuir com as tentativas de aproximação entre Hegel e a filosofia analítica, especificamente em relação às questões epistemológicas. De modo indireto, pretendemos colaborar com a tentativa de explicitar a posição que Hegel desenvolve a respeito do conhecimento a partir de seu diálogo com o ceticismo. Mas, de modo direto, pretendemos apresentar uma hipótese sobre qual abordagem Hegel utiliza para enfrentar o Dilema do critério de Sexto Empírico na *Fenomenologia do espírito*. Acreditamos que a discussão sobre a natureza própria dessa abordagem seja fundamental para o projeto de caracterização de uma possível epistemologia hegeliana.

O problema que queremos enfrentar diz respeito especificamente à interpretação que Westphal desenvolve sobre a resposta hegeliana ao Dilema do critério. Embora ela contenha diversas virtudes, como evidenciaremos, acreditamos que ela não capta elementos essenciais da abordagem hegeliana, que estão diretamente vinculados ao seu caráter dialético. Westphal está certo em afirmar que a posição de Hegel em epistemologia desdobra-se a partir de seu embate com os desafios céticos. Entretanto, justamente o modo como Hegel desenvolve esse embate não é adequadamente caracterizado por Westphal, segundo nossa leitura.

O principal desafio cético que Hegel enfrenta, segundo Westphal, é o que ele chama de Dilema do critério, referindo-se à argumentação de Sexto Empírico nas *Hipótiposes pirrônicas* (1993). No primeiro capítulo, em que reconstruiremos a interpretação de Westphal sobre a abordagem hegeliana do Dilema do critério, tentaremos caracterizar esse dilema a partir do modo como ele aparece em Sexto. Mostraremos que o próprio modo como Westphal o concebe não está à altura de sua radicalidade. Boa parte da compreensão da abordagem de Hegel depende de captar o tipo de circularidade que o dilema impõe.

No restante deste primeiro capítulo, mostraremos como Westphal localiza o Dilema do critério na *Fenomenologia do espírito* e que método ele percebe no modo como Hegel enfrenta o dilema. Em seguida, apresentaremos os elementos que Westphal acredita estarem em jogo na caracterização de dois conceitos fundamentais da *Fenomenologia*: forma de consciência (*Gestalt des Bewußtseins*) e experiência (*Erfahrung*). Por fim, apresentaremos a teoria da justificação que Westphal encontra no conceito de conhecimento que Hegel elabora na *Fenomenologia* e refletiremos sobre de que forma esse conceito oferece uma resposta ao Dilema do critério. Neste último ponto, tentaremos evidenciar os limites que acreditamos existir na interpretação de Westphal.

No segundo capítulo, ofereceremos uma interpretação alternativa da Introdução da *Fenomenologia* no intuito de apresentar nossa hipótese sobre a resposta ao Dilema do critério que podemos encontrar nela. Na primeira seção, buscaremos evidenciar os problemas da

epistemologia moderna, especialmente kantiana, que servem de pano de fundo e de motivação fundamental para a retomada hegeliana do Dilema do critério. Na segunda seção, apresentaremos nossa interpretação sobre os dois métodos elaborados por Hegel, para a *Fenomenologia*, enquanto estratégias de responder ao Dilema do critério. Esses dois métodos referem-se aos dois pontos de vista em jogo na obra: o de Hegel e aquele das diversas figuras da consciência. Por fim, na terceira seção deste capítulo, apresentaremos nossa hipótese principal, discutindo sobre qual resposta ao Dilema do critério se pode encontrar na *Fenomenologia* e contrapondo-a àquela de Westphal.

No terceiro capítulo, buscaremos oferecer algumas possibilidades de aproximação entre a abordagem hegeliana do Dilema do critério, apresentada no capítulo anterior, e o modo como essa problemática é tratada na epistemologia analítica. Para isso, escolhemos como referência a proposta de Roderick Chisholm, um dos epistemólogos analíticos que mais deu importância ao que ele mesmo chama de Problema do critério.<sup>2</sup> Nessa tarefa, em primeiro lugar apresentaremos como Chisholm compreende o Problema do critério. Num segundo passo, analisaremos a compreensão de Chisholm à luz de nossa interpretação dos argumentos colocados por Sexto Empírico e das contraposições de seus críticos. Num terceiro passo, discutiremos como Chisholm busca sustentar sua resposta ao Problema do critério e os contra-argumentos de seus críticos. Num quarto passo, mostraremos como a argumentação de seu principal crítico, Robert Amico, conduz à necessidade de um novo modelo de justificação, distinto daquele aventado por Chisholm. Por fim, tentaremos indicar como a abordagem de Chisholm e de seus críticos pode ser posta produtivamente em diálogo com Hegel.

É importante fazer aqui, também, algumas observações metodológicas. Talvez em nenhum outro autor seja mais importante do que em Hegel, ao se tentar investigar algum tema que ele tenha tratado, ao mesmo tempo inserir esse tema numa visão global de seu pensamento. Como reza o lema hegeliano, “o verdadeiro é o todo” (1992, p. 31, §20). E ainda, “a Coisa mesma não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser.” (1992, p. 23, §3, grifos do

---

<sup>2</sup> Como veremos, Chisholm não utiliza o termo dilema, mas sim problema, embora a referência histórica seja a mesma: o desafio céptico, apresentado por Sexto Empírico, de encontrar um critério de verdade. Essa diferença de terminologia é relevante, pois indica que o modo como ele interpreta o argumento de Sexto é ligeiramente diferente das outras interpretações que estudaremos. Para não dar a impressão de que Chisholm utilizou o termo dilema, sempre que nos referirmos a ele utilizaremos a expressão “Problema do critério”. Os esclarecimentos sobre as diferenças de interpretação do desafio céptico de Sexto Empírico entre Westphal, Chisholm e mesmo Hegel (conforme nossa reconstrução de seus argumentos na Introdução da *Fenomenologia*) serão oferecidos ao longo do trabalho.

autor). Isso significa que, segundo ele mesmo, seu pensamento em relação a qualquer tema específico só pode ser entendido no interior de seu sistema. Ele será sempre o resultado de um processo e, assim, só será inteligível mantendo a conexão com esse processo em sua totalidade. Mas nós aqui, evidentemente, não temos condições de apresentar o sistema hegeliano como um tudo, em seu vir a ser. Assim, somos obrigados a uma abstração, a um corte em relação a essa totalidade. Por outro lado, uma compreensão mais ampla do sistema hegeliano está ao mesmo tempo pressuposta. Mas só a expressaremos na medida em que for necessária e também inteligível em relação ao problema específico que vamos investigar. Principalmente por isso, pretendemos dar ao nosso estudo o status de hipótese. Seria necessário investigar em que medida a interpretação que propomos aqui da resposta hegeliana ao Dilema do critério pode ser integrada de modo consistente com o restante de seu sistema. Além disso, nosso foco será formular uma interpretação que, por um lado, capte elementos essenciais da concepção epistemológica de Hegel e, por outro, mostre-se de alguma forma produtiva para o debate sobre o Problema do critério na epistemologia analítica. Assim, também sob este aspecto nossas conclusões serão hipotéticas, já que a produtividade dessa interpretação só poderá ser determinada em tentativas efetivas de implementação e desenvolvimento.

Em relação a esse último ponto, relativo ao foco de nossa interpretação, também é necessário salientar que ele trará como consequência o desenvolvimento de uma abordagem que não é nem propriamente hegeliana, nem exatamente analítica sobre o Dilema do critério. Nisso acreditamos estar seguindo basicamente um caminho similar ao que percorre Westphal, tanto em termos da linguagem utilizada, quanto em relação às estratégias expositivas e argumentativas. A tentativa de aproximar duas tradições que se diferenciaram tanto ao longo do tempo traz essa dificuldade a mais.

## 2 PRIMEIRO CAPÍTULO: O DILEMA DO CRITÉRIO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* SEGUNDO KENNETH R. WESTPHAL

Na introdução de sua obra, *Hegel's epistemology*, Westphal afirma:

no meio da Introdução da *Fenomenologia*, Hegel parafraseia exatamente o Dilema do critério das *Hipóteses Pirrônicas* de Sexto Empírico. Roderick Chisholm (1973, 1) chamou este Dilema de “um dos mais importantes e difíceis de todos os problemas de filosofia”. Ele recebeu somente escassa atenção dos epistemólogos analíticos e muito menos dos estudiosos de Hegel. Além disso, o Dilema do critério é a questão metodológica central da *Fenomenologia do espírito*, à qual Hegel providencia de longe a mais sofisticada e bem sucedida resposta que eu já encontrei. (2003a, p. 2, tradução nossa).

Gostaríamos de pôr em evidência algumas das várias teses de Westphal apresentadas nesse trecho. Em primeiro lugar, haveria um reconhecimento da relevância filosófica do Dilema do critério na tradição analítica, através de Chisholm. Em segundo, o Dilema do critério teria sido escassamente tratado, tanto pela tradição analítica, quanto pelos estudiosos de Hegel. Em terceiro, o Dilema do critério, proposto por Sexto Empírico e retomado por Chisholm na epistemologia analítica contemporânea, estaria presente na Introdução da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Em quarto, o Dilema do critério não seria um assunto secundário, mas a questão central, que teria consequências metodológicas importantes na *Fenomenologia*. Por fim, em quinto lugar, Hegel teria uma resposta sofisticada e bem sucedida ao Dilema (a melhor que Westphal conhece). As duas primeiras teses, que não vamos investigar aqui, representam na verdade a justificativa que Westphal fornece à sua tentativa de reabilitar a epistemologia hegeliana. Westphal defende que Hegel tem contribuições relevantes à epistemologia analítica e, dentre elas, a mais fundamental, que estaria propriamente na base de sua epistemologia, seria sua solução ao clássico Dilema do critério.

As três outras teses serão objeto de nossa investigação. Pretendemos investigar neste capítulo de que forma o Dilema do critério está presente na Introdução da *Fenomenologia do espírito*, que papel ele desempenha e, principalmente, qual é a resposta hegeliana a ele, conforme a interpretação de Westphal. Mas, antes disso, é necessário compreender o Dilema do critério proposto por Sexto Empírico e a forma como Westphal o apresenta.

## 2.1 O Dilema do critério em Westphal e em Sexto Empírico

Ao apresentar o Dilema do critério, Westphal cita o clássico trecho das *Hipótiposes pirrônicas* de Sexto Empírico:

[P]ara decidir a disputa que surgiu sobre o critério [de verdade], nós precisamos possuir um critério aceito através do qual estaremos aptos para julgar a disputa; e para possuir um critério aceito, a disputa sobre o critério precisa primeiro ser decidida. E se o argumento assim reduz-se à forma de um raciocínio circular, a descoberta do critério torna-se impraticável, visto que nós não permitimos [àqueles que fazem alegações de conhecimento] adotar um critério por mera aceitação, entretanto se eles oferecem ao julgamento o critério de um critério, nós forçamo-los ao regresso ad infinitum. E, além disso, visto que a demonstração requer um critério demonstrado, enquanto o critério requer uma demonstração aprovada, eles são forçados a um raciocínio circular. (SEXTO EMPÍRICO apud WESTPHAL, 2003a, p. 38-9, tradução nossa)<sup>3</sup>.

Para Westphal, o problema que está em jogo aí diz respeito à resolução de disputas: “disputas sobre os princípios apropriados para resolver disputas, mais especificamente, para resolver disputas sobre critérios apropriados para avaliar pretensões de conhecimento” (1989, p. 14, tradução nossa). O ponto de partida seriam diferentes pretensões de conhecimento. A necessidade de avaliar essas diferentes pretensões de conhecimento, para definir quais delas são legítimas, ensejaria a necessidade de critérios. Mas, diferentes critérios podem ser fornecidos, levando a uma disputa sobre quais deles seriam os apropriados. O Dilema do critério diria respeito a essa segunda disputa, cuja resolução dependeria do fornecimento de princípios apropriados.

Para Westphal, isso significa que o Dilema do critério, especialmente na forma como Hegel o assume, localiza-se num meta-nível da investigação epistemológica (1998, p. 14). Diferentes pretensões de conhecimento podem ser justificadas a partir de diferentes critérios. O Dilema do critério diria respeito à justificação desses critérios, ou seja, à justificação das justificativas apresentadas inicialmente. Assim, podemos compreender que Westphal concebe o Dilema do critério como uma dificuldade que surge na realização de uma tarefa de metajustificação.

Westphal também afirma que o Dilema do critério se refere a uma pretensão de conhecimento de segunda ordem. Ele chama “[...] as afirmações sobre o mundo de pretensões de conhecimento ‘de primeira ordem’” (1998, p. 5, tradução nossa). É a necessidade de justificação dessas pretensões de conhecimento que faz surgir um meta-nível

---

<sup>3</sup> Este trecho é citado diversas vezes por Westphal (1989, p. 14; 1998, p. 4-5; 2003a, p. 38-9; 2003b, p. 154). Então podemos considerar que esta é a referência ao Dilema do critério que o autor assume como a mais adequada.

epistemológico. “Na medida em que estabelecer pretensões de conhecimento de primeira ordem envolve demonstrar que essas pretensões são garantidas, pretensões de segunda ordem sobre o que o conhecimento é e como distingui-lo do erro seriam invocadas.” (1998, p. 5, tradução nossa). O Dilema do critério diria respeito a essa disputa em torno do que é o conhecimento e como distingui-lo do erro. Saber o que é o próprio conhecimento seria uma pretensão de conhecimento de segunda ordem. E a resolução dessa “meta-disputa” seria condição para resolver a disputa em torno de quais conhecimentos de primeira ordem são legítimos.

É importante destacar que especialmente essa última concepção sobre a natureza do critério não aparece em Sexto Empírico. Westphal interpreta o Dilema do critério sob a perspectiva da teoria do conhecimento ou epistemologia moderna, que é também o pano de fundo da abordagem hegeliana. O critério para avaliar (e justificar) diferentes pretensões de conhecimento é entendido como um conceito de conhecimento. Mas o problema é que podem existir diferentes concepções sobre o que é e como ocorre o conhecimento (legítimo). O Dilema do critério diria respeito justamente a essa disputa de segunda ordem, em que a questão é definir qual conceito de conhecimento é o adequado. Para Westphal, portanto, o Dilema do critério leva à busca de um critério de conhecimento, isto é, a um conceito de conhecimento que daria cabo à tarefa de metajustificação.<sup>4</sup>

Para Westphal, entretanto, embora a disputa seja em torno de um conhecimento de segunda ordem, um critério de conhecimento, também as pretensões de primeira ordem estão em questão. Isso porque, como vimos, o critério surge como uma garantia exigida para as pretensões de conhecimento de primeira ordem. Uma garantia que precisa, ela mesma, de uma garantia. Se esta não puder ser apresentada, as próprias pretensões de conhecimento de primeira ordem não estarão justificadas. A relação entre os níveis epistêmicos envolvidos no Dilema do critério é explicada por Westphal da seguinte forma:

[...] o problema de decidir entre as pretensões de conhecimento divergentes de primeira ordem se repete em um nível mais alto como um problema de decidir entre as diferentes pretensões de conhecimento de segunda ordem sobre o que é o conhecimento. Neste ponto, quando o que está em disputa são garantias coordenadas para os três tipos de pretensões (pretensões de primeira ordem,

---

<sup>4</sup> Esse ponto será mais bem explorado adiante. Mas o que estamos indicando aqui é que, quando Westphal concebe o critério enquanto um conceito de conhecimento, ele está interpretando o Dilema do critério já à luz da forma moderna de abordar o problema da justificação epistêmica. Racionalismo e empirismo, por exemplo, são diferentes formas de compreender como o conhecimento (legítimo) ocorre, que como consequência oferecem diferentes critérios para dar cabo à tarefa de justificar pretensões de conhecimento. Sexto Empírico, como será apresentado a seguir, não afirma que o critério precisa ser um conceito de conhecimento. Ele é apresentado enquanto um critério de verdade, ou seja, enquanto qualquer elemento capaz de indicar quais representações mentais são verdadeiras e quais não são.

pretensões de segunda ordem sobre os princípios que fundamentam as pretensões de primeira ordem e pretensões que justificam essas pretensões de segunda ordem), o problema pode parecer insolúvel. (1998, p. 5, tradução nossa).

Observe-se que nesse contexto a epistemologia assume um papel fundamental. Ela precisa fornecer a definição de conhecimento que servirá de critério (princípio) para justificar as pretensões de conhecimento de primeira ordem. Mas, segundo Westphal, essa definição de conhecimento também é uma pretensão de conhecimento e, como tal, precisa de justificação. Oferecer essa justificação, por sua vez, implica em elaborar uma nova pretensão de conhecimento. A possibilidade de divergência está presente em todos os níveis epistêmicos, de tal forma que a exigência de um conhecimento de nível superior, capaz de eliminá-la, pode ser sempre renovada. A epistemologia deveria ser capaz de evitar a possibilidade da divergência, oferecendo um conceito de conhecimento (critério) adequadamente justificado, mas de tal forma a não reivindicar um novo critério.

Westphal também apresenta o Dilema do critério como uma decorrência do modo iluminista de conceber a justificação racional. Na sua interpretação, “os filósofos do iluminismo conceberam a justificação racional inferencialmente, essencialmente em termos de dedução axiomática, um modelo extraído diretamente da matemática e da lógica” (2003a, p. 38, tradução nossa). Nesse modelo inferencial ou axiomático-dedutivo de justificação, o problema que logo se põe diz respeito às primeiras premissas.

De um lado, “primeiras premissas” são usadas, com efeito, como critério para determinar o que está e o que não está justificado. Inversamente, questionando a justificação das “primeiras premissas”, põe-se em discussão diretamente o critério de sua justificação e a justificação de tais critérios, sejam lá o que eles possam ser. (2003a, p. 38, tradução nossa).

Como se pode ver, nessa publicação mais recente, Westphal define o critério como as primeiras premissas de raciocínios dedutivos, das quais depende a justificação das conclusões. Temos, assim, duas visões relativamente diferentes sobre o que seja o critério, elaboradas em épocas diferentes. Como vimos, na primeira e mais antiga, Westphal define o critério como um conceito de conhecimento que serviria como princípio para avaliar quais pretensões de conhecimento de primeira ordem são legítimas e quais não são. Em sua obra, Westphal não mostra exatamente como essas duas definições se relacionam, se é que se relacionam. Podemos supor que uma definição de conhecimento poderia ser utilizada como primeira premissa num raciocínio dedutivo visando justificar determinadas pretensões de conhecimento de primeira ordem. Por exemplo, um empirista poderia elaborar um raciocínio dedutivo da seguinte forma: a) conhecimento legítimo é toda representação mental originada

a partir da percepção sensível; b) o conjunto X de pretensões de conhecimento consiste de representações mentais originadas a partir da percepção sensível; c) logo, o conjunto X consiste de conhecimentos legítimos. Não podemos, entretanto, afirmar conclusivamente que esta é a compreensão de Westphal. Assim, restam duas questões não respondidas: 1) A definição de conhecimento é utilizada como critério para avaliar pretensões de conhecimento sempre na forma de primeira premissa em raciocínios dedutivos ou pode ser utilizada também em outros modelos de justificação? 2) Em um modelo de justificação inferencial ou axiomático-dedutivo, a primeira premissa é sempre uma definição de conhecimento ou outros tipos de premissa podem assumir esse papel?

Em nossa avaliação, não encontraremos uma resposta clara sobre essas questões na obra de Westphal. Mas deveríamos encontrar resposta a uma outra questão: onde está exatamente o dilema, já que se trata do Dilema<sup>5</sup> do critério? Considerando o sentido mais comum desse termo, o Dilema do critério deveria oferecer duas alternativas à escolha que seriam igualmente problemáticas. Westphal não caracteriza essa situação de modo claro. No seu comentário, como vimos, a questão aparece mais como um problema de regresso ao infinito do que como um dilema.<sup>6</sup> Se o problema é oferecer garantias às pretensões de segunda ordem, que por sua vez são garantias às pretensões de conhecimento de primeira ordem, então o desafio de Sexto diria respeito a como interromper essa cadeia potencialmente infinita de exigências de justificação. O mesmo se pode dizer do argumento das primeiras premissas. O problema estaria em como justifica-las sem lançar mão novamente de primeiras premissas a exigir justificação. Westphal parece pressupor que seja evidente o que está em jogo naquilo que ele chama de Dilema do critério. Nós, entretanto, consideramos que seja importante retomar os principais aspectos da argumentação de Sexto

---

<sup>5</sup> Vale lembrar que Sexto Empírico não usa explicitamente a noção de dilema. Essa é uma forma possível de interpretar seu argumento, mas que aliás não é compartilhada por todos os interpretes. Chisholm (1982) por exemplo, como dissemos na introdução, prefere a expressão “Problema do critério”, ou ainda “dialelo”.

<sup>6</sup> Westphal tende a interpretar a própria forma circular em que o dilema é exposto por Sexto, como será mais bem apresentado em seguida, também à luz do problema do regresso ao infinito: “A circularidade justificatória é um problema não porque, numa série de fundamentos de prova, eles suportam mutuamente um ao outro, mas porque tal série não parece oferecer prova independente para convencer qualquer opositor. E assim parece que o círculo consiste somente em afirmações.” (2003b, p. 153, tradução nossa). Quer dizer, a referência é um esquema de justificação em que um primeiro elemento deveria dar suporte dedutivo aos demais. O defeito da argumentação circular é simplesmente não oferecer esse primeiro (e independente) elemento. Essa ênfase maior no problema do regresso ao infinito está relacionada ao contexto fundacionista em que o Dilema do critério aparece na filosofia moderna e é assumido, enquanto problema, pela epistemologia hegeliana, na interpretação de Westphal. Entretanto, pretendemos mostrar que Hegel considera mais a fundo o desafio dos céticos antigos, vendo a circularidade como um problema mais radical. Esses pontos ficarão mais claros ao longo do trabalho.

Empírico, permitindo interpretar com mais detalhe o chamado Dilema do critério, presente na citação de Sexto acima.

Um primeiro aspecto a destacar na citação é que o Dilema do critério é sustentado pelo cético através do recurso a determinadas estratégias de argumentação, denominadas *tropos*. Os *tropos* relacionam-se diretamente à própria definição do ceticismo, oferecida por Sexto Empírico: “o ceticismo é a capacidade de estabelecer antíteses nos fenômenos e nas considerações teóricas, segundo qualquer um dos *tropos*; graças à qual nos encaminhamos – em virtude da equipolência entre as coisas e as proposições contrapostas – primeiro à suspensão do juízo e depois à ataraxia” (1993, p. 53-4, Livro I, §8, tradução nossa). Ou seja, os *tropos* são métodos para produzir argumentos que estabelecem antíteses (afirmações e negações contrapostas), tanto em relação a fenômenos sensíveis quanto em relação a teorias. O objetivo do estabelecimento dessas antíteses é levar à suspensão do juízo (*epoché*) e consequentemente ao bem-estar e tranquilidade de espírito (ataraxia). Esse objetivo é alcançado mediante a demonstração de que os elementos contrapostos são equipolentes, isto é, estão em condições de “igualdade a respeito da credibilidade ou não credibilidade, de forma que nenhuma das proposições enfrentadas tem vantagem sobre nenhuma outra como se fosse mais confiável.” (1993, p. 54, Livro I, §10, tradução nossa).

Ao todo, Sexto Empírico apresenta 17 *tropos* para a suspensão do juízo. Para nós, interessam aqui apenas os 5 *tropos* atribuídos a Agripa. O primeiro desses *tropos* é o do desacordo. Por esta estratégia, chegamos à suspensão do juízo “nos dando conta da insuperável divergência de opiniões em torno da questão proposta, tanto entre a gente comum como entre os filósofos; e por ela concluímos na suspensão do juízo ao não poder eleger nem rechaçar nenhuma” (SEXTO EMPÍRICO, 1993, p. 102, Livro I, §165, tradução nossa).

O segundo *tropo* é o do regresso ao infinito: “o que se apresenta como garantia da questão proposta necessita de nova garantia; e este, de outra; e assim até o infinito; de forma que, como não sabemos a partir de onde começar a argumentação, segue-se a suspensão do juízo” (1993, p. 102-3, Livro I, §166, tradução nossa).

O terceiro *tropo* é o da relação: “o objeto aparece de uma ou de outra forma segundo aquele que julga e segundo aquilo que acompanha sua observação, e [...] nós mantemos em suspenso como ele é por natureza” (1993, p. 103, Livro I, §167, tradução nossa).

O quarto *tropo* é o da hipótese: “ao cair em um regresso *ad infinitum*, os dogmáticos partem de algo que não justificam, senão que diretamente e sem demonstração creem oportuno tomar por certo” (1993, p. 103, Livro I, §168, tradução nossa).

E, finalmente, o quinto *tropo* é o do círculo vicioso: “o que deve ser demonstrado, dentro do tema que se está investigando, tem necessidade de uma garantia derivada do que se está estudando. Neste caso, não podendo tomar nenhuma das coisas como base da outra, mantemos em suspenso o juízo sobre ambas” (1993, p. 103, Livro I, §169, tradução nossa).

O primeiro e o terceiro assemelham-se aos 10 primeiros *tropos*, atribuídos a Enesidemo.<sup>7</sup> Todos eles exploram a multiplicidade da realidade observada e a diversidade dos pontos de vista daqueles que a observam. Por essa estratégia, visam mostrar a impossibilidade de defender qualquer posição em particular de forma dogmática. Mas o segundo (regresso ao infinito), o quarto (hipótese) e o quinto (círculo) *tropos* apresentam uma estratégia diferente. Eles não visam sustentar diretamente uma posição relativista, a partir da observação da diversidade presente na realidade e nas opiniões dos sujeitos que pretendem conhece-la. Eles atacam o procedimento de justificação, que em tese poderia dissolver esse relativismo. Por isso, esses três *tropos* formam uma estratégia única, que busca evidenciar a impossibilidade de justificação, refutando todas as alternativas das quais esse procedimento poderia utilizar-se. Por conveniência, chamaremos essa estratégia unificada de Trilema cético.<sup>8</sup> Ao oferecer uma garantia (justificação) a uma determinada tese, esta garantia será o novo objeto da suspeita cética. Se o dogmático não oferecer uma nova garantia para ela, então incorrerá no *tropo* da hipótese. Se oferecer, o cético solicitará uma nova garantia para cada garantia apresentada, levando ao *tropo* do regresso ao infinito. A última alternativa para o dogmático seria tomar como garantia, direta ou indiretamente, a própria tese para a qual busca garantia, o que o levaria ao *tropo* do círculo vicioso.

Mas é importante observar que os *tropos* são apenas métodos ou modos de conduzir à suspensão do juízo. Eles não se referem especificamente ao Dilema do critério. Uma

---

<sup>7</sup> Os dez *tropos* de Enesidemo, sistematizados por Sexto Empírico, são: 1º a diversidade dos animais, 2º a diferença entre os homens, 3º as diferentes constituições dos sentidos, 4º as circunstâncias, 5º as posições, distâncias e lugares, 6º as interferências, 7º as quantidades e composições dos objetos, 8º a relação com algo, 9º a frequência ou raridade dos eventos e 10º as formas de pensar, costumes, leis, crenças míticas e opiniões dogmáticas. Como o próprio Sexto Empírico afirma, todos eles podem ser reduzidos ao 8º *tropo* (a relação com algo) (SEXTO EMPÍRICO, 1993, p. 65, Livro I, §39). Isso indica que a estratégia geral dos 10 primeiros *tropos*, para levar à suspensão do juízo, é mostrar a impossibilidade de evitar o relativismo, ao evidenciar a diversidade que permeia tanto a realidade que se busca conhecer quanto os pontos de vista daqueles que tem essa pretensão.

<sup>8</sup> Esses três *tropos* céticos são basicamente similares às alternativas que Hans Albert apresenta para o problema da Fundamentação, que ele chama de Trilema de Münchhausen: regresso ao infinito, círculo lógico e interrupção do procedimento (ALBERT, 1973, p. 26). Inspirando-se nessa sistematização de Albert, chamaremos o conjunto desses três *tropos* de Trilema cético. Esse Trilema aplica-se à toda tentativa de justificação que queira manter-se à salvo de qualquer dúvida, estando de acordo com aquilo que Albert chama de princípio da razão suficiente: “busca sempre uma fundamentação suficiente de todas as tuas convicções” (1973, p. 21, tradução nossa). Para mais informações sobre o Trilema cético, inclusive sua formalização e sua relação crítica com a dialética hegeliana, consultar *As sementes da dúvida* (LUFT, 2001a, p. 18 ss) e *Fundamentação última viável?* (LUFT, 2001b).

discussão específica sobre a noção de critério aparece em Sexto especialmente em dois momentos.

Num primeiro momento, a discussão acerca do critério surge da apresentação que Sexto faz do quarto *tropo* de Enesidemo para a suspensão de juízo. Como dissemos, esse *tropo* se refere às circunstâncias, entendidas enquanto disposições a que um indivíduo pode estar sujeito no momento em que realiza um ato cognitivo. Por exemplo, pode estar dormindo ou desperto, parado ou movendo-se, ébrio ou sóbrio, amando ou odiando etc. (SEXTO EMPÍRICO, 1993, p. 84-85, Livro I, §100). O desafio lançado pelo cético baseia-se na possibilidade de que essas disposições condicionem o indivíduo na produção de suas representações mentais, de tal forma que elas se tornem sempre relativas às circunstâncias em que foram produzidas. É impossível ao indivíduo não estar em alguma circunstância. Consequentemente, quando houver divergência sobre a realidade, ele sempre será uma parte na discussão, nunca o juiz (SEXTO EMPÍRICO, 1993, p. 88, Livro I, §112-3). Como será possível, então, chegar a uma decisão no caso de uma divergência?

Segundo o argumento cético de Sexto, a resolução desse conflito equivale à anteposição de uma representação mental às demais. Isso pode ocorrer “acriticamente e sem demonstração ou ajuizando e demonstrando” (1993, p. 88, Livro I, §114). A primeira situação resultaria numa solução indigna de crédito. É preciso, assim, que haja uma demonstração. Mas, para que haja uma demonstração, é necessário um critério. Esse critério pode ser verdadeiro ou falso. Se for falso, a própria demonstração será indigna de crédito. O critério precisa, pois, ser verdadeiro. A afirmação de que ele é verdadeiro pode ser dada sem demonstração ou com demonstração. Se for feita sem demonstração, não será digna de crédito. Se for feita com demonstração, esta também só será digna de crédito se ocorrer a partir de algum critério verdadeiro. A consequência desse raciocínio todo é que

[...] a demonstração sempre necessitará de um critério para ser sólida, e o critério de uma demonstração para que se veja que é verdadeiro. E nem a demonstração pode ser boa sem que antes exista um critério verdadeiro, nem o critério ser verdadeiro sem que antes esteja fundamentada a sua demonstração. E, assim, tanto o critério como a demonstração caem no *tropo* do círculo vicioso em que ambos são considerados não dignos de crédito, pois ao esperar cada um a garantia do outro, serão em última análise ambos indignos de crédito. (1993, p. 89, Livro I, §117).

Como se pode ver, para Sexto a circularidade ocorre porque o critério, por um lado, é necessário a qualquer demonstração e, por outro, é dependente de demonstração. Isso embasaria sua pretensão de conduzir-se à suspensão do juízo. Mas isso depende de que se considere a situação de modo mais geral. Uma consideração que levasse em conta apenas a

relação entre os argumentos particulares possíveis poderia ver a situação de outro modo. Tentemos evidenciar essa diferença.

Imaginemos a situação em que duas pessoas discordam sobre qual é a realidade em dado momento e sob determinado aspecto. Na linguagem de Sexto, elas possuem, portanto, representações mentais diferentes sobre, pretensamente, a mesma realidade. Usando a expressão de Sexto, para resolver a disputa será preciso antepor uma representação à outra. Para isso, faz-se necessária uma demonstração. Essa demonstração, por sua vez, precisará de um critério, e o critério de uma demonstração. É aqui que Sexto encontra a circularidade. Entretanto, é possível que um dos indivíduos (ou mesmo os dois) afirme peremptoriamente ter encontrado o critério adequado, sem apresentar qualquer justificativa ulterior (o *tropo* da hipótese). É possível também que o indivíduo forneça sempre novos critérios diante dos desafios que forem apresentados à sua demonstração (o *tropo* do regresso ao infinito). E, finalmente, é possível que ele tome como critério para a sua demonstração justamente a representação mental que quer justificar. Só neste último caso incorrerá no *tropo* do círculo vicioso.

Mas a argumentação de Sexto quer demonstrar, de modo mais forte, que é impossível resolver a divergência. Seu argumento é que, não importa que critério se apresente, sua postulação sempre esbarrará em algum dos *tropos* do Trilema céptico. Isso porque, antes de tudo, a noção de critério está intrinsecamente ligada, ou melhor, em circularidade viciosa, com a própria noção de demonstração. É essa reflexão mais geral sobre a natureza do critério e sobre sua dependência recíproca com a demonstração que permite a Sexto concluir pela necessidade da suspensão do juízo.

Por falta de uma denominação melhor, chamaremos esta última situação, que decorre de uma reflexão geral sobre a natureza do critério, de “circularidade entre critério e demonstração”. Essa reflexão tem por objetivo reunir dois aspectos mais particulares, implícitos à noção de critério. O primeiro aspecto chamaremos de “o caráter condicionado do critério”. Na verdade, ele indica simplesmente que sempre que um critério é posto, é posta também a necessidade de sua condição, ou seja, de um elemento que lhe dê suporte enquanto critério. Se este elemento não for fornecido, o argumento incorrerá no *tropo* da hipótese. Portanto, o *tropo* da hipótese simplesmente explicita um aspecto da noção de critério. O segundo aspecto chamaremos de “o caráter incondicionado do critério”. O critério de verdade, por seu próprio conceito, não pode ser condicionado a nada mais. Quando o fato de ele ser condicionado a algo é explicitado (respondendo à exigência dada pelo aspecto anterior, sua condicionalidade), abre-se o espaço para o *tropo* do regresso ao infinito (caso

o elemento seja sempre novo em relação aos elementos já postos) ou para o *tropo* do círculo vicioso (caso o elemento oferecido seja um daqueles que deveriam estar baseados no critério em questão). Isso ocorre porque, diante da condição dada, a incondicionalidade do critério exigirá que outro elemento (pretensamente não condicionado) seja o critério. Os *tropos* do regresso ao infinito e da circularidade viciosa, assim, apenas explicitam outro aspecto do conceito de critério. Obviamente esses dois aspectos da noção de critério de verdade correspondem a duas exigências contrárias, que não podem ser atendidas simultaneamente. A circularidade entre critério e demonstração resulta de uma reflexão sobre essa situação, simplesmente explicitando-a. O caráter condicionado do critério é sua dependência em relação à demonstração. O caráter incondicionado do critério é o fato de a demonstração depender do critério. A circularidade entre critério e demonstração, portanto, é a explicitação unificada e radicalmente crítica dos dois aspectos implícitos à noção de critério de verdade.

Como se pode ver, nessa abordagem da noção de critério realizada por Sexto Empírico, o *tropo* do círculo vicioso desempenha um papel especial em relação aos demais, inclusive em relação aos dois outros do Trilema cético. Pela aplicação deste *tropo*, acaba-se com a possibilidade de que qualquer critério possa superar sua condição de hipótese ou sua vulnerabilidade ao regresso ao infinito. Isso porque, no argumento de Sexto apresentado acima, a circularidade não é estabelecida entre um critério e algum outro elemento (representação mental), da qual ele poderia eventualmente livrar-se. Sexto mostra que há uma circularidade entre as noções de critério e de demonstração. Então, sempre que um critério for oferecido para servir de base para uma demonstração, a impossibilidade de realizá-la já estará dada, pela mútua dependência entre os dois.

É importante assinalar também que, nessa primeira abordagem do Dilema do critério, a situação que gera a necessidade de uma demonstração e, como consequência, de um critério (que, por sua vez, se mostra em relação circular com a demonstração) é a equipolência entre proposições ou representações mentais divergentes acerca da realidade. Chamemos essa situação de Problema da equipolência. O Dilema do critério, portanto, seria uma decorrência do Problema da equipolência. Na tentativa de resolvê-lo, torna-se necessário demonstrar qual representação tem prioridade epistêmica em relação às outras. Mas, para qualquer demonstração, é necessário um critério verdadeiro; e a verdade deste, por sua vez, depende de uma demonstração. Assim, o Dilema do critério, se não resolvido, implica também que o Problema da equipolência não tem solução.

Num segundo momento, Sexto apresenta de modo ainda mais claro a problemática envolvendo a noção de critério. Ao se propor a atacar diretamente os dogmáticos, ele se pergunta sobre qual seria o melhor ponto de partida. Segundo ele, os dogmáticos (especialmente os estoicos) dividem a filosofia em três partes: Lógica, Estudo da realidade e Ética. A Lógica é tomada por eles como o ponto de partida do ensino. Como, para Sexto, essa mesma classificação necessitaria de critério, e o estudo deste “parece estar incluído na parte da Lógica” (1993, p. 140, Livro II, §13, tradução nossa), ele será também o ponto de partida da investigação cética.<sup>9</sup> E, nas suas palavras,

[...] se dá o nome de <<critério>> tanto àquilo pelo que – dizem eles – se julga da realidade ou não realidade de algo, como àquilo guiando-nos em relação ao que vivemos. E que agora nos toca determo-nos no que se diz ser Critério de Verdade, pois do relativo ao segundo significado já tratamos no estudo do ceticismo (1993, p. 140-1, Livro II, §14, tradução nossa).

Na Lógica dos dogmáticos haveria, assim, um estudo dos critérios, tanto teóricos quanto práticos. Isto é, tanto dos critérios que servem de referência para decidir se algo existe ou não, quanto daqueles que baseiam as decisões para a ação. Sexto chama o primeiro critério de critério de verdade, e o entende de três formas:

- a) geral: “todo instrumento de avaliação de uma apreensão”;
- b) particular: “todo instrumento técnico de avaliação de uma apreensão, como uma régua ou uma bússola”;
- c) muito particular: “todo instrumento de avaliação de uma apreensão de algo não manifesto; segundo o qual não se chamam critérios as coisas da vida, senão apenas as da Lógica e aquelas que os dogmáticos propõem para o discernimento da Verdade.” (SEXTO EMPÍRICO, 1993, p. 141, Livro II, §15, tradução nossa).

Os critérios de verdade muito particulares são os que interessam neste contexto. Eles servem para avaliar apreensões (representações mentais) do que não é manifesto e por isso não são empíricos mas apenas lógicos. A questão que se coloca então é: existe algum critério de verdade, ou seja, algum instrumento lógico que permita decidir se uma apreensão (representação mental) é verdadeira (correspondente à realidade)? Recorrendo ao contexto filosófico de sua época, Sexto Empírico mostra que há uma disputa em torno dessa questão. Alguns, dentre os quais os Estoicos, afirmam que existe sim um critério de verdade. Outros, como Xeníades de Corinto e Xenófanes de Colófon, negam essa possibilidade. Já os céticos

---

<sup>9</sup> Como se pode ver, a estratégia de Sexto é adotar como ponto de partida os pressupostos das teorias que ele quer combater, não assumindo ele mesmo (pelo menos em tese) qualquer pressuposto.

da escola de Sexto duvidam da posição de ambos. Isso significa que a pretensão de Sexto não é negar a possibilidade da existência de um critério de verdade (como fariam Xeníades e Xenófanés). Sua posição é pela indecidibilidade da questão. Ou seja, ele quer sustentar a equipolência entre a afirmação de que há um critério de verdade e a sua contrária (não há um critério de verdade). Para isso, ele aplica sobre o problema os *tropos* do Trilema céptico. O trecho em que ele faz isso é justamente aquele citado por Westphal, conforme indicamos acima, que tomamos a liberdade de apresentar novamente abaixo a partir de uma outra tradução:

[...] para que a disputa surgida em torno do critério fique solucionada, é preciso que tenhamos um critério que já esteja admitido, por meio do qual possamos solucioná-la. Porém, para que tenhamos um critério admitido, antes é preciso que a disputa em torno ao critério esteja solucionada. E assim, ao incorrer sua argumentação no *tropo* do círculo vicioso, a busca do critério se torna problemática. Sem que nós lhes permitamos tampouco – por hipótese – colher um critério. E fazendo-os cair em um regresso *ad infinitum* se desejam elucidar um critério com outro critério. E, além disso, como a demonstração necessita de um critério já demonstrado e o critério necessita de uma demonstração já elucidada, caem no *tropo* do círculo vicioso. (SEXTO EMPÍRICO, 1993, p. 143, Livro II, §20, tradução nossa).

É importante levar em conta uma diferença importante em relação à abordagem anterior de Sexto. Antes a questão era decidir qual representação mental teria prioridade epistêmica em relação às demais. A aplicação do Trilema céptico tinha o objetivo de refutar as tentativas de evitar a equipolência entre as representações, levando à indecidibilidade e à consequente suspensão do juízo. Conforme o que chamamos de circularidade entre critério e demonstração, haveria uma circularidade entre duas perguntas: 1) que demonstração justifica o critério escolhido? 2) que critério justifica a demonstração realizada? A resposta a uma pergunta torna-se sempre o objeto de questionamento da outra. Mas agora, nesta segunda abordagem, a questão é decidir se existe ou não um critério de verdade. A disputa não se dá em torno de qual é o critério de verdade, mas sobre se existe um critério de verdade. Nas palavras de Sexto Empírico, “[...] nem temos um critério admitido nem sabemos com segurança – pelo contrário, é o que estamos investigando – se existe!” (1993, p. 143, Livro II, §19, tradução nossa). Então o problema que está em jogo aqui diz respeito à equipolência entre duas proposições específicas: 1) existe critério de verdade; 2) não existe critério de verdade. Chamemos essa situação de Problema da existência do critério de verdade. E podemos considera-lo simplesmente como um caso particular do Problema da equipolência. Mas é um caso especial, porque se a equipolência em jogo aqui não for eliminada a favor da tese de que existe um critério de verdade, nenhuma outra situação de equipolência poderá

ser eliminada. Portanto, a equipolência das respostas ao problema da existência do critério de verdade é um passo a mais, dado por Sexto Empírico, na direção da suspensão do juízo. A circularidade entre critério e demonstração já tornara impossível decidir qual é o critério de verdade, agora ela torna impossível decidir também se há ou não um critério de verdade.

A questão fundamental nesta segunda abordagem é, pois, a seguinte: existe um critério de verdade? Tanto uma resposta negativa quanto uma resposta afirmativa a essa questão são problemáticas, pois supõem a existência de um critério. A resposta negativa é contraditória, pois ela nega a existência de um critério de verdade, mas acaba supondo-o na medida em que precisa dele para justificar-se; já que, como vimos anteriormente, Sexto exige para toda demonstração um critério. Já a resposta afirmativa é viciosa, pois pressupõe um critério como sua justificativa e, por isso, pressupõe aquilo que deveria demonstrar. Portanto, nessa segunda abordagem, fica mais evidente o caráter inescapável da circularidade viciosa e, portanto, o ataque frontal realizado por Sexto à toda tentativa de demonstração.

A bem da verdade, Sexto deixa explicitamente aberta a possibilidade do dogmático incorrer em outros *tropos*, além do círculo vicioso, ao tentar resolver a disputa. Isso seria possível se ele alegasse adotar um critério diferente daquele que está em questão. Nesse caso, ou incorreria no *tropo* da hipótese (adotando um critério sem submetê-lo à discussão) ou no *tropo* do regresso ao infinito (demandando sempre um novo critério para embasar aquele que for apresentado). Entretanto, essas possibilidades são meramente verbais, se levarmos em conta que o que está em disputa é a questão: existe um critério de verdade? Todo critério utilizado para justificar a resposta a essa questão será um critério e, portanto, não pode ser diferente dele, nesse aspecto.

Como se pode ver, a estratégia geral de Sexto Empírico é explorar o que está implícito ao conceito de critério, pela aplicação dos *tropos* do Trilema cético, evidenciando que há uma circularidade inescapável entre critério e demonstração. O resultado dessa estratégia, para todo aquele que não quiser aceitar a suspensão de juízo proposta pelo ceticismo, é um dilema: ou assume como ponto de partida um critério sem demonstração, ou uma demonstração sem critério. Essas são as alternativas que constituem o dilema. Ambas são problemáticas, pois estão em circularidade viciosa.

Por outro lado, especificamente no argumento de Sexto citado por Westphal, que chamamos de Problema da existência do critério de verdade, há um outro dilema em questão: ou assumir que há critério de verdade, ou assumir que não há critério de verdade. Há um dilema aqui porque, como vimos, as duas possibilidades são problemáticas: a primeira incorre em circularidade viciosa e a segunda em contradição. Embora Westphal cite este

argumento de Sexto, seu foco não é o Problema da existência do critério de verdade. O Dilema do critério que ele encontra em Hegel está relacionado ao problema principal apontado por Sexto, que chamamos de circularidade entre critério e demonstração, embora ele tente reduzir essa circularidade ao *tropo* do regresso ao infinito. Esse é o Dilema do critério segundo a percepção de Westphal.

O Dilema do critério poderia ser entendido também de maneira mais forte, enquanto uma redução ao absurdo da noção de critério de verdade. Embora Sexto Empírico não proponha explicitamente isso,<sup>10</sup> sua argumentação poderia ser interpretada como a demonstração indireta de que é impossível haver um critério de verdade, já que pela sua própria definição, como vimos, incidem sobre ele duas exigências contrárias: que ele dependa de uma demonstração (para não incorrer no *tropo* da hipótese) e que não dependa de uma demonstração (para não incorrer nos *tropos* do regresso ao infinito ou da circularidade viciosa).

A redução ao absurdo refere-se ao procedimento de demonstração indireta apresentado por Aristóteles e definido pelos escolásticos como *reductio per absurdum*, também chamado de redução ao impossível. É um método de demonstração indireta porque “[...] prova a verdade de uma proposição pela impossibilidade de aceitar as consequências que derivam de sua contraditória” (MORA, 1969, p. 541, tradução nossa). Para Aristóteles, “[...] nisso consistiu o raciocinar através do impossível, em mostrar <que se dá> algo impossível em virtude da hipótese <estabelecida> inicialmente”. (1994, p. 174, 41a, 30-3). Ou seja, para demonstrar determinada proposição, admite-se como hipótese sua contraditória e deriva-se dela consequências que são impossíveis de se admitir (por originarem contradições ou simplesmente por serem falsas). Assim, pela refutação de sua contraditória, indiretamente demonstra-se a proposição em questão.

No caso do argumento de Sexto Empírico, se ele pretendesse demonstrar algo (o que não é o caso, como dissemos), ele demonstraria que é impossível haver um critério de verdade, pois as exigências que este carrega consigo são conceitualmente impossíveis de

---

<sup>10</sup> Como vimos, em consonância com o espírito de seu ceticismo, Sexto Empírico não pretende demonstrar que não há critério de verdade, provavelmente porque isso poderia ser compreendido como alguma forma de dogmatismo. Sua intenção é apenas produzir a dúvida sobre se há ou não um critério de verdade. A redução ao absurdo da noção de critério de verdade, portanto, não foi pretendida por Sexto Empírico, mas queremos evidenciar o fato de que seu argumento tem esse potencial, ao levar à conclusão de que critérios e demonstrações não podem escapar ao *tropo* do círculo vicioso. Há pouco dissemos que a posição segundo a qual não há critério de verdade seria contraditória, já que a demonstração dessa tese teria de pressupor um critério. Mas a redução ao absurdo da noção de critério de verdade é um tipo de demonstração que não precisa pressupor um critério de verdade. Esse ponto é importante para compreender a estratégia hegeliana para lidar com o Dilema do critério, que será apresentada no próximo capítulo.

serem cumpridas. A proposição a ser demonstrada, portanto, seria a seguinte: não há um critério de verdade. Para demonstra-la através de uma prova indireta, admitir-se-ia a proposição contrária: há um critério de verdade. Dessa proposição deduzir-se-iam suas consequências: a) o critério é independente de qualquer demonstração (ou seja, o critério é incondicionado), para evitar os *tropos* do regresso ao infinito e do círculo vicioso; b) o critério é dependente de uma demonstração (ou seja, o critério é condicionado), para evitar o *tropo* da hipótese. Como ambas consequências são necessárias mas mutuamente excludentes, a proposição em questão mostra-se absurda, e assim demonstra-se sua contrária: não há um critério de verdade.

Esse aspecto é importante porque mostra que as alternativas que estão compreendidas no Dilema, ou o critério ou a demonstração, são problemáticas por uma razão especial: mantêm entre si uma circularidade viciosa. Assim, o desafio fundamental contido nos argumentos de Sexto Empírico não é simplesmente o de decidir-se por uma ou por outra alternativa de um dilema, mas o de encontrar uma forma de evitar o círculo vicioso entre essas alternativas, pois é isso que torna cada uma problemática. E, sem isso, a noção de critério de verdade mantém-se, a rigor, absurda (contraditória).

A circularidade entre critério e demonstração, portanto, é o verdadeiro problema a ser superado, contido no Dilema do critério. O regresso ao infinito, que Westphal parece tomar como a questão central, é apenas um dos becos sem saída que se apresentam quando se tenta superar essa circularidade. A circularidade entre critério e demonstração é determinada pelas próprias definições de critério e de demonstração que Sexto Empírico pressupõe. São essas definições que tornam cada um condicionado ao outro e, portanto, em circularidade viciosa.

Em conclusão, podemos afirmar que a noção de critério aparece em Sexto Empírico enquanto qualquer instrumento lógico capaz de discernir a verdade. Westphal agrega a essa concepção elementos da epistemologia moderna. Assim, o critério é definido ou como as primeiras premissas de um raciocínio dedutivo que tem como objetivo justificar diferentes alegações de conhecimento; ou, mais especificamente, como um conceito de conhecimento, que teria o papel normativo de diferenciar as alegações de conhecimento legítimas das ilegítimas.

Já o Dilema do critério, como vimos, aparece em Sexto Empírico essencialmente como a circularidade entre critério e demonstração, decorrente das próprias exigências implícitas à noção de critério de verdade, que tornam cada uma dessas duas alternativas igualmente problemáticas. Westphal acrescenta que esse dilema localiza-se num meta-nível

epistemológico, no sentido de equivaler a uma tarefa de metajustificação. Diante de diferentes alegações de conhecimento, uma tarefa epistemológica de primeira ordem seria fornecer um critério para avaliá-las e, conseqüentemente, justificar as que são legítimas. Mas, como diferentes critérios também podem ser fornecidos, uma segunda tarefa seria justificar o critério escolhido. O problema que está em jogo aí pode ser entendido na forma de um regresso ao infinito.<sup>11</sup> Mas o dilema, enquanto tal, diz respeito ao fato de que se torna inevitável ter de assumir uma de duas alternativas igualmente problemáticas: ou um critério sem demonstração, ou uma demonstração sem critério. Tendo essa compreensão mais ampla do Dilema do critério, podemos abordar agora o modo como ele se apresenta na *Fenomenologia* de Hegel, segundo a análise de Westphal.

## 2.2 O Dilema do critério na *Fenomenologia* segundo Westphal

Vamos nos dedicar agora ao tratamento das duas primeiras teses de Westphal com as quais nos comprometemos na abertura deste capítulo: 1ª) o Dilema do critério está presente na Introdução da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, e 2ª) o Dilema do critério é uma questão central, a partir da qual propriamente se configura a estratégia metodológica da *Fenomenologia*. A terceira tese, que se refere à solução hegeliana ao Dilema do critério, será discutida nas próximas seções.

Para Westphal, o pano de fundo da retomada hegeliana do Dilema do critério é sua discussão com Kant. Essencialmente, Hegel teria reconhecido as dificuldades reflexivas inerentes à primeira *Crítica* kantiana (1989, p. 43-6). A investigação sobre o que é o conhecimento que ela desenvolve precisaria valer-se justamente das mesmas habilidades cognitivas consideradas legítimas segundo as conclusões da investigação, para não haver inconsistência. Além disso, mesmo que a avaliação dos conhecimentos de primeira ordem faça surgir outros níveis mais altos (meta-níveis) de conhecimento, é preciso que esse processo chegue a um termo. Uma determinada ordem de conhecimento deve dar conta das ordens inferiores assim como de si mesma, para evitar o dogmatismo, a petição de princípio e o regresso ao infinito (assim como a contradição).

Entretanto, “em nenhum lugar Kant explica que tipo de conhecimento ou que tipo de investigação estão envolvidos em desenvolver e compreender estas doutrinas kantianas.”

---

<sup>11</sup> Para Westphal, os próprios cinco *tropos* de Agripa devem ser considerados “[...] a clássica proposição do argumento cético do regresso”. (2003b, p. 151, tradução nossa). Assim, para ele, o *tropo* do regresso ao infinito tem preponderância sobre todos os demais.

(1989, p. 43, tradução nossa). A base metodológica da *Crítica da razão pura* permaneceria, assim, injustificada. Isso teria permitido a Hegel identificar um verdadeiro dilema em Kant:

ou nós temos conhecimento do conhecedor, o eu numênico como uma coisa em si, e a análise da cognição providenciada na primeira *Crítica* pode ser conhecida para sustentar isso (neste caso, porque nós não poderíamos ter conhecimento de algum outro númeno também?), ou nós não temos conhecimento de qualquer coisa em si mesma e nós também não podemos conhecer se a análise da cognição dada na primeira *Crítica* é verdadeira ou mesmo defensável. (WESTPHAL, 1989, p. 44, tradução nossa).

O dilema estaria nisso: ou a análise da cognição realizada na *Crítica* de Kant está embasada no conhecimento do sujeito enquanto coisa em si, o que contradiz o tipo de conhecimento de primeira ordem que é autorizado pela *Crítica*, ou ela não tem base alguma. Ou seja, a posição de Kant ou é contraditória ou é injustificada.

Para Westphal, Kant pretenderia evitar esse problema acreditando na legitimidade do procedimento metodológico adotado pela *Crítica da razão pura*, a reflexão transcendental. Através dela seria possível, de alguma forma, compreender a natureza do conhecer, ou seja, as condições *a priori* do conhecimento humano. Entretanto,

a capacidade de refletir transcendentalmente não é abordada por qualquer das considerações de Kant sobre sensibilidade, entendimento ou razão; e sua abordagem posterior do “juízo reflexivo” não se refere a esse assunto. Retroceder a um nível transcendental inexplicado é, naturalmente, justamente o movimento que Sexto está esperando. (WESTPHAL, 1989, p. 45, tradução nossa).

A epistemologia de Kant, portanto, ofereceria uma explicação sobre como o conhecimento empírico é possível, mas não sobre como o conhecimento transcendental é possível. Isso obviamente afeta também as bases do conhecimento empírico. Sem uma justificação do meta-nível epistêmico onde se localiza a *Crítica da razão pura*, as condições *a priori* do conhecimento humano que ela propõe permanecem contingentes e factuais. (1989, p. 45).

Para Westphal, isso significa que Hegel desafia a pressuposição kantiana de que o conhecimento transcendental (conhecimento de segunda ordem sobre o que o conhecimento empírico é) é menos problemático do que o próprio conhecimento empírico (1989, p. 91). Não vamos avaliar detalhadamente até que ponto a interpretação de Westphal da recepção crítica que Hegel faz da filosofia transcendental kantiana está correta. No próximo capítulo, reconstruiremos em particular os argumentos que Hegel explicitamente utiliza na Introdução

da *Fenomenologia* e que são dirigidos, segundo nossa interpretação, contra Kant.<sup>12</sup> O que importa para o momento é reconhecer o pano de fundo oferecido por Westphal como pressuposto para a interpretação do modo como Hegel retoma e tematiza o Dilema do critério na Introdução da *Fenomenologia*: o déficit de justificação da filosofia transcendental kantiana.

Para Westphal, a Introdução da *Fenomenologia* inaugura o projeto hegeliano de substituir a epistemologia por uma fenomenologia. A noção de conhecimento como instrumento ou meio, que aparece logo no início desse texto (HEGEL, 1992, p. 63, §73), seria uma referência explícita à epistemologia kantiana, mas se aplicaria de modo geral ao projeto moderno de conceber a “[...] epistemologia como a filosofia primeira [...]” (WESTPHAL, 1989, p. 4, tradução nossa), presente também em filósofos como Descartes, Locke, Berkeley e Hume. Todos eles se propõem a resolver as disputas em torno dos mais diversos temas filosóficos tomando como base um conceito de conhecimento que resulta de uma investigação epistemológica. Mas a existência de todas essas epistemologias alternativas, somadas àquelas concepções de conhecimento que surgirão em reação a Kant (Fichte, Jacobi, Krug, Rheinhold, Schulze e Schelling), revela que a divergência a respeito do conhecimento de primeira ordem reproduz-se no meta-nível da investigação epistemológica. Para Westphal, diante dessa situação, o objetivo de Hegel na *Fenomenologia* é justamente alcançar consenso e compreensão a respeito do que é o conhecimento, e na Introdução da obra ele apresenta um método para realizar essa tarefa (1989, p. 4-5).

A apresentação desse método inicia pela demonstração de que conceber o conhecimento tanto como instrumento (referência a Kant), quanto como meio (referência a Locke) implica em render-se ao cético. Isso porque, nos dois casos, concebe-se o conhecimento como resultado da interferência (ativa ou passiva) de um elemento subjetivo sobre o mundo realmente existente. Se tal elemento fosse condição para a constituição do conhecimento, ele nem sequer poderia ser “descontado” do resultado final, para adquirir apenas o que objetivamente existe. Assim, admitindo essa concepção de conhecimento, seria preciso também pressupor sempre uma diferença entre o mundo realmente existente e o conhecimento elaborado pelo sujeito epistêmico. (WESTPHAL, 1989, p. 5-6).

Para evitar o ceticismo e sustentar a possibilidade de conhecer os objetos como eles realmente são, Westphal considera que, na Introdução da *Fenomenologia*, Hegel pretende

---

<sup>12</sup> A interpretação de Westphal, apresentada acima, não se refere apenas à crítica de Hegel a Kant na Introdução à *Fenomenologia*, mas também a argumentos utilizados por ele na *Ciência da lógica* e na *Enciclopédia*.

refutar a tese central da epistemologia moderna, segundo a qual a epistemologia é a filosofia primeira (1989, p. 7). E Hegel faz isso identificando seus quatro pressupostos: 1) conhecimento é uma conexão entre o sujeito conhecedor e o mundo; 2) existe uma diferença entre o sujeito conhecedor e o conhecer enquanto instrumento ou meio que ele utiliza; 3) é possível investigar o aparato cognitivo sem comprometer-se com qualquer crença sobre como o mundo realmente é (pretensões de primeira ordem); e 4) o conhecimento empírico (primeira ordem) é dubitável, mas não o conhecimento transcendental (segunda ordem). (WESTPHAL, 1989, p. 7-10). Segundo Westphal, Hegel toma a justificação desses quatro pressupostos como exigências à epistemologia moderna que não podem ser atendidas. Assim, tampouco seria possível resolver a divergência entre as concepções de conhecimento no âmbito de uma investigação epistemológica, tomada como filosofia primeira, isto é, como fundamento último.

Como dissemos, para Westphal o objetivo de Hegel na *Fenomenologia* é estabelecer o conceito de conhecimento, resolvendo as disputas entre as diferentes epistemologias. Mas Hegel também nega que isso possa ser realizado através de uma investigação epistemológica, na medida em que ela não é capaz de justificar seus próprios pressupostos. Para Westphal, é essa situação que caracteriza o Dilema do critério, na forma como Hegel o apresenta na Introdução da *Fenomenologia*:

Se esta apresentação [conduzida na *Fenomenologia*] é considerada como uma *relação da ciência* para com o conhecimento *aparente* e como uma *investigação da realidade do conhecimento*, parece que ela não pode ocorrer sem uma ou outra pressuposição que serviria como um *padrão* fundamental. Porque um exame consiste em aplicar um padrão aceito e determinar, sob a base do resultado concordante ou discordante com o padrão, se o que foi testado é correto ou incorreto. Assim, o padrão como tal, e a ciência também é o padrão, é aceito como a *essência* ou o *em si*. Mas aqui, onde a ciência aparece pela primeira vez, nem a ciência nem qualquer outra coisa está justificada como a essência ou como o em si; e sem algo deste tipo parece que um exame não pode ocorrer. (HEGEL apud WESTPHAL, 1989, p. 11, grifos do autor, tradução nossa).<sup>13</sup>

Para Westphal, a tese principal em jogo nesse trecho é a de que não é possível estabelecer um critério para avaliar quaisquer pretensões de conhecimento. Na ausência desse critério, como em Sexto Empírico, torna-se impossível distinguir a aparência da realidade, nem pode haver a pretensão de inferir algo sobre o que não é aparente a partir do aparente, pois este não possui um status epistêmico privilegiado para servir de base para um raciocínio demonstrativo. (1989, p. 11-2).

---

<sup>13</sup> Westphal cita este trecho outras vezes (1998, p. 14-5; 2003a, p. 39). Portanto, podemos considerar que esta seria para ele a formulação hegeliana do Dilema do critério.

Além disso, para Westphal, Hegel está demonstrando, assim como fizera Sexto Empírico, que a resolução de divergências a respeito de pretensões de conhecimento não pode ser realizada tomando como base a suposta confiabilidade dos estados sensoriais.<sup>14</sup> Isso porque, como não é possível ter um acesso independente dos objetos aos quais eles buscam referir-se, é impossível atestar essa confiabilidade. E quando, mesmo assim, tenta-se justificar a confiança num estado sensorial, incorre-se na dificuldade apontada por Sexto Empírico que Westphal mais enfatiza: o regresso ao infinito. Ele pode ser de dois tipos. Ou um regresso no mesmo nível epistêmico, em que uma crença perceptual é justificada por outra crença perceptual; ou um regresso entre níveis epistêmicos distintos, em que uma crença perceptual é justificada por um princípio epistêmico, e este reivindica outro princípio de um nível epistêmico ainda mais alto. A circularidade e o dogmatismo também podem ocorrer ao se tentar dar cabo à cadeia de justificações. (WESTPHAL, 1989, p. 13-4).

Se a epistemologia não é capaz de oferecer um conceito de conhecimento que sirva de critério para avaliar as alegações de conhecimento de primeira ordem porque não é capaz de justificar esse critério, resolvendo as disputas nesse novo nível epistêmico, de que forma a *Fenomenologia* poderá fazê-lo? Simplesmente ignorar a questão e fazer ciência, sem se perguntar sobre qual conceito de conhecimento é pressuposto, não é uma opção, pois o dissenso entre as diversas alegações de conhecimento simplesmente reapareceria. (WESTPHAL, 1989, p. 91).<sup>15</sup> O método utilizado pela *Fenomenologia* é moldado justamente com a intenção de oferecer um conceito de conhecimento sem incorrer no Dilema do critério, que fez sucumbir as pretensões da epistemologia moderna.

Para Westphal, portanto, é dessa forma que o Dilema do critério se apresenta na Introdução da *Fenomenologia do espírito*: a dificuldade de oferecer um critério (um conceito de conhecimento) que resolva as disputas entre diferentes tipos de saber e que ao mesmo tempo seja capaz de justificar-se adequadamente, impedindo que novas disputas, agora dirigidas justamente a esse critério, possam surgir. O papel da *Fenomenologia* seria oferecer um conceito de conhecimento a salvo do Dilema do critério, que havia solapado o empreendimento transcendental kantiano. Dessa forma, o Dilema do critério estaria no centro das preocupações hegelianas ao elaborar a obra.

---

<sup>14</sup> Comparar com a tese de Westphal de um confiabilismo em Hegel (seção 2.7, abaixo).

<sup>15</sup> Nesse sentido, a acusação que arrolamos na introdução, segundo a qual Hegel não se preocupou com questões epistemológicas, é injusta. A questão é que ele pretendeu levar adiante essa preocupação crítica através de um outro método, que está diretamente relacionado ao que apresentaremos neste trabalho a partir da noção de abordagem imanente.

### 2.3 O método hegeliano para a solução do Dilema do critério segundo Westphal

Abordaremos a partir de agora a terceira tese de Westphal que apresentamos no início deste capítulo, a solução hegeliana para o Dilema do critério, que ele considera sofisticada e bem sucedida. O primeiro ponto a ser discutido aqui é a estratégia que Hegel adota para enfrenta-lo.

A dificuldade imposta pelo Dilema do critério à epistemologia é também uma dificuldade para a *Fenomenologia* de Hegel. Como estabelecer justificadamente um conceito de conhecimento, impedindo o regresso ao infinito na cadeia de justificações, sem ser acusado de dogmatismo ou de incorrer em circularidade viciosa? A epistemologia kantiana teria sucumbido a esse problema, pois a metodologia utilizada pressupunha a possibilidade e a legitimidade de um tipo específico de conhecimento – a reflexão transcendental. Então, parece que Hegel está sustentando que, para alcançar justificadamente o conceito de conhecimento, não seria possível admitir como ponto de partida nenhuma ideia de conhecimento. “Por outro lado, simplesmente rejeitar todas essas ideias *tout court* nos deixaria destituídos dos termos para até mesmo pôr o problema, quem dirá para resolvê-lo” (1989, p. 91, tradução nossa). Ou seja, até mesmo para a simples formulação do problema é preciso lançar mão de algum tipo de saber, compreendido sob um conceito de conhecimento. Dessa forma, ao assumir a problemática envolvida no Dilema do critério em toda a sua radicalidade, Hegel estaria tornando inviável qualquer tentativa de elaborar justificadamente um conceito de conhecimento. A própria *Fenomenologia* se torna, assim, inviável.

Para Westphal, isso significa que Hegel precisa admitir *prima facie* algum tipo de habilidade cognitiva e de terminologia simplesmente para estabelecer o problema e a discussão.<sup>16</sup> Esta admissão *prima facie* obviamente gera dificuldades. E estas, por sua vez, só podem ser solucionadas mediante a possibilidade de revisão autocrítica. “Precisa ser uma revisão *crítica* porque há razões para supor que nosso entendimento do conhecimento é inadequado; precisa ser uma revisão *autocrítica* porque há necessidade de evitar petição de princípio e dogmatismo” (1989, p. 92, tradução nossa, grifos do autor).

Como se pode ver, para Westphal o método de Hegel na *Fenomenologia*, para evitar o Dilema do critério, caracteriza-se pela autocrítica. O papel da *Fenomenologia* é estabelecer

---

<sup>16</sup> Segundo a interpretação que defenderemos a respeito da abordagem de Hegel do Dilema do critério, esse ponto de partida deve ser entendido de uma outra forma. Não é que Hegel atribui a ele algum grau de justificação *prima facie*. É que o ponto de partida contém as teses que deverão ser submetidas a uma crítica interna, na tentativa de realizar uma redução ao absurdo. Esse ponto ficará mais evidente em nossa reconstrução de Introdução da *Fenomenologia* de Hegel, no próximo capítulo.

um conceito de conhecimento mediante uma avaliação das várias posições divergentes a respeito dessa questão. O problema é que, para avaliar essas diferentes posições, seria necessário um padrão, um critério. Esse critério seria justamente um conceito de conhecimento. Mas Hegel explicitamente afirma que não é possível partir desse elemento, pois no fundo é justamente ele o que se está procurando. A saída hegeliana, segundo Westphal, é admitir determinadas concepções sobre o que é o conhecimento como um ponto de partida a ser revisado em seguida.

Essas diferentes concepções sobre o que é o conhecimento são, para Westphal, o que Hegel chama de formas de consciência<sup>17</sup> (*Gestalten des Bewusstseins*). Elas compreendem dois princípios básicos: “Um desses princípios especifica o tipo ou modo de conhecimento empírico do qual a forma de consciência presume ser capaz. O outro princípio especifica a estrutura geral do tipo de objeto que a forma de consciência presume encontrar no mundo” (1989, p. 92, tradução nossa). O primeiro é um princípio epistêmico, que diz respeito ao que o conhecimento é. O segundo é um princípio ontológico, e diz respeito ao que o objeto pode ser. O argumento básico de Hegel, segundo Westphal, é que “um princípio epistêmico implica certas restrições sobre o que os objetos do conhecimento poderiam ser, e assim a adoção de um princípio epistêmico traz consigo um princípio ontológico concomitante” (1989, p. 93, tradução nossa). Quando uma determinada forma de consciência, independentemente de ser individual ou coletiva, historicamente localizada ou hipotética, concebe o conhecimento de uma determinada forma, nesse mesmo ato também estipula, de modo mais ou menos aberto, o que a realidade a ser conhecida pode ser.<sup>18</sup>

A autocrítica ocorre justamente na medida em que cada forma de consciência aplica seus princípios epistêmicos e ontológicos na tentativa de conhecer o mundo. Nisso revelam-se suas proficiências e deficiências. “O argumento de Hegel é, assim, um tipo de argumento por eliminação, em que ele tenta eliminar os erros, mas retém os insights das visões menos adequadas através de um processo autocrítico de revisão” (1989, p. 94, tradução nossa). Hegel não parte de uma definição de conhecimento tomada como válida e a salvo de

---

<sup>17</sup> Westphal utiliza os termos “*shapes*” e “*forms*” para traduzir a palavra alemã “*Gestalten*”. Por isso utilizaremos o termo “forma” quando abordamos a interpretação que Westphal faz de Hegel. Em outros contextos, utilizaremos o termo “figura”, que é uma tradução mais comum entre nós para a palavra alemã.

<sup>18</sup> Consideramos ser esta uma das teses principais de Hegel na articulação de sua resposta ao Dilema do critério. Entretanto, Westphal não mostra como essa tese decorre da própria natureza da abordagem proposta por Hegel. Parece que este é apenas um conceito de conhecimento pressuposto por Hegel, que atua, de alguma forma, como um (duplo) critério durante toda a *Fenomenologia*. Isso pode até ser verdade, mas nesse caso já estaríamos acusando Hegel de ter sucumbido ao Dilema do critério. Pretendemos demonstrar, na apresentação de nossa hipótese interpretativa no próximo capítulo, como esse pressuposto decorre da própria abordagem que Hegel propõe.

qualquer questionamento. Pelo contrário, ele parte do conhecimento aparente. O papel da *Fenomenologia* é justamente estudar essa aparência (fenômeno), “para distinguir entre aquelas formas [de consciência] que são meramente conhecimento aparente e aquelas formas (Hegel pensa que há somente uma) que manifestam o conhecimento real do mundo.” (1989, p. 96, tradução nossa). Nesse estudo, a *Fenomenologia* acompanha o processo através do qual cada forma de consciência busca aplicar suas concepções a seus objetos no objetivo de compreendê-los.

Esse método, segundo Westphal, faz com que existam na *Fenomenologia* sempre três pontos de vista em jogo: o de Hegel, como autor; o nosso, enquanto leitores; e o ponto de vista da “consciência observada”. Mas esses três pontos de vista vinculam-se, na medida em que as concepções sobre o conhecimento e sobre seu objeto que estão presentes em cada forma da consciência são obviamente expostas por Hegel e identificam-se com as concepções que nós mesmos, enquanto leitores, podemos ter. (1989, p. 98). Essas concepções são recuperadas por Hegel a partir de uma larga história intelectual, da qual nós, tanto quanto ele, somos herdeiros. (1989, p. 97).

A estratégia hegeliana para enfrentar o Dilema do critério, então, é a de não assumir um critério definitivo para avaliar as diferentes formas de consciência, mas simplesmente observá-las. Obviamente, o objetivo da *Fenomenologia* não é simplesmente descrever formas de consciência, mas entender o que o conhecimento e seu objeto são. Para realizar essa tarefa de avaliação sem valer-se de um critério para não incorrer em petição de princípio, Hegel supõe, na visão de Westphal, que a consciência seja capaz de autocrítica, de tal forma que “[...] ela determina se o objeto que ela conhece e sua concepção daquele objeto correspondem”. (WESTPHAL, 1989, p. 99, tradução nossa). O critério para a avaliação das formas de consciência é dado pela própria consciência observada. A Hegel basta apenas empreender uma análise da estrutura da consciência. É essa análise que providencia uma resposta ao problema em jogo no Dilema do critério.

O ponto que gostaríamos de destacar aqui, para posterior discussão, é essa potencial contradição entre não adotar nenhum critério para a avaliação fenomenológica e, ao mesmo tempo, assumir a legitimidade *prima facie* de determinados pressupostos. Acreditamos que Westphal não fornece uma explicação mais completa sobre como a abordagem hegeliana do Dilema do critério pretenderia lidar com essa questão.

## 2.4 Os aspectos do conhecimento como relação e a inferência criterial segundo Westphal

Como dissemos, na interpretação de Westphal a resposta de Hegel ao Dilema do critério parte da admissão *prima facie* dos conceitos de conhecimento envolvidos em diversas formas de saber, denominadas formas de consciência. Para ele, desse ponto de partida problemático é possível chegar a um conceito de conhecimento adequadamente justificado devido ao fato de a consciência, em todas as suas formas, possuir a capacidade de autocrítica. Então, a compreensão da solução hegeliana para o Dilema do critério depende justamente da compreensão da estrutura autocrítica da consciência que ele teria proposto. É a isso que nos propomos neste ponto.

Para Westphal, em Hegel, “porque o conhecimento é uma relação, qualquer conhecimento de um objeto envolverá pelo menos a distinção conceitual entre o objeto em si e o objeto como ele é tomado pelo sujeito” (WESTPHAL, 1989, p. 102, tradução nossa). O problema é que isso aparentemente apenas repõe o problema, pois o objeto em si é caracterizado a partir da perspectiva do sujeito, já que Hegel não admite um acesso direto (imediate) a ele. Para Westphal, então, a questão é como transformar esse círculo vicioso em virtuoso.

A solução que Westphal apresenta é uma análise da estrutura da consciência que distingue os oito aspectos<sup>19</sup> que estariam subentendidos na concepção de conhecimento como relação adotada por Hegel.

O primeiro aspecto é chamado de “o objeto ele mesmo”. Trata-se do objeto com o qual a consciência entra em relação, mas considerado naquilo que ele é, em todas as suas propriedades conhecidas e desconhecidas, independentemente de qualquer pretensão de conhecimento que a consciência faça sobre ele. “Para evitar petição de princípio, Hegel não faz qualquer afirmação sobre a estrutura deste objeto (pelo menos não antes do fim da *Fenomenologia*).” (WESTPHAL, 1989, p. 104, tradução nossa). Ele é simplesmente o alvo do conhecimento, pressuposto pela consciência na noção de conhecimento como relação.

Mas Hegel é consciente do fato de que “[...] o objeto conhecido pode não ser como alguém ‘conhece’ [...]”, já que o que é posto como “[...] algo existindo fora de sua relação com a consciência precisa ser compreendido neste mesmo modo ordinário”. (1989, p. 104, tradução nossa). Ou seja, a princípio existe uma diferença entre o objeto em si mesmo e o

---

<sup>19</sup> Essa análise está presente nas publicações mais antigas de Westphal sobre o assunto (1989; 1998). Nas publicações mais recentes (2002; 2003a; 2003b), sua análise da estrutura autocrítica da consciência apresenta apenas seis aspectos, que serão descritos mais adiante.

objeto na forma como qualquer sujeito epistêmico o concebe. Para expressar esse fato, segundo Westphal, um segundo aspecto que sempre está presente na estrutura das formas de consciência é “[...] o objeto de acordo com a consciência ou, alternativamente, a concepção de objeto da consciência”. (1989, p. 105, tradução nossa). Aqui não se trata mais do objeto como ele é em si mesmo, mas daquilo que a consciência declara como sendo o objeto e que ela toma como padrão para avaliar seu próprio conhecimento.

Para Westphal, Hegel insere também duas outras conotações a respeito da relação que o objeto estabelece com a consciência, através do recurso aos casos acusativo (por exemplo, o uso da preposição *für*) e dativo (por exemplo, o uso de *an sich* e *ihm*) da sintaxe da língua alemã. Com o uso do acusativo, para Westphal, Hegel quer expressar a situação em “[...] que a consciência conhece a coisa, que a consciência está cognitivamente relacionada a ela”. (1989, p. 105, tradução nossa). Como já dissemos, Hegel não aceita a possibilidade de um conhecimento por contato direto (conhecimento imediato). Por isso, segundo a interpretação de Westphal,

[...] não há conhecimento sem a aplicação de concepções sobre ele. [...] Um objeto é algo para [*for*] a consciência somente enquanto como consciência aplica sua concepção de objeto sobre um objeto enquanto tal. Para pôr o mesmo ponto de forma um pouco diferente, um objeto é um objeto para [*for*] a consciência na medida em que a consciência toma aquele objeto como uma instância de sua concepção sobre ele. (1989, p. 105, tradução nossa).

Nesta relação, indicada por Hegel através do acusativo (que Westphal traduz para o inglês utilizando a preposição *for*), o objeto está para a consciência enquanto aquilo que resulta da aplicação de sua concepção de objeto (o segundo aspecto) sobre o objeto em si mesmo (o primeiro aspecto). Westphal chama esse terceiro aspecto do conhecimento enquanto relação de “o objeto para (*for*) a consciência”.

O quarto aspecto surge da utilização que Hegel faz do dativo. O que está em jogo aqui, segundo Westphal, é uma diferença entre níveis de explicitação para a consciência:

O que é ‘para’ [*for*] a consciência, é algo do qual a consciência está explicitamente consciente; o que é ‘para’ [*to*] a consciência é algo do qual a consciência está consciente, mas não tão explicitamente. O objeto conhecido, ou, como formulado acima, o objeto ele mesmo, tomado como um objeto *para* [*to*] (ao invés de para [*for*]) a consciência seria algo intermediário entre o objeto mesmo (*simpliciter*) e o objeto *qua* conhecido (ou, o objeto para [*for*] a consciência)”. (1989, p. 105, grifos do autor, tradução nossa).

Esse quarto aspecto da noção de conhecimento como relação, portanto, diz respeito a uma dimensão que não é transparente à consciência. Essa dimensão é acessível, no sentido de que aquilo que ela contém pode ser explicitado. Ela também constitui a relação, pois está

de alguma forma em jogo quando a consciência tem pela frente seu objeto. Segundo Westphal, essa dimensão do implícito é constituída por características que estão diretamente relacionadas com aquelas que são explícitas, mas que não são elas mesmas explícitas para a consciência; seja por, embora conhecidas, não serem tomadas como centrais, seja por simplesmente não serem conhecidas, mas estarem de alguma forma implicadas naquelas que são conhecidas. Westphal utiliza a proposição inglesa *to* para indicar o uso do dativo por Hegel e chama esse quarto aspecto do conhecimento enquanto relação de “o objeto para [*to*] a consciência”. (1989, p. 106).

Para introduzir os quatro aspectos restantes, Westphal argumenta que, para Hegel, uma das características mais importantes da consciência é sua reflexividade. Ela é consciente não só de seus objetos mas também de seu conhecimento sobre eles. (1989, p. 106). Todos os quatro aspectos do conhecimento como relação apresentados até agora dizem respeito à relação entre os objetos e a consciência. Mas a relação cognitiva da consciência se dá também com o próprio conhecimento, envolvendo todas aquelas quatro modalidades de relação. Ou seja, em toda relação cognitiva está presente o conhecimento na forma como é em si mesmo, mas também o conhecimento como ele é concebido pela consciência. Da mesma forma, está presente uma noção de conhecimento que resulta da aplicação da concepção de conhecimento da consciência sobre o conhecimento em si, que Westphal chama de o conhecimento para (*for*) a consciência, e outra noção de conhecimento que está implicada nessa mas não é explícita, que Westphal chama de conhecimento para (*to*) a consciência. Isso leva à duplicação da lista de aspectos do conhecimento como relação, que apresentamos no quadro abaixo.

Quadro 1: Os oito aspectos do conhecimento como relação.

1. A concepção da consciência sobre como o mundo é realmente: <b>O mundo de acordo com a consciência.</b>	A. A concepção da consciência sobre como o conhecimento é realmente: <b>O conhecimento de acordo com a consciência.</b>
2 O mundo tomado como instanciação da concepção de mundo da consciência: <b>O mundo para [<i>for</i>] a consciência.</b>	B. O conhecimento tomado como instanciação da concepção de conhecimento da consciência: <b>O conhecimento para [<i>for</i>] a consciência.</b>
3 Aqueles aspectos do mundo diretamente relacionados mas não incluídos na concepção de mundo da consciência: <b>O mundo para [<i>to</i>] a consciência.</b>	C. Aqueles aspectos do conhecimento diretamente relacionados mas não incluídos na concepção de conhecimento da consciência: <b>O conhecimento para [<i>to</i>] a consciência.</b>
4 O mundo como ele realmente é, com todas as suas propriedades conhecidas e desconhecidas: <b>o mundo ele mesmo.</b>	D. O conhecimento como ele é realmente, com todas as suas propriedades conhecidas e desconhecidas: <b>O conhecimento ele mesmo.</b>

Fonte: WESTPHAL, 1989, p. 107; 1998, p. 10. Tradução nossa.

A partir dessa análise, para Westphal a solução hegeliana para o Dilema do critério baseia-se na pressuposição de que a “[...] consciência precisa ser capaz de reconhecer esta coincidência [entre suas concepções e o que é em si mesmo] sobre a base daqueles elementos dos quais ela é explicitamente consciente”. (1989, p. 108, tradução nossa). A consciência é explicitamente consciente de suas concepções sobre o mundo e sobre o conhecimento (os elementos 1 e A do quadro 1), e do mundo e do conhecimento na forma como são para ela (os elementos 2 e B do quadro 1). Mas ela não tem acesso imediato ao que o mundo e o conhecimento são em si (os elementos 4 e D, do quadro 1), nem àquelas propriedades apenas implicadas pela aplicação de suas concepções (os elementos 3 e C, do quadro 1).

Westphal denomina este passo através do qual a consciência obtém acesso a estes últimos elementos (3, 4, C e D) a partir daqueles (1, 2, A e B) de inferência criterial. Ele seria proposto por Hegel da seguinte forma:

Porque o mundo mesmo e o conhecimento mesmo figuram centralmente no modo como o mundo e o conhecimento são para [*for*] a consciência, *se* o mundo e o conhecimento *para* [*for*] a consciência coincidem com as concepções de mundo e de conhecimento, então estas concepções também coincidem com seus objetos, o mundo e o conhecimento mesmos. Reciprocamente, se as concepções do sujeito sobre o mundo ou o conhecimento não correspondem ao mundo mesmo ou ao conhecimento mesmo, então as inferências teóricas e práticas que o sujeito baseia naquelas concepções resultarão em expectativas que divergem do comportamento real do mundo ou das práticas cognitivas reais. A experiência de expectativas derrotadas torna manifesta uma divergência entre o mundo ou o conhecimento para (*for*) o sujeito e as concepções do sujeito sobre o mundo ou o conhecimento, e assim entre estas concepções e o mundo mesmo ou o conhecimento mesmo. É desta forma que as características do conhecimento ou do mundo que são inicialmente incidentais “para” [*to*] a consciência tornam-se explícitas para [*for*] ela. (1989, p. 109, grifos do autor, tradução nossa).

Como se pode ver, para Westphal a avaliação das concepções de mundo e de conhecimento (elementos 1 e A, do quadro 1) ocorre através de sua aplicação na tentativa de compreender o que o mundo e o conhecimento (elementos 4 e D, do quadro 1) são. Nesse processo, as expectativas contidas nessas concepções podem ser confirmadas ou derrotadas. Elas são derrotadas quando as concepções de mundo e de conhecimento não coincidem com o que o mundo e o conhecimento são para (*for*) a consciência. Isso ocorre porque, na aplicação de tais concepções, algo que estava implícito nelas se torna explícito. Na linguagem de Westphal, o que era apenas para (*to*) a consciência, através da aplicação das concepções na tentativa de obter conhecimento, torna-se também explícito para (*for*) ela. Nesse momento a consciência apreende que suas concepções de mundo e de conhecimento não podem corresponder ao mundo e ao conhecimento como eles realmente são. Isso, por sua vez, faz com que uma nova concepção de mundo e de conhecimento se desenvolva na

consciência. De modo correlato, surgirão um novo mundo e um novo conhecimento para (*for*) a consciência, que envolverão também novas propriedades incidentais, ou seja, um novo mundo e um novo conhecimento para (*to*) a consciência, e com essas alterações a inferência categorial segue a diante. (WESTPHAL, 1989, p. 118).

Os novos objetos, na análise de Westphal, decorrem de negação determinada (não abstrata) dos objetos anteriores, que promove uma inversão na consciência mesma. “Uma negação determinada é a negação ou rejeição de uma concepção de mundo baseada na sua avaliação crítica, uma avaliação que evidencia as proficiências e deficiências da concepção, que se tornaram manifestas durante a aplicação desta concepção sobre seus pretensos objetos”. (1989, p. 125, tradução nossa). Na medida em que a consciência compreende os detalhes das deficiências encontradas nas suas concepções ao tentar aplica-las para conhecer o mundo e o conhecimento, ela tem condições de elaborar novas e mais sofisticadas concepções. Isso porque, mesmo a concepção mais inadequada, quando astutamente empregada e analisada, sempre revela elementos sobre como o mundo e o conhecimento devem ser. E a compreensão desses elementos, junto com a compreensão das deficiências que se evidenciarem, exigirá a elaboração de concepções mais adequadas do que aquelas que foram utilizadas inicialmente. (1989, p. 126).

Quando as expectativas são confirmadas, por outro lado, a consciência sabe que suas concepções de mundo e de conhecimento correspondem ao que o mundo e o conhecimento são realmente. Essa parece ser apenas a realização de uma condição negativa, mas, para Westphal, ela envolve a observação de critérios suficientemente complexos, a ponto de tornar-se uma condição positiva (suficiente) para a correspondência. Mais adiante apresentaremos especificamente quais são esses critérios, segundo a análise de Westphal.

## 2.5 O conceito hegeliano de experiência segundo Westphal

Segundo Westphal, Hegel chama esse processo de negação e de reformulação das concepções iniciais de mundo e de conhecimento de experiência. É através dela que esses elementos são redefinidos ao longo da *Fenomenologia*, fornecendo novos critérios para legitimar criticamente o conceito de conhecimento buscado. O que o conceito de experiência visa indicar, para Westphal, é que a refutação das concepções iniciais, assim como a elaboração das novas, não são fenômenos acidentais, simples descobertas. Elas resultam de um desenvolvimento da própria forma de consciência. A consciência inverte sua concepção: o que era para ela “em si”, ou seja, uma realidade independente de seu ponto de vista, revela-

se como uma aparência, como a forma daquilo que é “em si” mostrar-se para ela. Mas, com esse passo, a consciência já formula uma nova concepção sobre como o mundo e o conhecimento são em si mesmos. (1989, p. 130).

Westphal apresenta cinco características do conceito de experiência na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. A primeira característica é que experiência, para Hegel, não é o oposto de teoria. Ela “[...] envolve o esforço persistente de compreender o mundo de acordo com um certo conjunto de princípios”. (1989, p. 130, tradução nossa). A experiência é, assim, o momento da relação entre teoria e prática. A teoria, para ser consistente, precisa ser capaz de orientar adequadamente a prática. É na experiência que a adequação entre as duas é averiguada.

A segunda característica é que o conceito de experiência da *Fenomenologia* não se refere à descoberta de um objeto particular, já familiar ao sujeito. Na sua interpretação,

a dialética fenomenológica atua claramente apenas no nível categorial, porque, somente em tal nível, concepções de conhecimento implicam algo sobre o tipo de objetos que podem ser conhecidos, e somente em tal nível concepções de objetos implicam algo sobre o tipo de conhecimento que nós temos deles; somente em tal nível a experiência de um tipo de objeto implica algo sobre o que o conhecimento em geral é. (1989, p. 130, tradução nossa).

O que Hegel põe em jogo na *Fenomenologia* são categorias, conceitos universalíssimos que se referem ao que o mundo e o conhecimento são. Esse é o foco das experiências desenvolvidas. Se a questão fosse descobrir o que um objeto particular realmente é, os conceitos epistemológicos e ontológicos não estariam sob investigação e não seriam problematizados pela experiência. Embora a relação com objetos e fenômenos particulares esteja presente na obra, esses elementos são sempre tratados como componentes da experiência que cada forma da consciência realiza sobre suas concepções, que compreendem categorias amplas.

A terceira característica da noção hegeliana de experiência é o fato de ela corresponder a um processo de autoconsciência histórica.

Assim como nossos antepassados históricos, “a consciência observada” pode conduzir seu caminho através de uma série de modificações do par de concepções de mundo e de conhecimento, mas ela não é sistemática o suficiente para lembrar de todos os erros e acertos de sua história educativa. Providenciando-nos seu livro, Hegel espera ser capaz de tornar-nos completamente autoconscientes enquanto seres cognoscentes, vindo a reconhecer nosso lugar nesse pretense desenvolvimento histórico e dar-nos conta de que nós estamos agora numa posição histórica e filosófica que permite reconhecer que, embora o conhecimento possa ser fundado social e historicamente, ele é conhecimento de um mundo não constituído através de nosso pensamento ou linguagem. (1989, p. 131, tradução nossa).

As experiências, na *Fenomenologia*, levam cada forma de consciência a dar-se conta das concepções que determinam sua relação com o mundo. Mas essas concepções são um produto de experiências anteriores. A descrição completa dessas experiências, sistematizadas a partir de seu fio condutor, permitem à consciência compreender o que ela é e, nisso mesmo, o desenvolvimento histórico do qual ela é a síntese. A consciência mesma, assim como um personagem histórico, muitas vezes não é capaz desse grau de autoconsciência. A obra de Hegel, sistematizando as experiências e seus resultados, é assim um passo definitivo na pretensão da consciência de ser consciência de si mesma. Ela oferece também ao leitor as condições para que ele compreenda a si mesmo como resultado de uma história e também como um momento específico dela.<sup>20</sup>

A quarta característica da noção de experiência é que ela substitui a estratégia de dedução axiomática na tentativa de obter um conceito de conhecimento. A noção de experiência compreende um “[...] argumento por eliminação, em que a eliminação de cada forma de consciência menos sofisticada e menos adequada providencia o material e a motivação para introduzir e aceitar (mesmo que provisoriamente) seu sucessor mais sofisticado e adequado”. (1989, p. 131, tradução nossa). A experiência fornece tanto a matéria-prima quanto a justificação das novas concepções que são criadas.<sup>21</sup> Assim, deixa de ser necessário encontrar um conjunto de primeiras premissas que seriam capazes de justificar todo o edifício do conhecimento humano.

Por fim, como quinta característica, a noção de experiência aponta para o fato de que a justificação só pode dar-se na perspectiva da primeira pessoa. É preciso que nós, os leitores da *Fenomenologia*, raciocinando a partir das razões expostas por Hegel nas experiências de cada forma da consciência, reconheçamos nós mesmos a validade delas.

A *Fenomenologia*, como lembra Westphal, é a “ciência da experiência da consciência”. Ela deve descrever rigorosamente as experiências pelas quais passam as formas de consciência e que conduzem, através de uma demonstração fenomenológica, desde a consciência mais ingênua até o saber absoluto. Mas o papel da *Fenomenologia* fica mais explícito, segundo Westphal, quando consideramos o fato de que Hegel faz uma

---

<sup>20</sup> Esse ponto é importante, pois pode ser interpretado como um pressuposto não demonstrado em Hegel, herdado das filosofias modernas: haveria uma subjetividade absoluta, capaz de uma autoconsciência histórica plena. Westphal, entretanto, não desenvolve essa questão.

<sup>21</sup> Para Westphal, a negação determinada de uma forma de consciência não gera necessariamente esta ou aquela concepção de mundo e de conhecimento. Há um espaço de arbitrariedade ou criatividade para a consciência. Ela apenas torna necessário optar por concepções não derrotadas em detrimento das já derrotadas. O problema dessa interpretação é que ela não explica o caráter científico que Hegel quer dar à *Fenomenologia*, devido à necessidade contida no processo que ela expõe e em seus resultados. Esse ponto será retomado a seguir e também no próximo capítulo.

diferença entre a forma e o conteúdo das experiências que se desenvolvem ao longo da obra. A consciência observada “[...] não toma a descoberta [dos] aspectos recentemente reconhecidos como dependente de suas concepções prévias e por isso não toma suas novas concepções como tendo sido desenvolvidas através da negação determinada de suas predecessoras.” (WESTPHAL, 1989, p. 136, tradução nossa). Para ela, tudo se passa como se ela tivesse simplesmente descoberto algo novo. Ela compreende o conteúdo de suas experiências, mas não sua forma, isto é, não o fato de cada descoberta ser no fundo o desenvolvimento necessário das concepções anteriores.

O reconhecimento explícito desta necessidade é uma contribuição dos “observadores” ao processo [...]. A distinção de Hegel entre forma e conteúdo, assim, diz respeito à distinção entre a adequação objetiva da crítica de uma forma de consciência anterior e das razões para introduzir uma forma de consciência subsequente e o reconhecimento autoconsciente, subjetivo da adequação daquelas razões. (1989, p. 136, tradução nossa).

A *Fenomenologia*, como ciência, deve dar ao processo um caráter necessário, do qual as próprias formas de consciência não estão cientes. O próprio conteúdo das experiências conduz o processo, mas só uma reflexão mais amadurecida é capaz de perceber adequadamente o que se passa. Assim, embora o modelo de justificação proposto por Hegel pressuponha a perspectiva da primeira pessoa, isso não significa que as formas de consciência tenham sempre condições de justificar completamente suas concepções. Os elementos de que elas necessitam para fazer isso só estarão disponíveis em estágios mais elevados de seu desenvolvimento.<sup>22</sup> As experiências pelas quais elas passam também contribuem para que aprimorem suas perspectivas sobre como justificar seu próprio conhecimento.

Em trabalhos mais recentes, o conceito hegeliano de experiência se torna ainda mais importante para Westphal. Prova disso são as modificações que ele introduz na apresentação dos aspectos do conhecimento como relação (que ele agora chama de “consciência de um objeto”) que mostramos anteriormente no quadro 1. A nova apresentação é a seguinte:

---

<sup>22</sup> Westphal não explora a tensão que existe entre essas duas perspectivas: a do observado (formas de consciência) e a do observador (Hegel). Se só para o observador a necessidade do processo é evidente, a justificação que é conseguida pela autocrítica das formas de consciência não fica condicionada à justificação do olhar do observador que identifica essa justificação? Em nossa interpretação de Hegel, no próximo capítulo, essa questão ganhará muita importância.

Quadro 2: Os seis aspectos de nossa consciência de um objeto.

A. Nossa concepção do objeto.	1. Nossa autoconcepção cognitiva.
B. Nossa experiência do objeto.	2. Nossa autoexperiência cognitiva.
C. O objeto em si mesmo.	3. Nossa constituição e engajamento cognitivos eles mesmos.

Fonte: WESTPHAL, 2002, p. 8; 2003a, p. 40; 2003b, p. 156. Tradução nossa.

Comparando os dois quadros, algumas diferenças ficam salientes. Em primeiro lugar, Westphal substitui as relações indicadas pelas distinções de caso (acusativo e dativo, *for* e *to*) pela noção de experiência. Essa noção, que aparece no quadro 2 nos itens B e 2, será responsável por relacionar os outros elementos (A e C; 1 e 3). No quadro 1, por outro lado, como vimos, todos os elementos são relacionados naquilo que Westphal chama de “inferência criterial”. Assim, o quadro passa a conter não só os elementos da relação cognitiva, mas também aquilo que os relaciona, que agora é chamado simplesmente de experiência.

Em segundo lugar, Westphal substitui o termo “mundo” (elementos 1, 2, 3 e 4, do quadro 1) pelo termo “objeto” (elementos 1, 2 e 3, do quadro 2). E, na outra coluna, ele acrescenta à noção de conhecimento (elementos A, B, C e D, do quadro 1) a ideia de reflexividade (*self*, nos elementos 1, 2 e 3, do quadro 2). Assim, ele mostra que o que está em jogo no conhecimento é a relação da consciência com aquilo que ela pretende conhecer (seja lá o que for) e com ela mesma, enquanto conhecedora.

Westphal explica sinteticamente o quadro 2 da seguinte forma:

Ele [Hegel] distingue o objeto mesmo de nossa concepção do objeto mesmo. Da mesma forma, ele distingue entre nós mesmos como sujeitos cognitivos reais em nosso engajamento cognitivo real de nossa autoconcepção enquanto sujeitos cognitivos engajados. Mais importante, Hegel analisa o conteúdo e o caráter da nossa experiência de um objeto, e do mesmo modo de nossa experiência de nós mesmos como sujeitos cognitivos, enquanto resultado de nosso uso destas concepções na tentativa de conhecer seus respectivos “objetos”. Consequentemente o caráter e o conteúdo de nossa experiência dos objetos resultam do uso de nossa concepção de objeto na tentativa de conhecer o objeto em si mesmo. Do mesmo modo, o caráter e conteúdo de nossa autoexperiência enquanto sujeitos cognoscentes resulta do uso de nossa autoconcepção cognitiva na tentativa de conhecer a nós mesmos em nossos engajamentos cognitivos reais. (2003a, p. 40, tradução nossa).

Como se pode ver, as mudanças introduzidas nessa versão mais recente, embora deem mais centralidade ao conceito de experiência, não alteraram o essencial da interpretação de Westphal. Ele compreende as formas de consciência apresentadas na *Fenomenologia* enquanto resultados das experiências em que a consciência aplica suas concepções ontológicas e epistemológicas na tentativa de compreender o que o objeto e seu conhecimento são em si mesmos.

Basicamente da mesma forma como antes, Westphal está defendendo que, em Hegel, a “[...] justificação plena requer a ausência de “derrotadores”, de significativos ou convincentes contraexemplos, contraevidências ou contra-argumentos a uma epistemologia quando seus princípios são escrupulosamente empregados na prática.” (2003a, p. 41, tradução nossa). A experiência é um momento de autocrítica. Nela, a consciência tenta aplicar suas concepções para compreender o objeto e a si mesma. Mas a consciência não está presa às suas concepções, pois as experiências podem revelar elementos que não se comportam como estava previsto naquelas concepções. Esses são os derrotadores, que obrigam a consciência a reconhecer suas falhas. Mas a autocrítica é construtiva. Ou seja, leva à elaboração de novas concepções. Segundo a interpretação de Westphal,

[...] a formação de novas concepções empíricas é ela mesma informada, mesmo quando é também informada por características muito específicas do que nós percebemos através de nossa experiência. Para identificar uma característica recém descoberta de algo na experiência, nós formamos uma concepção dele, e nós fazemos isso introduzindo ou modificando nosso repertório conceitual anterior. (WESTPHAL, 2003a, p. 43, tradução nossa).

É a própria experiência de derrotadores, via experiências de tentativa de aplicação das concepções de objeto e de si mesma enquanto conhecedora, que informa a consciência sobre os elementos que precisa modificar em suas concepções para que elas sejam adequadas à compreensão daquilo a que se propõem. Trata-se aqui, novamente, da negação determinada. A derrota de uma expectativa cognitiva é reconhecida através da elaboração de uma nova concepção, que contribuirá para a adequação da anterior.

## 2.6 Os critérios da avaliação autocrítica da consciência segundo Westphal

Como vimos, para Westphal, Hegel responde ao Dilema do critério na *Fenomenologia* propondo que a consciência é capaz de realizar um exame autocrítico construtivo, partindo não de um critério assumido como definitivo, mas de suas próprias concepções sobre o que o objeto e o conhecimento são. E, através desse método, segundo a interpretação de Westphal, torna-se possível avaliar em que medida determinadas concepções correspondem a seus respectivos objetos.

Num passo seguinte em sua análise da estratégia metodológica de Hegel, Westphal extrai os critérios que dariam suporte ao exame autocrítico da consciência. Seriam eles<sup>23</sup>:

---

<sup>23</sup> As letras e números entre parênteses se referem aos aspectos do conhecimento como relação, apresentados no quadro 1, acima.

- 1) Nenhuma discrepância detectável entre o mundo para *[for]* a consciência e o mundo de acordo com a consciência (entre os elementos 1 e 2).
- 2) Nenhuma discrepância detectável entre conhecimento para *[for]* a consciência e conhecimento de acordo com a consciência (entre A e B).
- 3) Nenhuma discrepância entre 1) e 2) (entre os pares de elementos 1 & 2 e A & B).
- 4) Um par correspondente de explicações sobre a gênese e implementação das concepções de conhecimento e de mundo que indique como elas foram geradas através da rejeição crítica das alternativas menos adequadas.
- 5) Uma explicação sobre como as concepções de conhecimento e de mundo e suas implementações podem ser aprendidas, compreendidas e empregadas com base naquelas mesmas concepções e implementações. (1989, p. 110-1, tradução nossa).

Os critérios 1) e 2) dizem respeito ao processo descrito anteriormente, em que as concepções de mundo e de conhecimento são aplicadas na tentativa de conhecer o que é o mundo e o conhecimento em si mesmos. Essas concepções obviamente não podem ser comparadas com o mundo e o conhecimento em si mesmos, mas apenas com a forma como são para *(for)* a consciência. Mas, quando são aplicadas, essas concepções relacionam-se diretamente com características de seus objetos que são apenas implícitas para *(to)* a consciência. Pela aplicação, essas características tornam-se explícitas para *(for)* ela. Quando não há uma correspondência entre ambas, as expectativas da consciência em conhecer são frustradas. Portanto, o critério em jogo aí é que as concepções de mundo e de conhecimento (os elementos 1 e A, do quadro 1) não sejam discrepantes em relação ao que o mundo e o conhecimento são para *(for)* a consciência (os elementos 2 e B, do quadro 1, respectivamente).

O critério 3) revela que não basta que as duas concepções (de mundo e de conhecimento) não sejam discrepantes em relação àquilo a que se referem (na forma como esses elementos são para *[for]* ela). Tanto as concepções, quanto seus respectivos objetos, precisam também não ser discrepantes entre si. Em outras palavras, o que o mundo é de acordo com a consciência não pode ser incompatível com o que o conhecimento é de acordo com ela. Da mesma forma, o que o conhecimento é para *(for)* ela não pode ser incompatível com o que o mundo é para *(for)* ela.

Portanto, na interpretação de Westphal, Hegel exige duas formas de compatibilidade até aqui: na primeira, a compatibilidade deve dar-se entre o que cada elemento (mundo ou conhecimento) é de acordo com a consciência e o próprio elemento na forma como é para *(for)* ela; na segunda, a compatibilidade deve ocorrer entre mundo e conhecimento, tanto na forma como são de acordo com a consciência, quanto na forma como são para *(for)* ela. Na seção 2.7, discutiremos a compatibilidade prevista nesses critérios enquanto uma forma de coerência; e, na seção 2.8, discutiremos os problemas que a apresentação desses critérios

traz ao modo como Westphal concebe a resposta hegeliana ao Dilema do critério. Preparando essas discussões, chamaremos a primeira forma de compatibilidade de coerência pragmática, seguindo a sugestão do próprio Westphal (discutida nas próximas seções), de que Hegel é um pragmatista porque entende o cerne da justificação epistêmica enquanto um processo de aplicação de concepções sobre seus objetos. Por outro lado, chamaremos a segunda forma de compatibilidade de coerência interna, já que ela não se dá na aplicação, mas na comparação dos elementos que são internos à consciência.

Mas essas duas formas de compatibilidade ou de ausência de discrepâncias ainda não são suficientes para avaliar criticamente as concepções da consciência. Conforme o critério 4), é necessário também que a consciência desenvolva explicações sobre o processo de rejeição crítica das concepções de mundo e de conhecimento alternativas que deu origem àquelas que a consciência adota. A consciência deve explicar como e por que as concepções alternativas foram rejeitadas e de que forma esse processo levou ao desenvolvimento das concepções que adota. Também é preciso que essas duas explicações (uma sobre a concepção de mundo, outra sobre a concepção de conhecimento) sejam correspondentes entre si. Se não forem, a consciência terá constatado, da mesma forma, que não possui as concepções adequadas sobre o que o mundo e o conhecimento são.

Por fim, no critério 5), Westphal defende que em Hegel “[...] uma teoria do conhecimento e seus objetos precisam ser conhecíveis (ou formuláveis) em acordo com seus próprios princípios”. (1989, p. 110, tradução nossa). Isto é, as concepções que a consciência carrega devem ser aplicáveis também ao modo como elas mesmas são apreendidas, compreendidas e empregadas. Tem-se aqui uma última exigência de ausência de discrepância, que se aplica à relação entre aquilo que as concepções determinam e o modo como elas mesmas estão presentes na consciência. Ou seja, o ato de formular uma explicação sobre como as concepções de mundo e conhecimento são conhecidas deve corresponder justamente ao que essas concepções estabelecem. Por exemplo, não é possível que uma concepção sobre o conhecimento diga algo sobre como este ocorre, mas sua própria elaboração só possa ser explicada por outra concepção de conhecimento, incompatível com esta. Da mesma forma, não é possível que uma concepção de mundo o descreva de uma forma determinada, mas, ao mesmo tempo, o estabeleça como algo incognoscível ou acessível apenas a uma forma de conhecimento que é diversa daquelas que são consideradas humanamente possíveis.

Esses dois critérios podem ser unificados sob o conceito de coerência reflexiva. Segundo nossa interpretação, o que está em jogo nos critérios 4) e 5) é o ato de a consciência

revisar a forma como elabora suas concepções de mundo e de conhecimento. Nessa revisão, ela deve explicar como elas surgem da exclusão das alternativas (porque para Westphal é assim que o exame autocrítico permite a construção e a justificação de concepções em Hegel). Mas o essencial é que as explicações devem ser compatíveis entre si e também devem ser compatíveis com a própria atividade cognitiva que as elabora e reflete sobre elas. Numa palavra, uma epistemologia não pode demandar, para ser elaborada, uma forma de conhecimento que ela mesma não autoriza e legitima.

A não observação desses critérios é justamente o que leva à derrota das expectativas cognitivas da consciência. Ela descobre, pela tentativa de aplicar suas concepções de mundo e de conhecimento sobre o mundo e o conhecimento em si mesmos, que estes não são, para (*for*) ela mesma, o que deveriam ser de acordo com aquelas concepções. Com isso, já surge um novo objeto, “[...] o ser para [*for*] a consciência do mundo de acordo com a consciência [...]”. (1989, p. 124, tradução nossa). A consciência percebe a inadequação de suas concepções e nisso desenvolve já uma concepção mais adequada. O mundo e o conhecimento em si mesmos, como eram concebidos anteriormente, são considerados agora apenas aparências, e um novo em si para (*for*) ela se explicita, assim como um novo ser para (*to*) ela torna-se implícito.

Nas publicações mais recentes, Westphal modifica também esse conjunto de critérios. Resumidamente ele os apresenta agora da seguinte forma (2003a, p. 44)<sup>24</sup>:

- 1) Em primeiro lugar, deve haver correspondência entre as concepções que a consciência possui sobre o objeto (A) e sobre si mesma enquanto conhecedora (1) e as experiências com os objetos (B) e consigo mesma enquanto sujeito conhecedor (2), respectivamente;
- 2) Em segundo lugar, é preciso que haja correspondência entre a concepção de objeto (A) e a autoconcepção cognitiva (1), de tal forma que o que é concebido como objeto possa ser conhecido de acordo com a definição de conhecimento adotada, e esta definição, por sua vez, seja adequada para conhecer aquele tipo de objeto;
- 3) Em terceiro lugar, a experiência do objeto (B) e a autoexperiência cognitiva (2) precisam corresponder-se, ou seja, esta precisa ser uma explicação adequada àquela;
- 4) Em quarto lugar, a concepção de objeto (A) deve tornar a autoexperiência cognitiva (2) inteligível e a autoconcepção cognitiva (1) deve tornar a experiência do objeto (B) inteligível.

---

<sup>24</sup> As letras e números entre parênteses se referem aos aspectos da consciência de um objeto, apresentados no quadro 2, acima.

Como se pode ver, embora existam algumas diferenças entre as duas exposições, elas basicamente apontam para um mesmo critério: é preciso que os elementos que entram em jogo na avaliação autocrítica que a consciência realiza sobre suas concepções não neguem uns aos outros, em todas as suas relações avaliáveis possíveis. O critério 1) diz respeito justamente àquilo que chamamos antes de coerência pragmática. Ao aplicar suas concepções, elas devem mostrar-se correspondentes àquilo que buscam explicar. Isso manifesta-se na experiência através da ausência de expectativas derrotadas. Os critérios 2) e 3) correspondem ao que denominamos de coerência interna. A concepção de objeto deve corresponder à concepção que a consciência tem sobre sua atividade cognitiva, assim como a experiência com o objeto deve corresponder à experiência que a consciência realiza sobre si mesma enquanto conhecedora. O critério 4) diz respeito ao que chamamos de coerência reflexiva. A concepção de objeto deve tornar a autoexperiência cognitiva inteligível, e a autoconcepção cognitiva deve tornar a experiência com o objeto inteligível. Ou seja, a visão sobre a natureza da realidade deve explicar a forma como ela é conhecida, assim como a concepção que se tem sobre o conhecimento deve explicar as experiências que se tem com a realidade. Ou ainda, de modo mais genérico, ontologia e epistemologia devem iluminar-se mutuamente.<sup>25</sup>

Uma questão que emerge imediatamente da exposição desses critérios, por parte de Westphal, é a seguinte: como eles se integram com a tese que ele havia afirmado inicialmente, segundo a qual a resposta de Hegel ao Dilema do critério na *Fenomenologia* é rejeitar qualquer critério e partir da investigação dos saberes aparentes (formas de consciência)? De acordo com essa tese, os critérios da avaliação autocrítica construtiva da consciência estariam nas próprias formas de consciência. Mas aqui parece que esses critérios são externos a elas e válidos absolutamente, indiferentemente às experiências fenomenológicas. Na última seção deste capítulo discutiremos melhor essa questão.

Um outro ponto também merece ser destacado. Para Westphal, esses critérios da avaliação autocrítica da consciência parecem, a princípio, condições negativas, que indicam apenas a ausência de expectativas cognitivas derrotadas. Assim, são condições necessárias para a correspondência entre as concepções da consciência e a própria realidade. Entretanto, essas condições negativas precisam também ser suficientes para legitimar o conceito de

---

<sup>25</sup> Como se pode perceber, nesta nova exposição Westphal não mantém aquele quinto e último critério presente na apresentação mais antiga (1989), segundo o qual a concepção de conhecimento precisar ser aprendida, compreendida e empregada conforme o que ela mesma determina. O contexto de sua argumentação revela que ele mantém ainda essa interpretação sobre Hegel, mas não há explicações sobre o motivo de ele ter retirado esse princípio do elenco dos critérios que a estrutura autocrítica da consciência reconhece.

conhecimento que emerge como conclusão da *Fenomenologia*. Como condições negativas (ausência de incoerência) podem tornar-se condições positivas (justificação conducente à verdade)?

Para podermos discutir com mais detalhe essas e outras questões que emergem da exposição de Westphal, entretanto, precisamos antes compreender justamente qual é a epistemologia, em sentido amplo, elaborada e justificada pela *Fenomenologia*, segundo sua interpretação. Este é o tema da próxima seção. Mas não vamos avaliar detalhadamente essa epistemologia, tanto no que diz respeito à sua consistência em relação ao texto hegeliano, quanto no que se refere à sua capacidade de pôr-se à altura das propostas tradicionalmente reconhecidas. Nosso objetivo é apenas apresentar o quadro geral do pensamento epistemológico de Hegel, desenhado por Westphal, para, na seção seguinte, localizar e discutir a resposta ao Dilema do critério que o autor insere nele. É a essa tarefa que nos dedicamos a seguir.

## 2.7 A epistemologia de Hegel segundo Westphal

Westphal toma o realismo como a característica central do conceito de conhecimento elaborado por Hegel na *Fenomenologia*. Nas suas palavras, “eu argumento que Hegel mantém que há um mundo ‘real’, um mundo não constituído por nosso pensamento ou linguagem”. (1989, p. 107, tradução nossa). Nesse sentido, a posição de Hegel seria oposta à de um idealista que defende que a mente está fechada em si mesma, incapaz de relacionar-se com qualquer realidade externa. Na interpretação de Westphal, pelo contrário, “[...] a consciência é desde o começo relacionada ao mundo, de um modo não constituído somente pelas suas concepções sobre esta relação e sobre os elementos relacionados” (1989, p. 119, tradução nossa). Como apresentamos antes, Westphal enfatiza a visão hegeliana de que o conhecimento é uma relação, que portanto supõe não apenas o polo subjetivo mas também o objetivo. E esse polo objetivo, para ele, não é apenas posto pela consciência a partir de suas concepções. Ele se apresenta e atua de maneira independente na relação. Nas suas palavras,

[...] conhecimento é uma relação entre consciência e mundo: o que o mundo é para [for] a consciência não é somente uma função da concepção da consciência sobre o mundo e da aplicação dessa concepção sobre o mundo, mas também é uma função da estrutura do mundo ao qual ela aplica suas concepções. Por causa disso, a estrutura real do mundo está envolvida na ‘comparação’ de sua concepção de mundo com o mundo para [for] ela. (1989, p. 117, tradução nossa).

Como vimos, a inferência criterial, ou mesmo a experiência fenomenológica, segundo Westphal, vinculam a consciência à realidade do mundo e do próprio conhecimento. As concepções de mundo e de conhecimento põem diante da consciência, como seu objeto, o mundo e o conhecimento como são para (*for*) ela. Mas nisso também estão envolvidos elementos dos quais ela não está explicitamente consciente. Esse é o mundo e o conhecimento como são para (*to*) a consciência. Na tentativa de aplicar suas concepções para conhecer o real, esses elementos apenas implícitos acabam manifestando-se, e eles são parte do que o mundo e o conhecimento são em si mesmos. É justamente a explicitação desses elementos o que produz a negação das concepções de uma forma de consciência.

Os papéis desempenhados aqui pelo mundo mesmo e pelo conhecimento mesmo deveriam ser suficientemente claros ao considerar o que é que produz a falha cognitiva e, por isso, a “negação”. Essas negações ocorrem porque, ao tentar compreender o mundo e o conhecimento com concepções inadequadas, não se pode ter sucesso. (1989, p. 126, tradução nossa).

Em outras palavras, a negação de cada forma de consciência é, antes de mais nada, uma prova de que suas concepções não correspondem às realidades a que se referem. O real para (*for*) a consciência não pode ser o real em si mesmo se algo que estava apenas implícito manifesta-se na aplicação das concepções da consciência e as nega. Isso é suficiente para mostrar que o real é ainda algo diferente. Realizada a experiência, os novos elementos que se explicitaram comporão o que o mundo e o conhecimento são para (*for*) a consciência e servirão de base para a elaboração de suas concepções sobre o real. É nesse sentido que o real está sempre presente e atuante nas relações cognitivas da consciência.

Ainda segundo Westphal, “para destacar nossa relação cognitiva real com o mundo, Hegel tenta mostrar que qualquer concepção de conhecimento que resulta em ceticismo é uma concepção de conhecimento que falha em considerar nosso conhecimento manifesto do mundo”. (1989, p. 101, tradução nossa). Desse ponto de vista, se o conhecimento é uma relação, tanto a consciência quanto a realidade têm um papel determinante. Por isso, o ceticismo, ao propor uma cisão entre as concepções da consciência e o real em si mesmo, precisa rejeitar o substrato objetivo que atua implicitamente na elaboração de suas concepções. As experiências que levam ao ceticismo têm também uma dimensão objetiva, real, que precisaria ser explicitada. Segundo a interpretação de Westphal, esse é o elemento central do conceito de conhecimento de Hegel: ele sempre contém, mesmo que as vezes de maneira menos explícita, uma relação com algo real, que não é meramente produzido pela consciência.

Para Westphal, uma segunda característica que compõe o conceito de conhecimento de Hegel, diretamente ligada ao realismo, é sua concepção de verdade. Para ele, o realismo de Hegel é tanto de primeira quanto de segunda ordem, isto é, se refere tanto a pretensões de conhecimento empírico, quanto a alegações sobre o que o próprio conhecimento é. “O realismo neste [segundo] nível, assim como o de primeira ordem, requer uma concepção de verdade como correspondência. [...] Hegel mantém esta concepção de verdade”. (1989, p. 107, tradução nossa). Aqui Westphal tem consciência de que entra em choque com algumas interpretações, segundo as quais Hegel teria assumido uma concepção coerentista de verdade (2003a, p. 73). Em vista disto, considera necessário distinguir entre a natureza da verdade e o critério de verdade (1989, p. 113). Em relação à natureza da verdade, Hegel teria sustentado a visão da correspondência. Já em relação ao critério de verdade, a visão de Hegel teria sido coerentista, ligada a sua forma de abordar o problema justificação. Isso significa que “a coerência interna de uma forma de consciência somente é possível se suas concepções de mundo e conhecimento correspondem ao mundo mesmo e ao conhecimento mesmo”. (1989, p. 109, tradução nossa). Ou seja, a coerência é uma forma de demonstrar a correspondência, não devendo ser confundida com o próprio alvo do conhecimento, que é a verdade.

Embora Westphal não afirme isso de modo tão direto, os critérios que ele elenca como condições para que a correspondência seja possível no fundo obrigam que a inferência criterial ou experiência fenomenológica seja internamente coerente, em todos os níveis possíveis. E eles são critérios legítimos mediante a suposição segundo a qual o que torna uma forma de consciência incoerente é o fato de ela não corresponder à realidade que pretende conhecer. Assim, a violação desses critérios que obrigam à coerência é uma prova de que a correspondência com o real não foi alcançada.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Nesse sentido, Westphal afirma que “a inferência criterial de Hegel está mais próxima à visão ‘funderentista’ de Susan Haack que articula ancoragem experiencial e integração coerente dentro de um conjunto abrangente de crenças que fornecem uma justificação que conduz à verdade” (1998, p. 11, tradução nossa). Embora haja essa proximidade com a posição de Haack (1998), Westphal argumenta que os critérios de coerência, que a inferência criterial obedece, oferecem mais do que uma ratificação da experiência. Hegel pretenderia fornecer uma abordagem ampla das visões de conhecimento possíveis, abarcando e avaliando criticamente todas as possibilidades. Assim, o modelo hegeliano de justificação seria muito mais forte do que o de Haack. Para ele, “Hegel pode razoavelmente afirmar que descobriu que a condição negativa da ausência de incoerência detectada ao longo do caminho é o mais poderoso critério para a condição positiva solicitada, isto é, para a correspondência entre as concepções de conhecimento e de objeto e a estrutura real do conhecimento humano e dos objetos do conhecimento humano”. (1998, p. 11, tradução nossa). Esse ponto ajuda a compreender a interpretação que Westphal faz da posição hegeliana. Mas não empreenderemos aqui a tarefa de avaliar até que ponto sua aproximação entre Hegel e Haack está correta, até porque o próprio Westphal não avança no detalhamento dessa aproximação, o que seria necessário devido à grande distância entre essas duas abordagens epistemológicas.

Segundo Westphal, tomando a correspondência como natureza mas não como critério de verdade, Hegel não vê um critério como um determinado elemento ao qual uma crença ou proposição deva corresponder para ser verdadeira. O problema dessa concepção estaria no fato de ela pressupor esse elemento (ao qual a proposição precisa corresponder) como algo dado, abrindo espaço às críticas céticas, como aquelas que estão envolvidas no Dilema do critério. Mas a verdade, uma vez alcançada, implica na correspondência entre uma alegação de conhecimento e aquilo ao qual ela se refere.<sup>27</sup> É esse ideal que todas as formas de consciência da *Fenomenologia* perseguiriam, explícita ou implicitamente.

Uma terceira característica da concepção hegeliana de conhecimento, segundo Westphal, é a tese de que ele é um fenômeno social e histórico. O problema, presente tanto na época de Hegel quanto em nossos dias, é “[...] que o realismo requer uma epistemologia individualista, e que qualquer abordagem social e histórica do conhecimento humano precisa rejeitar o realismo” (2003a, p. 72, tradução nossa). Para Westphal, uma das principais tarefas da *Fenomenologia* é justamente eliminar essa pressuposição, compatibilizando uma visão realista sobre o conhecimento com seu aspecto social e histórico. E essa compatibilidade estabelece-se pelo próprio modo em que a tese realista é desenvolvida ao longo da obra.

Como vimos, para Westphal é no decorrer das experiências fenomenológicas que o real revela-se e interage com a consciência. A descoberta de inadequações e a conseqüente superação ocorrem em contextos históricos e sociais. Cada forma de consciência na *Fenomenologia* representa não apenas sujeitos individuais, mas grupos sociais, articulados em torno de crenças e de práticas coletivas. Além disso, as experiências ocorrem também em contextos específicos, que resultam de determinações históricas concretas. Mas a questão central é que o fato de uma expectativa cognitiva ser derrotada num contexto social e histórico determinado não retira dele sua necessidade, ou seja, ele não se mantém relativo a um determinado grupo ou época. Segundo a interpretação de Westphal, como vimos, a derrota se deve a inadequações decorrentes, em última instância, do fato de as concepções da consciência manifestadamente não corresponderem ao real.

Esse realismo social e historicamente baseado abre espaço para a quarta e mais complexa característica do conceito hegeliano de conhecimento, que diz respeito à sua visão

---

<sup>27</sup> Tentaremos evidenciar, em nossa interpretação da resposta hegeliana ao Dilema do critério, que é possível compreender a crítica de Hegel à noção de correspondência de modo mais forte. Nessa leitura, Hegel suprime a cisão entre saber (conhecimento) e verdade (objeto) em decorrência de sua abordagem da justificação. Voltaremos a esse tema no final do próximo capítulo.

sobre a justificação. É também neste ponto que se localiza mais especificamente a resposta que Westphal pensa ter encontrado em Hegel para o Dilema do critério.

Como Hegel compreende os processos de justificação? O que justifica nossas alegações de conhecimento empírico? O que justifica a própria abordagem de Hegel sobre o conhecimento desenvolvida na *Fenomenologia*? Hegel possui uma teoria sobre a justificação? A resposta de Westphal a essa última pergunta é positiva, e boa parte de seu esforço diz respeito à tentativa de explicitar essa suposta teoria da justificação de Hegel, respondendo às demais questões envolvidas.

Para Westphal, Hegel é, acima de tudo, um falibilista. Seu ponto de partida é a crítica à teoria do conhecimento moderna, especialmente kantiana. Nas palavras de Westphal, essa filosofia “[...] usurpou o interesse em objetos do conhecimento de primeira ordem (‘Deus, a natureza das coisas, etc.’) e substituiu-os por um interesse puramente reflexivo, transcendental sobre a ‘cognição em si mesma’.” (1989, p. 96, tradução nossa). Contra essa abordagem subjetivista da epistemologia moderna, Hegel teria demonstrado que “[...] nós não podemos criticar nossas capacidades cognitivas aparte de sua aplicação no conhecimento do mundo, porque a natureza essencial das capacidades cognitivas é compreender o mundo, e somente no curso de tal aplicação as capacidades cognitivas podem ser estudadas.” (1989, p. 97, tradução nossa). A solução de Hegel, assim, assumiria o problema encontrado na epistemologia como uma condição metodológica inalienável. Isto é, se não é possível legitimar qualquer abordagem puramente formal<sup>28</sup>, anulando seu comprometimento com alegações de conhecimento, então a saída de Hegel é partir justamente dessas alegações de conhecimento. O conceito de conhecimento, cuja legitimidade é objeto de avaliação, será aquele implícito nessas alegações. O lema hegeliano seria então: “aplique-o [conceito de conhecimento] rigorosamente e completamente a seus pretensos objetos e veja o que resulta”. (WESTPHAL, 1989, p. 138, tradução nossa). Ou seja,

a crítica das concepções é possível através de sua aplicação a seus supostos objetos, e somente através de tal aplicação; porque somente através da aplicação a seus objetos as concepções são o que elas são e somente através de tal aplicação elas podem revelar-se inadequadas. (1989, p. 96, tradução nossa).

---

<sup>28</sup> Neste contexto, um estudo puramente formal do conhecimento é aquele em que se estuda o conhecer (o ato cognitivo ou simplesmente a faculdade cognitiva, em sentido kantiano) à parte ou indiferentemente dos conteúdos que são conhecidos. A substituição do interesse por conhecimentos de primeira ordem pelo interesse reflexivo ou transcendental da cognição em si mesma, assim, traduz-se numa abordagem formal do conhecimento. Mas o ponto da crítica de Hegel a essa estratégia metodológica, que Westphal apanha, é que o conceito formal de conhecimento precisa ser justificado, e isso abre espaço para o Dilema do critério. Então, a abordagem que deveria ser meramente formal vai revelar-se comprometida com determinados conteúdos cognitivos.

Como vimos antes, seguindo a interpretação de Westphal, o que ocorre na *Fenomenologia* é que as formas de consciência são avaliadas justamente na experiência em que aplicam suas concepções de mundo e de conhecimento na tentativa de compreender o que o mundo e o conhecimento são em si. É por esse procedimento que as expectativas cognitivas podem ser derrotadas e novas formas de consciência acabam sendo ensejadas. Nesse sentido, a teoria da justificação de Hegel defenderia que a “justificação plena requer a ausência de ‘derrotadores’, de significativos ou convincentes contraexemplos, contraevidências ou contra-argumentos, a uma epistemologia quando seus princípios são escrupulosamente empregados na prática.” (WESTPHAL, 2003a, p. 41, tradução nossa).

O conceito de falibilismo, para Westphal, é capaz de apanhar não apenas o aspecto negativo da autocrítica das formas de consciência, na *Fenomenologia*, mas também seu aspecto positivo, que ele chama de seu caráter construtivo. Na sua interpretação, Hegel considera tanto as crenças falsas quanto as verdadeiras como conhecimentos. Isso não significa deixar de lado o fato de que uma crença falsa é aquela que não corresponde a seu objeto real, enquanto a verdadeira corresponde. A questão é que Hegel vê as crenças falsas como tendo um papel determinante tanto na formulação quanto na justificação das crenças verdadeiras. As crenças verdadeiras são o resultado das experiências sobre as crenças falsas. Nesse sentido, também elas desempenham um papel cognitivo relevante, construtivo. De alguma forma, contém alguma “verdade”. Sua falsificação é que constrói novas crenças. (WESTPHAL, 1989, p. 102).

Para Westphal, por outro lado, “uma forma de consciência mais adequada não segue dedutivamente da sua predecessora” (1989, p. 135, tradução nossa). A negação determinada, que Hegel opõe à negação abstrata do ceticismo, para Westphal, não indica que a falsificação de uma forma de consciência já contenha as concepções que constituirão uma nova forma de consciência. É preciso que a consciência reflita sobre sua experiência e elabore essas novas concepções, que precisarão responder aos novos desafios cognitivos evidenciados, abarcando também aquilo que estava apenas implícito para (*to*) a consciência e que se tornou explícito para (*for*) ela. Além disso, para Westphal,

Hegel introduz uma curiosa qualificação sobre esta necessidade [de transição de uma forma da consciência a outra], um elemento de voluntarismo [...]. Hegel afirma que os resultados de um esforço cognitivo inadequado “podem não” (*nicht ... dürfen*) ser compreendidos, mas “devem” (*müsse*) necessariamente ser compreendidos como resultados do que os produziu. (1989, p. 126, tradução nossa).

A questão central nessa argumentação de Westphal é que a necessidade envolvida na transição de uma forma a outra, que torna a falsificação um processo construtivo, não é do tipo formal, dedutiva. Para ele, há sim em Hegel um *telos* individual e coletivo que toda atividade cognitiva, em última instância, persegue. Entretanto, essa necessidade é de tal tipo que não é tão facilmente compreendida pela forma de consciência em que ela se manifesta. Ou seja, a negação de uma forma de consciência não determina linearmente qual outra forma de consciência irá surgir. A consciência precisa elaborar sua nova forma para lidar com os fenômenos cognitivos (teóricos e práticos) aos quais se viu submetida, e esse trabalho depende de como ela compreendeu o significado de sua experiência. Esse elemento de autonomia da consciência (que aliás é também a autonomia que o leitor da *Fenomenologia* tem ao interpretar a obra) é o que Westphal chama de voluntarismo. Mas o essencial é novamente o falibilismo hegeliano: a consciência pode falhar em reconhecer adequadamente o teor e a necessidade de sua experiência. E essa falha, por sua vez, só pode ser descoberta numa nova experiência fenomenológica, que resulta da aplicação de suas novas concepções na tentativa de compreender o que o mundo e o conhecimento são em si.

Essa interpretação falibilista do modelo de justificação epistêmica proposto por Hegel levanta, para Westphal, pelo menos duas questões cruciais, intrinsecamente relacionadas. Em primeiro lugar, se a justificação ocorre mediante uma necessidade reconhecida nas próprias experiências fenomenológicas, é possível a Hegel afirmar que os resultados da *Fenomenologia* são definitivos, últimos? Em segundo lugar, como é possível a Hegel, autor da *Fenomenologia*, e mesmo a nós, seus leitores, mantermo-nos fiéis ao verdadeiro significado das experiências fenomenológicas, sem introduzir na sua exposição ou interpretação nossas próprias concepções de mundo e de conhecimento?

Começando pela segunda questão, para Westphal Hegel pressupõe que “todas as possíveis visões sobre o conhecimento e seus objetos já têm sido consideradas de uma forma ou outra, e [...] nós estamos familiarizados com estas visões (mesmo que precisemos ser lembrados delas durante sua recapitulação e exame por parte de Hegel)”. (1989, p. 97, tradução nossa). Nesse sentido, a *Fenomenologia* seria apenas uma explicitação das diversas fases do amadurecimento intelectual da humanidade, cujas conclusões se encontram concretizadas na cultura em que fomos formados. Assim, a *Fenomenologia* não seria uma posição particular sobre o conhecimento, mas a visão sintética e conclusiva sobre todas as posições possíveis, que se apresentaram ao longo da história e foram agora apenas recuperadas reflexivamente. Na interpretação de Westphal,

por causa desta tradição compartilhada nós podemos descrever as formas da consciência sem incorrer em petição de princípio em relação aos defensores reais dos princípios idealmente empregados pelas formas de consciência. Isto novamente aponta a importância de reconhecer que a *Fenomenologia* somente é possível (tanto como livro, quanto como um método) depois de ter ocorrido uma considerável história filosófica, cultural e científica. (1989, p. 99, tradução nossa).

A possível petição de princípio, cogitada por Westphal neste contexto, consistiria no fato de a narrativa apresentada na *Fenomenologia* estar baseada em visões extrínsecas àquelas das formas de consciência que aparecem na obra. Essas visões precisariam ser justificadas, mas isso é impossível fora do próprio desenvolvimento fenomenológico. Na verdade, é justamente essa impossibilidade o que o Dilema do critério impõe, na forma como ele teria sido assumido por Hegel, segundo Westphal. A saída hegeliana teria sido pressupor que as formas de consciência apresentadas na *Fenomenologia* conteriam nada mais do que a tradição cultural que todos nós compartilhamos. Assim, tanto Hegel quanto nós mesmos seríamos capazes de abandonar nossos preconceitos e compreender as experiências que cada forma de consciência realiza a partir de seus próprios termos, já que nós os reconhecemos em nossa história cultural progressiva.

Essa tese responderia à segunda pergunta colocada. Mas essa resposta, no fundo, depende da resposta à primeira questão, que diz respeito à pretensão de completude da abordagem hegeliana. O que torna o ponto de vista de Hegel, assim como o de seus leitores, adequado para interpretar as formas de consciência e suas experiências é o fato de ele ter sido amadurecido pela história filosófica, cultural, científica etc. Então, além de pressupor que compartilhamos de uma tradição comum, Hegel também precisa pressupor que esse desenvolvimento histórico chegou à sua conclusão. Nesse sentido Westphal se pergunta:

Hegel afirma apresentar a série completa das formas de consciência, e o sucesso da defesa de sua própria visão depende de sua rejeição crítica de todas as alternativas. Certamente ele não considerou todas as posições logicamente possíveis, e ele não providenciou qualquer prova de que tenha feito isso. Qual plausibilidade Hegel pode dar a sua pretensão de completude? (1989, p. 138, tradução nossa).

A visão falibilista de justificação que Westphal vê em Hegel, que seria embasada em seu método de autocrítica construtiva, estabelece que o conhecimento constitui-se e justifica-se a partir da experiência das expectativas derrotadas e da reflexão sobre seu significado. Portanto, suas conclusões estão condicionadas ao arcabouço de concepções de mundo e de conhecimento disponível. Cada nova experiência fenomenológica reconfigura a forma de se compreender o mundo e o conhecimento e assim ressignifica também as experiências anteriores. Assim, seria preciso pressupor uma “experiência última”, cujas conclusões

constituíssem reflexivamente concepções de mundo e de conhecimento que não pudessem mais ser derrotadas, por terem-se esgotado todas as experiências possíveis. Do ponto de vista conceitual, daí em diante toda aplicação de concepções, na tentativa de compreender seus objetos, seria uma repetição daquilo que já foi experimentado. Nenhuma novidade, e por isso nenhuma expectativa derrotada, seria possível. Justamente por isso, esse ponto de vista último teria a legitimidade necessária para reconstruir reflexivamente toda a experiência anteriormente desenvolvida e, assim, poderia constituir-se na voz narrativa da *Fenomenologia do espírito*. Mas qual a justificativa para essa pressuposição? Para Westphal, é a seguinte:

Talvez o principal suporte de Hegel para sua pretensão de completude seja sua filosofia da história teleológica, de acordo com a qual a série de formas de consciência que ele reconta é a série requerida para completar o desenvolvimento principal do mundo espiritual. Se Hegel pudesse tornar plausível independentemente esta parte de sua filosofia da história, então ele teria uma poderosa razão para sua pretensão de completude. Este tópico não pode ser explorado aqui, mas eu, por exemplo, estou em dúvida. (1989, p. 138, tradução nossa).

Ou seja, para Westphal a epistemologia de Hegel, e conseqüentemente sua solução ao Dilema do critério, depende de sua concepção teleológica de história. Se o falibilismo de Hegel, enquanto uma autocrítica construtiva das diferentes formas de consciência, depende das alternativas que foram criticadas e superadas, é preciso que esse processo chegue ao final para que todo o edifício se sustente. Mas como provar que se chegou ao final? Para Westphal, a única saída hegeliana é sustentar que há uma finalidade intrínseca à história, que é o mundo espiritual na forma como ele o define. A história estará completa quando atingir essa meta. Se tudo depende da aceitação dessa concepção teleológica de história e do fim específico que ela estabelece (a concepção hegeliana de mundo espiritual), esses elementos precisariam de uma justificação adequada, evitando o dogmatismo ou mesmo o regresso ao infinito. Mas, enfatiza Westphal, essa justificação também precisaria ser independente da história mesma, para que não haja uma circularidade viciosa. E ele está em dúvida sobre se Hegel conseguiu dar esse passo.

Mas Westphal apresenta também outros elementos que serviriam de suporte ao falibilismo hegeliano. Como vimos, o falibilismo aparece na *Fenomenologia* na forma da atividade autocrítica construtiva da consciência, em que “somente a persistência na elaboração e aplicação de um par de princípios ontológicos e epistêmicos e a integridade intelectual em avaliar sua adequação pode levar à detecção de incoerências ou erros não reconhecidos de outro modo”. (1989, p. 109-10, tradução nossa). Mas então, conclui

Westphal, Hegel supõe que “[...] a autocrítica é uma capacidade inerente ao pensamento, se esse pensamento buscar compreender completamente o mundo.” (1989, p. 97, tradução nossa). Ou ainda, “o poder da reflexão é importante para o projeto de Hegel porque é importante para a possibilidade de autocrítica conforme a qual a consciência é capaz de refletir sobre si mesma e sua atividade”. (1989, p. 106, tradução nossa). E essa capacidade de autocrítica está diretamente ligada à tese hegeliana, desenvolvida na *Fenomenologia*, segundo a qual é da natureza da consciência tornar-se autoconsciência: “Hegel sustenta que a consciência tem uma tendência inata para obter autoconsciência, e ele vai tão longe que sugere que esta é uma verdade conceitual sobre a consciência”. (1989, p. 133, tradução nossa). Tornar-se autoconsciência implica em avaliar-se criticamente. Para que a consciência conheça a si mesma, precisa determinar o que os elementos que a constitui (seus pressupostos ontológicos e epistemológicos) são realmente.

Para Westphal, isso sugere que, por trás do falibilismo hegeliano, há também um confiabilismo. Hegel confia na capacidade autocrítica da consciência. Por mais distintas que sejam as formas de consciência apresentadas na *Fenomenologia*, todas elas possuem a disposição e a capacidade de avaliar suas concepções de mundo e de conhecimento mediante a experiência de aplicação dessas concepções na tentativa de compreender seus respectivos objetos. A coerência, que se desdobra naquela série de critérios elencados por Westphal e expostos anteriormente, é uma finalidade intrínseca à consciência, que a predispõe a avaliar constantemente e integralmente suas concepções, não se contentando em alimentar acriticamente visões de mundo ou de conhecimento. Assim, o falibilismo hegeliano pressuporia uma confiança tanto na disposição de cada forma de consciência em avaliar criticamente seus pressupostos ontológicos e epistemológicos, quanto na sua capacidade cognitiva para realizar essa tarefa.

Para Westphal, o confiabilismo hegeliano está diretamente ligado ao seu realismo. Isso porque, “a coerência interna de uma forma de consciência somente é possível se suas concepções de mundo e de conhecimento correspondem ao mundo mesmo e ao conhecimento mesmo. Esta tese fundamenta a confiança de Hegel na crítica interna das formas de consciência”. (1989, p. 109, tradução nossa). Em outras palavras, a disposição e a capacidade da consciência em buscar coerência interna a tornariam confiável na tarefa de alcançar a correspondência entre suas concepções e o real, porque a correspondência seria uma condição para a coerência. Não seria possível encontrar coerência completa nas experiências que qualquer forma de consciência realiza, a não ser que as concepções que são aplicadas nessas experiências correspondam a seus objetos. Então, se o aparato cognitivo

humano é confiável para a tarefa de buscar coerência, ele é confiável também enquanto instância que avalia criticamente a correspondência entre as concepções e os objetos aos quais elas se referem.

Sobre esse ponto de vista, Westphal cogita a seguinte objeção:

A visão de Hegel pode parecer confrontar-se com um dilema: se nós somente podemos identificar derrotadores epistêmicos através do uso de nossas concepções – mesmo se nós usamos mais do que apenas nossas concepções epistêmicas principais (A, 1) – podem haver suficientes relações críticas e justificacionais entre nossos juízos conceptualmente formados e o que realmente acontece? Por outro lado, se nós temos suficiente evidência para revisar nossas concepções principais (A, 1) sobre a base de derrotadores experienciados, não é isso precisamente porque aqueles derrotadores desafiam nossas concepções e excedem seu conteúdo? A visão de Hegel é capaz de escapar do esquema conceitual relativista sem recair no conhecimento por contato direto [*acquaintance*]? (2003a, p. 42, tradução nossa).

De um lado, a consciência só pode identificar a derrota de suas expectativas a partir de suas concepções. Isso poderia levar ao relativismo: dependendo das concepções envolvidas, cada experiência fenomenológica poderia ter um significado diferente, e nenhuma forma de consciência poderia pretender ajuizar sobre o que realmente aconteceu em sua experiência e muito menos sobre como a realidade é, independentemente dessa experiência. Por outro lado, aceitando que os derrotadores experienciados efetivamente demonstram que o real não pode ser da forma como a consciência o concebe, seria preciso explicar como eles podem ser conhecidos, se eles justamente ultrapassam os limites cognitivos determinados pelas concepções da consciência. Neste caso, Hegel teria de pressupor um conhecimento por contato direto (conhecimento imediato), o que contradiz os pressupostos de fundo da *Fenomenologia*. Esse é o dilema armado por Westphal: ou Hegel é relativista ou aceita a noção de um conhecimento por contato direto.

Mas, para Westphal, Hegel evita esse dilema assumindo o seguinte pressuposto:

Hegel explica o caráter verídico *prima facie* de nossa experiência de derrotadores e a justificação *prima facie* de nossos pensamentos sobre aqueles derrotadores através do apelo a uma visão confiabilista de nossa neurofisiologia da percepção e de nossa competência linguística [...]. (2003a, p. 42-3, tradução nossa).

Ou seja, a capacidade perceptiva e linguística da consciência lhe garantiria condições de avaliar adequadamente os derrotadores experienciados. Assim, não haveria relativismo, pois, embora a experiência fenomenológica dependa das concepções particulares de cada forma de consciência, a capacidade de perceber derrotadores e refletir sobre eles não seria afetada por elas. Da mesma forma, Hegel não pressuporia conhecimento por contato direto (conhecimento imediato), porque a percepção de derrotadores, embora confiável, sempre

depende de uma experiência que parte de concepções sobre o que o mundo e o conhecimento são, e não deles mesmos imediatamente.

Para Westphal, todas essas características implicam que Hegel foi em epistemologia, antes de tudo, um opositor do fundacionismo, especialmente de matiz empirista. Para Hegel, o empirismo suporia a possibilidade de conhecimentos básicos livres de conceitos, a partir dos quais os demais conhecimentos poderiam ser justificados dedutivamente. Mas tais conhecimentos seriam impossíveis, e da mesma forma seria impossível defender essa concepção dos ataques céticos. Para Westphal, Hegel acreditava ser possível apanhar a orientação realista, inerente ao empirismo, mas justifica-la a partir de um falibilismo embasado na capacidade autocrítica construtiva da consciência. (2003b, p. 161). Nesse modelo,

a justificação do conhecimento empírico humano é fracamente holista: nossas bases justificatórias para qualquer pretensão de conhecimento empírico são interdependentes de nossas bases justificatórias para outras pretensões de conhecimento empírico. Esta característica da justificação empírica é fracamente holista devido à abordagem da autocrítica construtiva de Hegel. (WESTPHAL, 2003b, p. 161, tradução nossa).

Hegel teria abandonado, portanto, a necessidade de encontrar crenças básicas, capazes de servir de fundamento para um esquema dedutivo de justificação de todo o conhecimento humano. A justificação ocorreria pelo processo autocrítico da consciência, que avalia cada pretensão de conhecimento comparando-a com todas as outras pretensões, em todos os níveis epistêmicos possíveis. Esse modelo de justificação é holista porque a base da justificação não são crenças atômicas singulares, mas a totalidade do conhecimento humano. Além disso, ele substitui a relação dedutiva entre fundamento e fundado por uma relação de coerência entre os diversos conhecimentos particulares e níveis epistêmicos.

Isso leva a supor que Hegel é, então, um coerentista, no que diz respeito à sua visão sobre a justificação epistêmica. Entretanto, para Westphal,

a despeito da opinião difundida em contrário, ele não foi coerentista em qualquer sentido standard (e indefensável) do termo. Hegel e seus sucessores pragmatistas são todos falibilistas; eles reconhecem que o conhecimento humano é corrigível, embora eles reconheçam que isto não é uma maldição, mas, em vez disso, uma bênção. (2003b, p. 49, tradução nossa).

Como Hegel rejeita a distinção entre conhecimentos básicos e conhecimentos derivados, isso leva a crer que ele também é um coerentista. Mas, para Westphal, o coerentismo não dá conta do elemento principal que está presente na epistemologia hegeliana: “o coerentismo [...] não pode explicar a ampliação da veracidade (conteúdo de

verdade) de sistemas de crença.” (2003a, p. 49, tradução nossa). Segundo a interpretação de Westphal, na epistemologia hegeliana, o conhecimento aparece como resultado de um processo de autocrítica construtiva. Hegel teria abandonado o ideal infalibilista de uma verdade imutável e teria visto no caráter autocorrigível do conhecimento humano sua maior virtude. Assim, a coerência, em Hegel, não teria simplesmente o papel de justificar o sistema de crenças de alguém. Muito mais do que isso, ela equivaleria aos critérios que se tem à disposição para avaliar pretensões de conhecimento e faze-las avançar, correspondendo à realidade almejada enquanto alvo do conhecimento. Por isso, para Westphal,

a assim chamada “serpente hegeliana” [referência ao suposto coerentismo de Hegel] foi inventada pelos expositores e críticos de Hegel, não por Hegel. Uma análise exata da epistemologia de Hegel não revela tal coisa. Com efeito, nós começamos com predileções epistemológicas, não importa quais possam ser, e determinamos a que extensão elas podem ser desenvolvidas dentro de uma epistemologia adequada que possa resistir a um escrutínio crítico – incluindo autoescrutínio. (2003b, p. 158, tradução nossa).

Nessa interpretação, é o falibilismo o que emerge enquanto proposta epistemológica da *Fenomenologia do espírito*, não o coerentismo. Cada forma de consciência assume determinados pressupostos epistemológicos e ontológicos. Mas Hegel teria assumido, afirma Westphal, que esses pressupostos só se manteriam coerentes com os resultados das experiências da consciência se correspondessem a seus objetos. A ausência de correspondência faria surgir na experiência, de alguma forma, derrotadores, que nada mais são do que incoerências. Mas o que Hegel estaria pondo em evidência seria a capacidade humana de autocrítica, pressuposta na noção de falibilismo. A coerência seria muito mais um meio em vista dessa busca por um aperfeiçoamento contínuo do conhecimento humano do que uma situação a ser alcançada enquanto a realização completa da justificação epistêmica.

É digno de nota que, ao expor os critérios da avaliação autocrítica (seção 2.6, acima), que são observados por cada forma de consciência na inferência criterial ou experiência fenomenológica, Westphal não utiliza a palavra coerência (*coherency*). Como vimos, ele prefere termos como não discrepância (*no discrepancy*), combinação (*matching*), adequação (*adequacy*) e correspondência (*correspondence*). Através desses termos, Westphal relaciona elementos como: mundo em si (ou objeto em si), conhecimento em si (ou autoconcepção cognitiva), concepção de mundo (ou de objeto), concepção de conhecimento (ou autoconcepção cognitiva), experiência com o objeto, experiência com o conhecimento (autoexperiência), explicações sobre a gênese das concepções de mundo e de conhecimento

e explicações sobre como essas explicações podem ser aprendidas. Refletindo sobre esses elementos, podemos perceber que não se tratam simplesmente de crenças ou representações mentais que, de acordo com aqueles critérios, precisam ser coerentes entre si. Mais do que isso, existe sempre uma relação de correspondência em jogo. É isso o que Westphal quer salientar. A concepção de mundo precisa corresponder ao que o mundo é em si. De forma análoga, a concepção de conhecimento precisa corresponder ao que o conhecimento é em si. E a concepção de conhecimento deve fornecer uma explicação que corresponda ao tipo de conhecimento envolvido na afirmação de que o mundo é desta ou daquela forma e também com a própria experiência cognitiva realizada. Enfim, os critérios de coerências pragmática, interna e reflexiva, que expomos na seção anterior, seriam muito mais indício da correspondência que deve dar-se nos e entre os diversos níveis epistêmicos que decorrem da tarefa de autoavaliação crítica da consciência, do que objetivos epistêmicos autossuficientes. Essa é outra razão que impediria que se considerasse Hegel um coerentista, mesmo no que diz respeito à questão da justificação epistêmica.

Em síntese, nas palavras de Westphal,

Hegel foi o primeiro epistemólogo a se dar conta de que uma epistemologia social e historicamente baseada é consistente com o realismo. Sua epistemologia é não fundacionista; ele rejeita um conhecimento não conceitual e um ideal de certeza infalibilista, especialmente através de crenças ou experiências “elementares” básicas. Ele mantém uma análise da verdade enquanto correspondência [...], embora não um critério de verdade enquanto correspondência, e ele defende uma abordagem falibilista da justificação. A teoria da justificação de Hegel contém elementos externalistas, internalistas, coerentistas e contextualistas. Esta é uma mistura complexa, à qual eu retorno repetidamente. Note por enquanto que Hegel reconhece que alguma justificação *prima facie* é providenciada por percepções e crenças sendo geradas de modo confiável através de nossa interação com nosso ambiente. Hegel afirma que justificação completa requer adicionalmente compreensão reflexiva e autoconsciente das crenças e experiências de alguém que as integra dentro de um esquema conceitual sistemático (os princípios que Hegel delineou em sua *Lógica*) que é coerente, abrangente e reflexivamente autoconsistente. (2003a, p. 51, tradução nossa).

Assim, para Westphal, o conceito hegeliano de conhecimento visa, antes de tudo, integrar o realismo com uma visão do conhecimento enquanto produto social e histórico. Para isso, se vale de uma noção de verdade enquanto correspondência e, ao mesmo tempo, de uma teoria da justificação falibilista, que implica numa crítica radical ao fundacionismo e numa aproximação ao coerentismo. Esse falibilismo aparece na forma de uma autocrítica construtiva das formas de consciência e depende também da confiança hegeliana na capacidade e na disposição humanas para realizar essa tarefa. A constatação de incoerências derrota as expectativas cognitivas da consciência e a força a elaborar novas, mas ela é

causada essencialmente pelo fato de as concepções de que se parte não corresponderem ao que o real é. A justificação epistêmica tem um aspecto tanto internalista, quanto externalista,<sup>29</sup> pois a experiência da derrota das expectativas precisa ser reconhecida por cada consciência particular, mas o significado completo disso muitas vezes ultrapassa a capacidade de compreensão daquela consciência, vinculada a um contexto histórico e social determinado.

Evidentemente, essa complexa e tensa combinação levantaria uma série de questões, seja em relação à sua viabilidade teórica, seja em relação à sua adequação ao texto hegeliano. Nosso propósito, entretanto, não é avaliar esses pontos. Queremos refletir agora sobre como esses elementos resolveriam especificamente o Dilema do critério, seguindo o ponto de vista de Westphal.

## 2.8 A resposta hegeliana ao Dilema do critério segundo Westphal e sua crítica

O ponto essencial da resposta de Hegel ao Dilema do critério, segundo Westphal, é sua teoria da justificação falibilista, em que a autocrítica construtiva da consciência desempenha o papel central. Assim, nossa tarefa consiste essencialmente em discutir sobre como esse elemento, na forma como Westphal o define, oferece uma resposta ao Dilema do critério.

Antes disso, entretanto, é necessária uma consideração metodológica. Westphal está interessado em reconstruir sistematicamente a epistemologia hegeliana como um todo. É no contexto dessa reconstrução que ele aborda o Dilema do critério. Como vimos, para ele a *Fenomenologia do espírito*, que conteria a posição epistemológica de Hegel, estrutura-se em torno da tentativa de fornecer uma saída ao Dilema do critério. O critério em questão, como vimos também, é um conceito de conhecimento. Então, a tarefa da *Fenomenologia* seria a

---

<sup>29</sup> Segundo Bonjour, “[...] uma teoria da justificação é internalista se e somente se ela requer que todos os fatores necessários para uma crença ser epistemicamente justificada para uma dada pessoa sejam cognitivamente acessíveis para aquela pessoa, interna a sua perspectiva cognitiva; e externalista, se ela permite que pelo menos alguns dos fatores justificadores necessários não sejam acessíveis dessa forma; assim, que eles possam ser externos à perspectiva cognitiva do agente doxástico, para além de seu conhecimento.” (2010, p. 364, tradução nossa). Para Westphal, como vimos, em Hegel a consciência tem acesso a determinados elementos que não são explícitos para (to) ela. E isso também significa que sua experiência está conectada com a realidade, embora ela não tenha um conhecimento imediato (*acquaintance*) dela. Essa realidade diz respeito não só aos objetos, mas ao próprio conceito de conhecimento, e é a experiência de autocrítica que fornece justificação para as concepções da consciência em relação a todos esses elementos. Os resultados da experiência autocrítica, por sua vez, precisam ser reconhecidos em sua necessidade por cada consciência particular, incluindo o leitor da *Fenomenologia*. Assim, a teoria da justificação de Hegel envolveria uma complexa interação entre aspectos internalistas e externalistas.

de fornecer esse conceito justificadamente, sem deixar espaço aberto às críticas céticas, como teria acontecido com outras epistemologias modernas, especialmente a kantiana.

Embora tomemos como objeto de análise a imagem da epistemologia hegeliana construída por Westphal, para extrair dela a resposta que o autor pensa ter encontrado para o Dilema do critério, isso não significa que concordamos com essa imagem. Na verdade, não faremos uma avaliação pormenorizada das teses de Westphal sobre a epistemologia de Hegel, mas apenas da resposta que existe nela dirigida diretamente ao Dilema do critério.

Gostaríamos de manifestar, entretanto, nossa consciência do caráter instigante, mas ao mesmo tempo altamente problemático da reconstrução que Westphal realiza da epistemologia e, especialmente, da teoria da justificação de Hegel. Apenas para dar algum corpo a essa suspeita, basta levar em conta as tradicionais críticas que se faz a Hegel, neste contexto especialmente a de dogmatismo (LUFT, 2001a, p. 62 ss). Assim, afirmar que Hegel é um falibilista é bastante discutível, mesmo restringindo a análise à *Fenomenologia do espírito*. Ainda que se leve em conta que a dialética hegeliana contém uma dimensão inerentemente crítica, baseada no método da crítica interna por redução ao absurdo (LUFT, 2001a, p. 138 ss), não se pode deixar de considerar que o próprio Hegel identifica na dialética também um momento especulativo, em que o espaço para a crítica é de alguma forma afetado. Assim, mesmo na *Fenomenologia* pode-se identificar a atuação da “teleologia do incondicionado” (LUFT, 2010, p. 87), o que a faz ter uma conclusão (o saber absoluto) que não pode mais ser submetida à crítica, já que supostamente seria a realização da finalidade intrínseca a todo o desenvolvimento fenomenológico.

É essa interpretação que leva Luft a propor que há uma incompatibilidade entre as dimensões crítica e especulativa da dialética hegeliana. Ou seja, não é possível que o saber seja ao mesmo tempo crítico e absoluto. (2001a, p. 178 ss). Daí sua proposta de “abandono do projeto de fundamentação última do conhecimento, com o correspondente colapso do dualismo entre saber fenomênico e saber absoluto (entre a *Fenomenologia do espírito* e a *Ciência da lógica*), e defesa de uma epistemologia falibilista.” (2010, p. 85). Nesta perspectiva, a interpretação de Westphal, segundo a qual Hegel seria falibilista, não seria propriamente falsa, mas parcial, incompleta. Por outro lado, o falibilismo poderia ser visto como uma sugestão interessante, presente na visão hegeliana sobre o conhecimento, mas que precisaria ser desenvolvida para além dos parâmetros propriamente hegelianos.

O falibilismo, assim, pode ser apenas um aspecto parcial e localizado da visão hegeliana sobre o conhecimento, não representando propriamente seu ponto de vista num sentido mais amplo, que leva em conta seu sistema filosófico como um todo. E, como

salienta Luft, pode haver inclusive uma incompatibilidade entre essa dimensão associável ao falibilismo e os demais aspectos do sistema de Hegel. Se a solução hegeliana ao Dilema do critério se baseia nessa dimensão, então podemos suspeitar que ela depende de uma leitura parcial e incompleta de Hegel. De qualquer forma, manteremos nosso foco apenas na leitura que Westphal faz da posição hegeliana sobre o Dilema do critério, sem discutir de modo mais abrangente a adequação de sua interpretação para a constituição do que ele considera ser a epistemologia hegeliana. Tanto as críticas, quanto as propostas alternativas que pretendemos apresentar manter-se-ão restritas ao Dilema do critério. Entretanto, inevitavelmente elas se conectarão com essa discussão mais geral, o que ficará evidente em cada argumento particular.

O mesmo podemos dizer a respeito de outro ponto polêmico da interpretação de Westphal: a tese segundo a qual Hegel não é coerentista em sua teoria da justificação (muito menos em sua teoria da verdade).<sup>30</sup> Talvez o problema, neste caso, esteja no fato de ele não especificar detalhadamente em que sentido Hegel não é coerentista. Provavelmente ele tem em vista o conceito de coerentismo da epistemologia tradicional analítica, que contém pressupostos muito diferentes daqueles de Hegel, pelo menos na sua interpretação.<sup>31</sup> Mas, na medida em que em Hegel o fundamento não é independente do fundado, “[...] o modelo derivado dessa noção de princípio claramente extrapola o fundacionismo tradicional em um modelo coerentista.” (LUFT, 2006). E esse coerentismo hegeliano poderia ser explorado não apenas em sua dimensão epistemológica, mas também ontológica e ética (LUFT, 2005; 2010). Por outro lado, se se pode afirmar que Hegel não se manteve fiel à dimensão crítica da dialética (interpretada por Westphal como uma forma de falibilismo), também é possível afirmar, e basicamente pelas mesmas razões, que Hegel não se manteve fiel ao modelo

---

<sup>30</sup> Para uma discussão mais ampla sobre o coerentismo em Hegel, especialmente em relação à lógica e ao conceito de contradição, pode-se consultar *Contradictio regula veri? Uma discussione critica dell'interpretazione coerentista della dialettica hegeliana* (BORDIGNON, 2007).

<sup>31</sup> Talvez a questão principal decorra do fato de Westphal defender que Hegel adota uma concepção realista em epistemologia. Como alerta Lehrer, referindo-se ao coerentismo na tradição analítica, “se [...] a justificação é apenas uma questão de relações internas entre crenças, nós ficamos com a possibilidade de que as relações internas possam falhar em corresponder a qualquer realidade externa.” (2010, p. 280, tradução nossa). Diante dessa possibilidade, uma forma óbvia de fechar essa ameaçadora lacuna cética entre justificação e verdade seria “reduzir a verdade a alguma forma, talvez uma forma idealizada de justificação”, em que “[...] uma crença é verdadeira se e somente se ela está idealmente justificada para alguma pessoa”, em termos de coerência. (2010, p. 281, tradução nossa). Ou seja, uma teoria coerentista de justificação parece sugerir uma teoria coerentista de verdade como forma de evitar o ceticismo (e Westphal defende que Hegel combate o ceticismo). Mas o preço a pagar com isso é sucumbir num idealismo subjetivo, próximo daquele que Hegel identifica e combate em Kant. Assim, a defesa de uma interpretação realista de Hegel pode ser a causa principal de sua negativa para uma interpretação coerentista da teoria da justificação hegeliana, por ela sugerir a adoção de uma teoria coerentista de verdade, como forma de evitar o ceticismo. Mas esta é apenas uma hipótese interpretativa cuja investigação não levaremos adiante aqui.

coerentista. A confiança excessiva em uma subjetividade absoluta pode ter levado Hegel a negligenciar os limites do método crítico, baseado na prova indireta (via negação das alternativas em conflito). Assim, “[...] a crença em uma segurança no próprio desespero, na certeza de um bom destino de nossa atitude dubitativa, torna plausível a suspeita de que o fundacionismo ressurgiu nas portas dos fundos do projeto hegeliano.” (LUFT, 2006).

Dessa forma, por um lado é possível discordar de Westphal, encontrando na *Fenomenologia do espírito* (e também em outras obras) fortes elementos de uma teoria da justificação coerentista. Por outro lado, é possível concordar com ele na tese de que Hegel não é coerentista, mas por razões completamente diferentes das suas. Também aqui não discutiremos propriamente se Hegel é ou não coerentista, mas apenas aqueles aspectos do coerentismo (a teoria da autocrítica construtiva e seus critérios) que incidem diretamente na interpretação que Westphal realiza da posição hegeliana acerca do Dilema do critério.

Como vimos inicialmente, o Dilema do critério é interpretado por Westphal, a despeito do que o próprio Sexto Empírico propõe, principalmente à luz do problema do regresso ao infinito. A dificuldade imposta pelo Dilema seria, assim, a de dar cabo à tarefa de justificação, apresentando um critério último, independente de qualquer outro. A questão que surge, então, é determinar com mais precisão, diante da abrangente interpretação que Westphal elabora da *Fenomenologia do espírito*, como Hegel teria superado essa dificuldade.

Conforme a interpretação de Westphal, na introdução da *Fenomenologia*, essa questão é traduzida na seguinte pergunta: diante da diversidade de saberes disponíveis, cada um supondo possivelmente uma noção diferente de conhecimento (especialmente uma visão distinta sobre a justificação), como é possível avaliá-los, se não se pode partir de um conceito de conhecimento assumido dogmaticamente como critério de avaliação (padrão de medida)?

Hegel teria fornecido uma resposta a essa pergunta, propondo um modelo de avaliação autocrítica que não depende da admissão de um critério. Enquanto as epistemologias modernas precisam metodologicamente de pressupostos (conhecimentos determinados de primeira ou de segunda ordem), a abordagem fenomenológica do conhecimento restringir-se-ia à exposição de um processo de autocrítica, que se realizaria mediante os critérios provisoriamente assumidos por cada forma de consciência, sem comprometer-se metodologicamente com nenhum deles. Por seu caráter construtivo, essa autocrítica conduziria gradualmente à elaboração de um conceito de conhecimento que estaria justificado no próprio processo e, assim, supostamente seria imune ao Dilema do

critério. Mas em que medida essa proposta de fato supera o desafio cético contido no Dilema do critério?

Para Westphal, um passo fundamental na superação hegeliana do ceticismo pirrônico diz respeito ao conceito de verdade. Para tornar viável seu falibilismo, Hegel precisa abandonar a pressuposição cética, compartilhada com o restante da filosofia clássica grega, de um conceito ontológico de verdade, segundo o qual ela precisa ser estável e imutável. “Se a verdade requer isso, então qualquer experiência humana conta como algo não verdadeiro, como mera aparência, simplesmente porque é transitória e variável.” (WESTPHAL, 2003b, p. 159, tradução nossa). O ceticismo pirrônico, não obstante sua estratégia crítica (e na verdade como fundamento para ela), teria alimentado o mesmo conceito de verdade que a metafísica clássica. Esse conceito de verdade implicaria numa visão infalibilista de conhecimento. Assim, o ceticismo pirrônico é capaz de mostrar sempre que a verdade não foi atingida, porque pressupõe uma concepção metafísica e infalibilista de verdade. Ele obviamente não nega a verdade, para não cair em contradição (afirmando que a verdade é impossível, ao mesmo tempo em que atinge essa verdade), mas o abismo que abre entre a experiência cognitiva humana real e o ideal infalibilista de verdade é tão grande que nenhuma ponte pode ser construída.

Essa concepção infalibilista de conhecimento, pressuposta pelo ceticismo pirrônico, estaria subjacente ao Dilema do critério. Ela exigiria um modelo inferencial (fundacionista) de justificação, em que crenças básicas, assumidas como critérios inquestionáveis, seriam necessárias. Já a epistemologia hegeliana, segundo Westphal, teria como proposta fundamental conciliar o realismo com uma visão social e histórica sobre a conhecimento. Isso, por sua vez, seria possível pelo falibilismo, em que não é necessário um critério que funcione como fundamento definitivo para que haja justificação.

Entretanto, Westphal não esclarece suficientemente em que medida, na sua interpretação, Hegel substitui a noção de verdade como algo estável e imutável por outra em que ela seria transitória e variável. Como vimos, para Westphal Hegel mantém a concepção tradicional de verdade como correspondência, não aderindo à noção de verdade como coerência, por exemplo. Isso é fundamental para sua tese de que Hegel é realista, ou seja, de que existe uma realidade a ser conhecida que é independente da linguagem e do pensamento. E, como vimos, as concepções da consciência são refutadas justamente quando criam expectativas cognitivas que são derrotadas no momento de sua aplicação sobre o real. Não

parece, então, que a verdade em Hegel, na exposição de Westphal,<sup>32</sup> deixe de ser algo estável e imutável. Os critérios de justificação sim revelam-se variáveis, próprios de cada forma de consciência. Mas Westphal deixa claro que, segundo sua interpretação, a correspondência não é um critério de verdade (justificação), mas apenas a natureza da verdade. Assim, ele não dá razões suficientes para crer que Hegel abandonou a noção essencialista de verdade, que seria subjacente ao Dilema do critério do ceticismo pirrônico, e nem que o suposto falibilismo hegeliano pressupõe esse abandono. Sua associação ao realismo parece pressupor o contrário. Dessa forma, a resposta hegeliana ao Dilema do critério, conforme a interpretação de Westphal, parece nada ter a ver com uma modificação no conceito de verdade, mas sim com uma nova visão sobre a justificação epistêmica.<sup>33</sup>

Retornamos, então, à pergunta: como é possível avaliar a legitimidade de diferentes saberes sem assumir dogmaticamente um conceito de conhecimento? O Dilema do critério, como vimos, sugere que, nesse tipo de questão, há antes de tudo uma circularidade inescapável entre o que é avaliado e a avaliação. Mas, para Westphal,

a circularidade justificatória é um problema não porque, numa série de fundamentos de prova, eles suportam mutuamente um ao outro, mas porque tal série não parece oferecer prova independente para convencer qualquer opositor. E assim parece que o círculo consiste somente em afirmações. (2003b, p. 153, tradução nossa).

Ou seja, o problema da circularidade viciosa é que ela não fornece prova independente e, assim, ela equivale a um déficit de justificação ou a um dogmatismo. Como dissemos, ele interpreta o Dilema do critério à luz do *tropo* cético do regresso ao infinito. A circularidade seria apenas uma forma (malsucedida) de evitar esse *tropo*. Mas, segundo ele, a circularidade não precisa ser viciosa. Ela pode ser crítica.

Todavia, um círculo de fundamentos de prova parece totalmente diferente se segui-lo consistir, ao invés, em uma reconsideração crítica persistente de cada fundamento de prova. Se este é o procedimento, há pelo menos a possibilidade de que qualquer fundamento de prova particular ou relação justificatória dentro do círculo poder ser afirmado, negado, revisado ou deslocado. (2003b, p. 153, tradução nossa).

Uma justificação circular, assim, pode não significar reiteração do mesmo, mas avaliação crítica, que leva ao aperfeiçoamento do círculo (o círculo se torna virtuoso). Mas

---

<sup>32</sup> Importante destacar que não estamos afirmando que a verdade em Hegel seja estável e imutável. Estamos afirmando que, embora Westphal afirme o contrário, em sua exposição de Hegel ela permanece assim.

<sup>33</sup> Mas, no que diz respeito à justificação, o ceticismo pirrônico alimentaria uma visão infalibilista, exigindo uma fundamentação última? Para uma discussão crítica sobre essa questão, consultar *Fundamentação última viável?* (LUFT, 2001b, p. 93 ss).

como esse aperfeiçoamento é possível? Como vimos, para Westphal a saída hegeliana é “[...] pôr princípios contra a prática, pôr princípios contra os fatos com os quais nos deparamos, e vice-versa [...]”. (2003a, p. 50, tradução nossa). Ele chama essa abordagem da justificação de pragmatista e, seguindo Wilfrid Sellars, a considera distinta tanto do fundacionismo quanto do coerentismo: “[...] o conhecimento empírico, assim como sua extensão sofisticada, a ciência, é racional, não porque tem um fundamento, mas porque é um empreendimento autocorretivo que pode pôr qualquer afirmação em dúvida, embora não todas de uma só vez.” (SELLARS, 1963, p. 170, tradução nossa).

Como vimos, o essencial desse modelo de justificação, para Westphal, é seu falibilismo. Ele distingue-se do fundacionismo justamente por não pressupor conhecimentos básicos indubitáveis. Assim, a primeira saída para o Dilema do critério adotada por Hegel teria sido o abandono do fundacionismo e, conseqüentemente, da necessidade de um critério definitivo, válido para todas as experiências cognitivas e não criticável por elas. Esse modelo é o mais vulnerável ao ataque cético, porque o critério não pode pressupor nada mais básico, na cadeia de justificação, e ao mesmo tempo precisa estar suficientemente justificado para sustentar toda a cadeia. Como vimos, é a contradição entre essas duas exigências (que denominamos respectivamente de incondicionalidade e condicionalidade do critério) justamente o que é explorado pelo ceticismo pirrônico apresentado por Sexto Empírico. Disso resulta o Dilema do critério, entendido enquanto a circularidade inescapável entre critério e demonstração.

Isso significa, como reconhece Westphal, que a saída hegeliana para o Dilema do critério passa por uma aproximação a uma abordagem coerentista de justificação. Como vimos na seção 2.6, Westphal apresenta uma série de critérios de coerência que seriam observados por cada forma de consciência em suas experiências de autocrítica construtiva. Retomados sinteticamente, os critérios seriam seguintes:

- a) Coerência pragmática: as concepções da consciência não podem ser incompatíveis com os resultados das experiências de aplicação dessas concepções;
- b) Coerência interna: objeto e conhecimento não podem ser incompatíveis entre si, tanto em termos das concepções sobre eles, quanto em termos das experiências realizadas como eles;
- c) Coerência reflexiva: epistemologia e ontologia devem explicar-se mutuamente; e, em qualquer nível reflexivo, a atividade cognitiva envolvida deve poder ser explicada pelo tipo de conhecimento que ela mesma prevê.

Para Westphal, esse conjunto de critérios “[...] é assim uma *sine qua non* para a verdade do par de princípios [a concepção de objeto e a concepção de conhecimento]”. (1989, p. 110, tradução nossa). Mas, de condições negativas, Westphal logo eleva esse conjunto de critérios a condições positivas (suficientes). Para ele,

devido ao nível de segunda ordem desta investigação e devido à inter-relação sistemática das várias características categoriais dos objetos sob investigação (isto é, das características filosoficamente proeminentes do conhecimento empírico e dos objetos empíricos em geral), Hegel pode afirmar sensatamente que encontrar a condição negativa da ausência de incoerência detectada ao longo da avaliação é um critério muito poderoso para a condição positiva procurada, a saber, para a correspondência entre o par de concepções de conhecimento e de objeto com a estrutura real do conhecimento humano e com a estrutura real dos objetos do conhecimento humano. (1989, p. 110, tradução nossa).

Aqui Westphal deixa claro que o que esses critérios estabelecem, antes de tudo, é a ausência de incoerências. Essa é uma condição negativa, pois ela mostra que, pelo fato daquele conjunto de critérios ter sido observado, as expectativas da consciência de que suas concepções correspondam ao real não foram derrotadas. Mas, para ser uma condição positiva, ou seja, para que signifique uma prova de que tais concepções efetivamente correspondem ao real, parece ser necessário algo mais. Para Westphal, esse algo mais está presente em dois fatores: a) o nível de segunda ordem da investigação fenomenológica e b) a inter-relação sistemática das várias características categoriais dos objetos investigados. Westphal não dá maiores detalhes sobre isso, mas a questão central parece ser a seguinte. Em primeiro lugar, a investigação de Hegel é restrita a um segundo nível, que Westphal caracteriza como a busca por um objeto determinado: um conceito de conhecimento. Assim, o âmbito de possibilidades é muito mais limitado do que aquele que se abre quando se investiga diretamente o mundo. Em segundo lugar, nesse nível existe uma inter-relação sistemática entre os conceitos, de tal forma que se pode pensar que a exclusão de uns equivale à demonstração de outros.

Se por um lado essa argumentação parece dar mais sustentação à tese de que esses critérios não são apenas negativos, mas também positivos, por outro lado ela obriga Westphal a reconhecer uma limitação no âmbito de aplicação daqueles critérios.

O critério de Hegel certamente não é projetado para funcionar como um critério suficiente de justificação, no nível de primeira ordem das instâncias particulares de conhecimento empírico, tanto cotidiano quanto científico. Em vez disso, é designado para atuar no amplo e genérico nível do exame crítico das concepções básicas do conhecimento empírico humano, onde diferentes concepções (ou modelos) de objetos do conhecimento empírico requerem diferentes concepções (ou modelos) de conhecimento empírico. Neste nível metaepistemológico, este

complexo de correspondências é um critério de verdade suficiente, e portanto também de justificação, de uma epistemologia. (2003a, p. 44, tradução nossa).

Em outras palavras, os critérios assumidos por Hegel não são adequados para avaliar pretensões de conhecimento de primeira ordem. A partir deles não é possível decidir se uma determinada proposição particular é verdadeira ou falsa. Esses critérios são suficientes apenas para justificar o tipo de alegação de conhecimento a que se propõe a *Fenomenologia*. Como dissemos, essas alegações de conhecimento dizem respeito ao próprio conceito de conhecimento, abarcando conseqüentemente as noções de verdade e de justificação, que compõem os temas principais da epistemologia moderna.

Mas, nesse caso, Hegel ofereceu uma saída ao Dilema do critério? Em Sexto Empírico, como vimos, não há essa diferença entre níveis de conhecimento. O Dilema do critério, como ele o propõe, diz respeito a toda forma de conhecimento. Os critérios que Hegel fornece, mesmo estando justificados, segundo Westphal estariam restritos à escolha entre diferentes epistemologias e, possivelmente, entre diferentes ontologias a elas associadas; mas não serviriam para decidir entre alegações de conhecimento divergentes no cotidiano e mesmo na ciência. Isso é importante para qualificar a avaliação que Westphal faz da resposta hegeliana do Dilema do critério. Como vimos na abertura deste capítulo, ele a considera bem sucedida. Mas, precisamos acrescentar, ele a considera também bastante restrita.

Qual a resposta hegeliana ao Dilema do critério então? Aqui precisamos lembrar qual é o problema em jogo. Segundo a interpretação de Westphal, como vimos, a questão é dar cabo à tarefa de justificação, evitando o *tropo* do regresso ao infinito. Logo, a pergunta é: o conjunto de critérios apresentado por Westphal dá conta dessa tarefa? Aceitando que esses critérios são realmente observados pelas formas de consciência na avaliação autocrítica que se desenrola na *Fenomenologia*, por que eles devem ser reconhecidos como válidos? Simplesmente porque as formas de consciência os respeitam? Por que esses critérios devem ser aceitos como critérios de verdade?

Uma resposta a esse questionamento seria a seguinte:

[...] os quatro aspectos (A, B, 1 e 2) precisam corresponder-se mutuamente e suportar positivamente um ao outro, no sentido de que eles fundamentam ou justificam um ao outro. Porém, [...] aqueles aspectos somente podem fazer isso na medida em que nossas concepções (A, 1) correspondem a seus objetos (C, 3). (WESTPHAL, 2003a, p. 44, tradução nossa).

A correspondência entre os quatro aspectos (as letras e números se referem ao quadro 2), à qual ele se refere nesse trecho, é uma síntese dos critérios de coerência apresentados acima. Mas porque a coerência é um critério de verdade? A resposta que vemos aí pode ser resumida assim: a correspondência (ao real) é condição para a coerência. Ou seja, para Westphal, Hegel acredita que a coerência (pragmática, interna e reflexiva) só é possível quando a consciência alcançar concepções a respeito dos objetos e de si própria que correspondam ao que os objetos são em si e ao que ela mesma é em si. A tese de fundo é que a experiência de aplicação de suas concepções sempre revelará derrotadores enquanto não partir das concepções verdadeiras. Esse vínculo entre coerência e correspondência é, assim, o que liga falibilismo e realismo, fazendo da experiência fenomenológica um contínuo progresso na direção do real.

Mas, mesmo admitindo que a experiência fenomenológica tenha esse potencial crítico radical, teria a consciência (ou seja, qualquer sujeito epistêmico) a capacidade e a disposição necessárias para realizar a tarefa de submeter-se a ela, para avaliar sua coerência pragmática; de comparar rigorosamente seus diversos conteúdos, para avaliar sua coerência interna; e de elaborar explicações cada vez mais universalizantes e autorreferidas, para avaliar sua coerência reflexiva?

Em relação a esse problema, Westphal introduz, como vimos, um confiabilismo em Hegel. Ele inclusive elenca dez habilidades que caracterizariam um ajuizamento maduro enquanto virtudes intelectuais cardeais (2003a, p. 47-8). Admitindo que sua interpretação encontra respaldo no texto hegeliano, a questão sobre a justificação do critério de verdade parece agora ganhar uma nova conotação. Mesmo aceitando que o conjunto de critérios é legítimo, é preciso justificar a confiança na capacidade e na disposição da consciência em respeitá-los. Westphal admite, a partir da interpretação do texto hegeliano, que, mesmo a consciência sendo geralmente confiável, ela também é falível. Mas isso é uma porta aberta para o retorno do ceticismo, questionando sobre que critério se deve aplicar para estabelecer a diferença entre as situações em que a consciência é confiável e aquelas em que ela não é confiável. Assim, o apelo ao confiabilismo não oferece uma resposta definitiva ao Dilema do critério. Ao contrário, parece apenas fornecer mais um degrau para a escada que leva ao infinito.

Um aspecto que deve ser enfatizado, nesse ponto, é a interpretação que Westphal faz da negação determinada hegeliana. Pare ele,

Hegel criticou (entre outros) Sexto Empírico por ele ficar satisfeito com a mera refutação, com a mera “negação abstrata”, isto é, em encontrar a falha de uma

teoria para rejeitá-la como inadequada, mas parando nisso. Em oposição a isso, Hegel mantém que uma refutação verdadeiramente penetrante consiste em uma crítica estritamente interna que identifica tanto os insights quanto os defeitos de uma teoria filosófica e através dessa crítica fundamenta a prova para uma teoria mais adequada. Hegel chama isso de “negação determinada”. (2003b, p. 152, tradução nossa).

Mas porque uma forma de consciência não deve contentar-se com a negação abstrata de Sexto? Como vimos, para Westphal a negação de uma forma de consciência não contém as concepções que originarão uma nova forma de consciência. Estas precisarão ser formuladas, levando em conta a experiência de derrota das expectativas cognitivas anteriores. Como vimos, Westphal identifica um elemento de voluntarismo nesse processo. A consciência precisa querer buscar a verdade, separando o que foi refutado daquilo que se manteve válido. Da forma como Westphal descreve, a consciência precisa optar por não permanecer na negação abstrata e avançar na direção da negação determinada. Ora, também a presença dessa “virtude epistêmica” poderia ser questionada pelo cético. Que critérios permitem reconhecer-la num sujeito epistêmico, em que circunstâncias, quais suas condições e seus limites etc.?

Mas podemos admitir, como sugere o próprio Westphal, que a confiabilidade da consciência pode ser avaliada e aperfeiçoada também no processo de autocrítica construtiva que ocorre nas experiências fenomenológicas. O problema que surge agora, então, é como demonstrar que as experiências realizadas são de fato uma justificação suficiente tanto para a confiabilidade da consciência em respeitar os critérios, quanto da legitimidade dos próprios critérios.

Segundo a leitura de Westphal, como vimos, o “tribunal” em que todos os critérios são avaliados é a própria história, pois é nela que o exame autocrítico construtivo da consciência se realiza. Mas em que medida a história pode ser um tribunal legítimo?

Como vimos, a *Fenomenologia* entrelaça três pontos de vista: o do leitor, o de Hegel e o da consciência fenomenológica. Para que a avaliação crítica que se realiza nela seja legítima, é preciso que a história subjacente a esses três pontos de vista seja coincidente. É isso que Hegel pressupõe, segundo Westphal. Mas novamente aqui seria possível perguntar sobre a legitimidade dessa pressuposição. Aqui um dos problemas que está na origem do Dilema do critério em Sexto Empírico se apresentará com muita facilidade: a equipolência. Diferentes grupos sociais ou indivíduos, com diferentes vivências históricas, poderão alegar que as experiências que determinam e justificam suas posições são diversas, e o problema de estabelecer um critério para avalia-las simplesmente retornaria.

Mas, a princípio, a autocrítica construtiva poderia eliminar a equipolência. Se todas as concepções forem aplicadas até a exaustão, tendo a realidade como alvo, o resultado deverá ser um consenso final. Mas como saber se todas as experiências relevantes para a avaliação das concepções em disputa já foram realizadas? Westphal não vê em Hegel nenhuma prova de que isso tenha ocorrido. Por isso, como vimos, é justamente este pressuposto que ele identifica em Hegel: sua dependência de uma filosofia da história teleológica, capaz de fornecer critérios que determinam qual é o ponto de vista final no processo de desenvolvimento do espírito humano. E, com isso, Westphal no fundo critica Hegel, embora não o reconheça explicitamente:

O critério de justificação epistêmica de Hegel implica diretamente uma abordagem falibilista da justificação filosófica. Na visão de Hegel, uma epistemologia filosófica só pode ser justificada, não só antes mas também durante e no futuro, através de acuradas tentativas de usar seus principais conceitos em conexão com os seus “objetos” para explicar o conhecimento empírico humano. O falibilismo de Hegel também resulta da circunstância, crucial para abordagem da “negação determinada”, que uma epistemologia somente pode ser justificada através de uma minuciosa crítica estritamente interna das teorias do conhecimento alternativas. No entanto, as teorias do conhecimento alternativas não formam uma série fechada. (2003b, p. 157, tradução nossa).

Embora Westphal não afirme isso de forma clara e direta, sua argumentação parece acabar evidenciando uma possível inconsistência na resposta hegeliana para o Dilema do critério. De um lado, ele considera a abordagem de Hegel falibilista. De outro, identifica sutilmente em Hegel a pretensão de ter esgotado a possibilidade de implementação dessa abordagem. E justamente contra isso argumenta que as teorias do conhecimento alternativas (à hegeliana) não formam uma série fechada. Ou seja, não é possível prever em que momento se chega ao final das alternativas, quando a experiência da autocrítica construtiva não tem mais para onde ir.

Mas Westphal vê nessa impossibilidade, vislumbrada a partir da filosofia hegeliana, muito mais uma virtude do que um defeito.

Desde que Hegel publicou a Fenomenologia em 1807, uma gama enorme de novas teorias do conhecimento foi desenvolvida, juntamente com novas variantes de teorias do conhecimento antigas. Todas estas precisam ser cuidadosamente consideradas para reexaminar e tanto quanto possível conservar, aperfeiçoar, ou se necessário diminuir a justificação de uma epistemologia, seja a de Hegel, seja a de qualquer outro. (2003a, p. 46-7, tradução nossa).

Ou seja, para ele a experiência fenomenológica não deve ser considerada acabada. O modelo falibilista hegeliano deve ser levado adiante, para além inclusive dos limites da abordagem de Hegel. Para Westphal, “de fato, não está totalmente claro que qualquer teoria

do conhecimento tenha satisfeito [os critérios da experiência autocrítica], incluindo a de Hegel.” (1989, p. 111, tradução nossa). Ou seja, a própria epistemologia de Hegel pode ser posta sob suspeita, radicalizando sua forma falibilista de responder ao Dilema do critério.

Mas qual o significado dessa argumentação de Westphal para a qualificação da resposta que ele encontra em Hegel para o Dilema do critério? Se a resposta hegeliana é falibilista, mas ela mesma precisa ser falível, então Hegel responde ao Dilema do critério? Se o falibilismo hegeliano equivale à avaliação autocrítica construtiva baseada na aplicação de critérios de coerência pragmática, interna e reflexiva, ele de fato evita o *tropo* cético do regresso ao infinito?

A exposição de Westphal faz supor que os critérios de coerência são os critérios de verdade. Mas com isso retorna o Dilema do critério na pergunta sobre qual é a justificativa para esses critérios. E, como vimos, ele avança oferecendo potenciais respostas: a confiança nas virtudes intelectuais da consciência, o pressuposto realista de que a coerência só é possível quando houver correspondência, a noção de uma tradição histórica compartilhada que oferece um tribunal universal capaz de resolver as divergências e uma concepção teleológica de história que permite concluir que todas as experiências relevantes para a avaliação autocrítica já foram realizadas. Mas, argumentando dessa forma, esses (e outros possíveis) elementos assumem a posição de novos critérios, justificando a aceitação dos critérios de coerência enquanto critérios de verdade.

O próprio Westphal reconhece que todos esses elementos não fornecem uma justificação suficiente para a epistemologia hegeliana e, especial, para o conjunto dos critérios de avaliação autocrítica construtiva. Mas sua saída é expandir o falibilismo, sugerindo que a perspectiva hegeliana deveria ser posta em contraste com novas alternativas, aquelas que surgiram desde a publicação de sua obra. Com esse passo, uma problemática bastante curiosa se desenvolve, diretamente vinculada ao Dilema do critério. Por um lado, admitir que os critérios que Hegel propõem podem não estar suficientemente justificados, pois novas experiências avaliativas são possíveis, equivale a dizer que Hegel não respondeu ao Dilema do critério, pois não é capaz de evitar o retorno ao *tropo* do regresso ao infinito, solicitando novas razões que embasem suas conclusões. Por outro lado, se o que precisa ainda de justificção é o próprio falibilismo, na forma dos critérios da autocrítica construtiva que o definiriam, não seria possível afirmar justificadamente que a avaliação da validade da resposta hegeliana deveria ocorrer em termos falibilistas; pois seria preciso antes justificar essa posição, mostrando que resiste ao Dilema do critério, para então torna-la uma forma legítima de avaliar qualquer concepção que seja.

Segundo nossa avaliação, a possibilidade de levantar esse tipo de questionamento revela que a reconstrução de Westphal não demonstra que Hegel tenha resolvido o Dilema do critério. Entendendo o desafio imposto pelo Dilema do critério enquanto a necessidade de apresentação de uma justificação suficiente e independente para os critérios de verdade que forem assumidos, o falibilismo de Hegel (na versão que Westphal oferece) não parece ter oferecido uma resposta à altura. Provavelmente isso se deve ao fato de o Dilema do critério, como Westphal reconhece, ter sido formulado a partir de uma visão infalibilista. Uma resposta falibilista precisa, antes de tudo, se libertar desses pressupostos, e não parece que Westphal tenha conseguido evidenciar isso em Hegel, de tal forma que o Dilema do critério deixe de reaparecer como um desafio.

Por outro lado, entendendo o Dilema do critério em Sexto Empírico como decorrente da circularidade entre critério e demonstração, como propomos na primeira seção deste capítulo, esperaríamos de Westphal que ele revelasse qual é a posição de Hegel diante do dilema: assumir, como ponto de partida, um critério sem demonstração, ou uma demonstração sem critério? O que vem antes, os critérios de coerência (pragmática, interna e reflexiva) ou o falibilismo, entendido enquanto uma forma de demonstração (justificação através da autocrítica construtiva)? A qual alternativa deste dilema Westphal considera que Hegel aderiu? Ou Hegel teria evitado este dilema, de alguma forma? Não encontramos em Westphal uma resposta clara a essas questões.

Da mesma forma, se entendermos o Dilema do critério enquanto o argumento específico de Sexto Empírico em torno do que chamamos de Problema da existência do critério de verdade, tão pouco encontraremos uma resposta clara em Westphal. A princípio, ele sugere que a resposta hegeliana é que não existe critério de verdade, e a avaliação das diferentes formas de saber se dá pela adoção de uma fenomenologia falibilista. Mas, como vimos, ele identifica uma série de critérios e de pressupostos em Hegel, o que põe em dúvida se esta é realmente a resposta hegeliana conforme sua própria interpretação. Ao contrário, ele parece estar indicando que Hegel assumiu determinados critérios como infalíveis e que, por outro lado, o falibilismo que eles ensejam poderia ser levado adiante, aplicando-se sobre eles mesmos.

Mas talvez Hegel tenha mais a dizer sobre o Dilema do critério, sobre a forma em que se deve compreendê-lo e sobre as estratégias de enfrentá-lo. No próximo capítulo, apresentaremos uma reconstrução da Introdução da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, à luz do Dilema do critério, tentando evidenciar esses elementos segundo nossa interpretação.

### 3 SEGUNDO CAPÍTULO: O DILEMA DO CRITÉRIO NA INTRODUÇÃO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

O objetivo deste capítulo é formular uma possível resposta hegeliana ao Dilema do critério, tomando como base principal a Introdução da *Fenomenologia do espírito*. Não temos a pretensão de demonstrar que esta resposta expressa exatamente o pensamento de Hegel, porque isso demandaria uma interpretação mais abrangente do conjunto de suas obras e dos problemas que ele se propõe enfrentar. Nossa formulação tem apenas a pretensão de ser uma leitura possível, reunindo determinados aspectos do modo como Hegel enfrenta alguns problemas epistemológicos de seu tempo. Pondo esses elementos em outra perspectiva interpretativa, evidentemente eles podem originar leituras muito diferentes desta.

#### 3.1 Hegel e a epistemologia kantiana

Como vimos, a dúvida de Sexto Empírico diz respeito à possibilidade de se encontrar um critério de verdade. Já Westphal vê em Hegel o Dilema do critério enquanto uma dificuldade em se estabelecer um conceito de conhecimento. O objetivo desta seção é caracterizar o contexto teórico em que o Dilema do critério aparece em Hegel, a fim de explicar por que ele se transforma numa disputa sobre um critério de conhecimento. Concordamos com Westphal que o principal interlocutor de Hegel, que o faz inserir-se nessa discussão, é Kant. O modo como ele aborda o Dilema do critério decorre de sua recepção da obra kantiana, que será apresentada aqui a partir da Introdução da *Fenomenologia*. Nosso objetivo não é discutir até que ponto a interpretação que Hegel faz de Kant é correta. Muitas de suas críticas dependem de um modo muito particular de compreender as teses kantianas. Também não avaliaremos a adequação dessas críticas. Pretendemos apenas mostrar como a abordagem hegeliana do Dilema do critério é construída em função desse debate, na forma como Hegel o apresenta.

### 3.1.1 Uma investigação metaepistêmica como realização da tarefa metaepistemológica

Hegel inicia a Introdução da *Fenomenologia do espírito* (1992, p. 63, §73)<sup>34</sup> com uma avaliação da situação da Filosofia em seu tempo. Na sua interpretação, havia-se tornado uma representação natural (*natürliche Vorstellung*), um lugar comum, considerar que qualquer investigação filosófica deveria ser precedida por um estudo sobre o conhecer (*Erkennen*). O objetivo desse estudo seria justamente pôr-se de acordo, entender-se (*sich zu verständigen*) em relação a ele, ou seja, dirimir as disputas em torno de sua natureza e de seus limites. Esse entendimento prévio seria condição de possibilidade para qualquer investigação filosófica da coisa mesma (*die Sache selbst*) que, na sua definição, equivaleria à investigação sobre “o conhecer efetivo do que em verdade é” (*das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist*).

É importante frisar aqui o caráter metaepistêmico tanto da investigação filosófica à qual Hegel está fazendo referência, quanto daquela que é indicada como seu contraponto. Entende-se aqui a expressão “metaepistêmico” no sentido genérico de toda investigação que tematiza não a realidade diretamente (que estaria num nível simplesmente epistêmico), mas o próprio conhecimento, independentemente do modo como ele é definido. A investigação que é posta sob análise por Hegel é aquela desenvolvida pela epistemologia moderna, especialmente a kantiana.<sup>35</sup> Ela está num nível metaepistêmico porque pretende investigar não diretamente a realidade, mas as condições cognitivas através das quais essa realidade pode ser conhecida.

Mas a alternativa a essa abordagem, cogitada por Hegel, contra a qual a epistemologia kantiana ter-se-ia colocado, também estaria num nível metaepistêmico, embora isso não fique evidente à primeira vista. A expressão “ir à coisa mesma” pode sugerir a negação do nível metaepistêmico, a preferência por investigar a realidade diretamente. Entretanto, Hegel define a expressão “coisa mesma” como o “conhecimento efetivo do que em verdade é”. Ou seja, também nessa abordagem, o papel da filosofia encontra-se num nível metaepistêmico, no sentido de debruçar-se sobre o conhecimento que se refere à realidade. A contraposição, assim, não é entre uma filosofia que se mantém num nível

---

<sup>34</sup> As expressões em alemão, indicadas a seguir, foram retiradas da edição da Surkamp Verlag (HEGEL, 1989) e seguem basicamente a tradução para o português de Paulo Meneses, na edição citada acima.

<sup>35</sup> Lembrando, não discutiremos a legitimidade da interpretação que Hegel faz de Kant e muito menos das críticas que ele direciona ao projeto da teoria do conhecimento (epistemologia) baseada no método transcendental. O objetivo é apenas mostrar que, na crítica de Hegel à Kant, pode-se encontrar em jogo o Dilema do critério, na forma como Hegel o concebe.

metaepistêmico, que seria a epistemologia kantiana, e outra que se põe no nível epistêmico, abordando a realidade diretamente. Trata-se, antes, da contraposição entre duas investigações metaepistêmicas, uma que aborda o puro conhecer e outra que aborda o conhecer efetivo, na sua presumida ligação com aquilo que verdadeiramente é. Em outras palavras, Hegel está indicando que a epistemologia kantiana aborda o conhecimento estudando o conhecer como um elemento separado dos conteúdos que são conhecidos, enquanto a outra vertente estuda o conhecimento como esses conteúdos mesmos.

Hegel reconhece a razão do cuidado ou receio (*Besorgnis*) crítico da epistemologia kantiana. Ele se basearia na possibilidade de existirem diferentes tipos ou modos de conhecer (*Arten der Erkenntnis*), alguns mais idôneos ou hábeis (*geschickter*) do que outros. Além disso, se o conhecer é uma faculdade (*Vermögen*), é preciso conhecer seus limites para evitar as nuvens do erro (*Wolken des Irrtums*) e alcançar o céu da verdade (*Himmel der Wahrheit*). Como se pode ver, Hegel considera aqui a preocupação com as diferentes formas de conhecimento. Segundo a perspectiva da epistemologia kantiana, essas diferentes formas resultariam de diferentes concepções sobre a natureza e os limites da faculdade de conhecer, entendida como instrumento (*Werkzeug*) ou meio (*Mittel*). Para saber se qualquer alegação de conhecimento é verdadeira ou falsa, então, seria preciso possuir uma concepção verdadeira sobre a natureza e os limites dessa faculdade. Em outras palavras, a tarefa epistemológica por excelência, de justificação do conhecimento, dependeria de uma tarefa metaepistemológica, justificar a escolha por um padrão de justificação epistêmica (um conceito específico de conhecimento).<sup>36</sup> A proposta de epistemologia kantiana é que essa justificação deve ser feita através do “pôr-se de acordo sobre o conhecer”, ou seja, resolvendo a disputa que havia sobre o que é a faculdade de conhecer. Assim, a tarefa metaepistemológica torna-se dependente de uma investigação metaepistêmica específica: conhecer o que é o conhecer (legítimo). Justamente esse conceito, com todos os seus desdobramentos, deverá servir de critério para a justificação epistêmica.

É importante salientar também porque identificamos a filosofia kantiana, como apresentada por Hegel, como uma metaepistemologia, neste contexto. Como demonstramos,

---

<sup>36</sup> Os conceitos de “tarefa metaepistemológica” e de “padrão de justificação epistêmica” são inspirados em Bonjour (1985). Eles serão retomados no próximo capítulo, mas já são utilizados aqui por uma questão de clareza e de padronização da linguagem. No contexto deste capítulo, um padrão de justificação epistêmica é um conceito de conhecimento em que estão previstas as condições para que o resultado de um ato cognitivo esteja justificado. Por exemplo, uma teoria empirista sobre a percepção como fonte confiável de conhecimento ou a noção de ideias claras e distintas de Descartes. Uma epistemologia é capaz de fornecer um padrão de justificação epistêmica, mas, como diversos padrões são possíveis, é necessária uma metaepistemologia que seja capaz de justificar a escolha por um deles.

aos olhos de Hegel, Kant parte do fato de que existem diferentes formas de conhecimento (lógica, geometria, física, metafísica etc.) e pretende oferecer um critério para avaliar sua legitimidade e seus limites. Esse critério deverá surgir de uma investigação metaepistêmica: conhecer o que é conhecer. O argumento chave que justifica essa abordagem metaepistemológica é que todas aquelas formas de conhecimento supõem, implícita ou explicitamente, um conceito de conhecimento. Esse conceito de conhecimento forneceria o padrão de justificação próprio a cada forma de conhecimento. Investigando esse conceito diretamente, através de um estudo sobre a faculdade de conhecer, seria possível, então, oferecer um critério adequado para avaliar se o padrão de justificação de cada uma é correto ou não.

A tese de que toda forma de conhecimento pressupõe um conceito de conhecimento será muito importante também para Hegel. Mesmo que, para uma determinada forma de saber, o conceito de conhecimento não esteja explicitamente disponível, é justamente esse conceito que deverá fornecer sua justificação adequada, pelo menos no nível metaepistemológico em que se encontra a investigação de Hegel. O problema de Kant, aos olhos de Hegel, é ter investigado o conhecimento enquanto conhecer, ou seja, enquanto uma faculdade cognitiva pressuposta, responsável pela produção do conhecimento pela sua atuação instrumental sobre um real dado. Essa estratégia metodológica será severamente criticada por Hegel, e dessa crítica resultará uma proposta alternativa.

### 3.1.2 Duas críticas à possibilidade de a investigação metaepistêmica realizar a tarefa metaepistemológica

A partir desse ponto, Hegel desenvolve duas linhas argumentativas que visam criticar a epistemologia kantiana, como forma de realizar a tarefa metaepistemológica. A primeira linha visa demonstrar que a epistemologia kantiana assume pressupostos que, por um lado, não pode demonstrar e, por outro, a submetem a uma circularidade inescapável. Já a segunda linha buscará sustentar que, ao assumir como objeto de estudo o conhecer, concebido como uma faculdade subjetiva que é condição para a constituição do conhecimento, a epistemologia kantiana é obrigada a concluir que o conhecimento é impossível, pelo menos no sentido de alcançar a verdade propriamente dita. À primeira linha argumentativa chamaremos de aplicação do Trilema céptico, já que as acusações feitas por Hegel são, no fundo, de que a epistemologia kantiana incorre nos *tropos* da hipótese e do círculo vicioso (e o regresso ao infinito permanece como uma possibilidade). A segunda linha argumentativa

será chamada de redução ao absurdo (*reductio per absurdum*), na medida em que Hegel visa demonstrar que há uma contradição entre o propósito da epistemologia moderna e seus resultados. Iniciemos pela aplicação do Trilema cético.

A epistemologia kantiana, como dissemos, tem um objeto de estudo definido: o puro conhecer, indiferente ao que é conhecido. Por ser um objeto de estudo, ele precisa ser pressuposto. Além disso, para Hegel também se pressupõe que o conhecer é um instrumento (*Werkzeug*) ou meio (*Mittel*). A noção de instrumento expressa uma relação cognitiva mais ativa, como dominar ou apoderar-se (*sich bemächtigen*), enquanto a noção de meio expressa uma relação cognitiva mais passiva, como contemplar ou simplesmente ver (*erblicken*). Mas o essencial é que aqui está implícita ou uma circularidade viciosa, ou a adoção de pressupostos não justificados. O objetivo da epistemologia kantiana é resolver a disputa sobre o que é o conhecimento (legítimo). Mas, ela já assume como ponto de partida, enquanto o objeto por cuja investigação tal disputa pretensamente deverá ser resolvida, uma definição sobre o que é o conhecimento, que o reduz ao conhecer vazio de conteúdo, que é aplicado como um instrumento ou meio sobre uma realidade indiferente a ele. Como a disputa sobre o que é o conhecimento (legítimo) pode ser resolvida se já de saída se assume uma definição sobre o que ele é? Em que medida o resultado dessa investigação pode justificar-se se depende desse ponto de partida não justificado?

Hegel enfatiza que, subjacentes à epistemologia kantiana, estão diversos pressupostos metaepistêmicos, isto é, conhecimentos relativos não à realidade mas ao próprio conhecimento. São conceitos como conhecer, instrumento, meio e a diferença entre nós mesmos e o conhecer (1992, p. 64, §74). O último aspecto é especialmente interessante. Além de pressupor que há uma faculdade subjetiva responsável pelo ato cognitivo, a epistemologia kantiana pressupõe também que seja possível conhece-la separadamente, num ato em que o epistemólogo distingue-se dela para toma-la como seu objeto de estudo. Que capacidades cognitivas adicionais seriam necessárias para esse ato reflexivo? Qual natureza se presume que a faculdade subjetiva possua que a torna epistemicamente acessível ao investigador? Na avaliação de Hegel, tudo isso é simplesmente pressuposto, tornando a tarefa metaepistemológica, de resolver a disputa sobre o que é o conhecimento, circular. O recurso metodológico utilizado para definir a natureza e os limites do conhecimento já pressupõe, em alguma medida, um conhecimento sobre isso. Em vista disso, Hegel acusa a epistemologia moderna, de matiz kantiana, de verdadeiramente fugir da tarefa metaepistemológica, na medida em que, “dando a entender, de um lado, que sua significação [do conhecimento] é universalmente conhecida, e, de outro, que se possui até mesmo seu

conceito, parece antes um esquivar-se à tarefa principal que é fornecer esse conceito” (1992, p. 65, §76). Portanto, Hegel assume essa tarefa metaepistemológica da modernidade de definir o conceito de conhecimento. Mas o modo como essa tarefa é posta, para ele, apenas parece correto (*scheint gerecht*), pois na verdade pressupõe veladamente já uma resposta preliminar ao problema, o que torna qualquer ulterior investigação condicionada a ela.

A segunda crítica, como anunciamos, visa reduzir ao absurdo o modo como a tarefa metaepistemológica kantiana se desenvolve. Como enfatiza Hegel, seu objetivo último seria resolver o problema básico: distinguir a verdade da falsidade (crenças verdadeiras de crenças falsas), alcançar o “céu da verdade” ao invés das “nuvens do erro”. Em diversos momentos da Introdução, Hegel chama a verdade, enquanto esse objetivo epistêmico último, de absoluto. Neste contexto, ele pode ser entendido apenas como “não dependente de, incondicionado a, não relativo a ou limitado a qualquer outra coisa; autônomo, perfeito, completo” (INWOOD, 1997, p. 39).<sup>37</sup> É a verdade na sua forma pura, não contaminada por qualquer elemento subjetivo, que geraria aparência, ilusão ou erro. Entretanto, para ele a estratégia utilizada levou a um paradoxo. Na medida em que ela assume como pressuposto metodológico que há um conhecer, enquanto instrumento ou meio para o conhecimento, ela acaba chegando à conclusão de que é conceitualmente absurdo (*in seinem Begriffe widersinnig*) que o conhecer possa alcançar aquilo que é em si (*an sich ist*). Ou seja, o ato cognitivo nunca atingirá seu alvo, o absoluto, mas apenas um saber relativo ao sujeito, pois a faculdade cognitiva sempre influenciará no resultado.

Hegel cogita duas possibilidades disponíveis à epistemologia kantiana para evitar essa consequência e assim o próprio paradoxo, uma para cada concepção de conhecer. Para

---

<sup>37</sup> Segundo Inwood, “[...] os filósofos depois de Kant usam regularmente *das Absolute* para referir-se à realidade última, incondicionada” (1997, p. 39). Essa noção é bastante genérica, e vai adquirindo novas significações dentro do idealismo alemão e mesmo no interior do sistema hegeliano. Ainda segundo Inwood, Schelling o concebe como uma identidade subjacente à natureza e ao espírito. Hegel assume em parte essa definição, mas critica seu caráter indeterminado. Assim, em Hegel o absoluto é ainda o incondicionado, no sentido de não ser relativo a nada mais (e portanto é completo, perfeito, autônomo e ilimitado). Nesse mesmo sentido, ele é imediato, por não ser mediado por algo diferente dele mesmo. Mas, diferente de Schelling, o absoluto não permanecerá nessa indeterminação. Ele ganhará determinação mediatizando-se. E, como essas determinações serão ele mesmo, elas não afetarão seu caráter imediato, incondicionado. Entretanto, na Introdução da *Fenomenologia*, todos esses sentidos do conceito de absoluto estão apenas pressupostos. O próprio desenvolvimento da obra colaborará para expressá-los. Por isso, nesse contexto pode-se interpretar o conceito de absoluto apenas como incondicionado, aquilo que é por si mesmo sem ser relativo, dependente, a nada mais. E, como o contexto é epistemológico, pode-se interpretá-lo também como a realidade enquanto tal, indiferente de ser conhecida ou não. O conhecimento legítimo apanharia justamente essa realidade não influenciada (não mediada) por nada, enquanto o conhecimento ilegítimo (crença falsa) apanharia algo que sofreu a influência (mediação) de algo diferente da realidade enquanto tal, por exemplo, a interferência de elementos subjetivos. O papel principal da *Fenomenologia* terá a ver com a superação desse ponto de vista limitado sobre o absoluto, o que só ficará evidente no final. Além disso, nos outros contextos do sistema hegeliano, o absoluto ganhará outros tipos de determinação (lógico-ontológicos, físicas, éticas, etc.).

o conhecer como instrumento, a solução poderia ser “descontar do resultado a contribuição do instrumento” (HEGEL, 1992, p. 64, §73). Entretanto, se a atuação do instrumento é realmente condição de possibilidade para o conhecimento, retirando-a, volta-se à ignorância.<sup>38</sup> Por outro lado, se o conhecer for concebido como um meio passivo, que não produz qualquer alteração no resultado da atividade cognitiva, então não é possível defender a tese de que o estudo do conhecer pode fornecer algum critério para avaliar as alegações de conhecimento. O conhecer seria, assim, uma relação imediata, determinada apenas pela natureza do que é conhecido, não pela natureza do conhecer. O estudo do conhecer, conseqüentemente, seria apenas um artifício (*List*) retórico, sem nenhuma consequência normativa concreta.

Com essa argumentação, Hegel pretende impor à epistemologia kantiana um dilema. Por um lado, se a faculdade subjetiva do conhecer influencia de alguma forma na constituição do conhecimento, então faz sentido estudá-la para conhecer sua natureza e seus limites e assim estabelecer critérios para julgar quais alegações de conhecimento são legítimas e quais não são. Mas o resultado decorrente da aceitação desse pressuposto metodológico é a tese de que o conhecimento não pode corresponder à realidade em si mesma, independente da atividade cognitiva. Por outro lado, assumindo que a faculdade subjetiva do conhecer não altera o produto da atividade cognitiva, restitui-se a possibilidade de alcançar a realidade em si mesma. Entretanto, com isso torna-se impossível alimentar a expectativa de que a investigação sobre o conhecer possa fornecer algum critério para avaliar as alegações de conhecimento, já que sua natureza não influenciaria na natureza do conhecimento. Em outras palavras, a realização da tarefa metaepistemológica, através de uma investigação metaepistêmica (sobre o conhecer), implica no abandono do próprio fim último da tarefa epistemológica (a justificação, entendida como conducente à verdade). Manter essa noção de justificação, por outro lado, inviabiliza a possibilidade de realizar a tarefa metaepistemológica através de uma investigação metaepistêmica.

Essa segunda linha de argumentação, portanto, pretende demonstrar que a epistemologia kantiana, por um lado, ao assumir a tarefa metaepistemológica, toma para si o objetivo de encontrar a verdade, o absoluto, aquela realidade que é por si mesma,

---

<sup>38</sup> Aqui a referência a Kant fica clara. Se as formas puras da sensibilidade e as categorias do entendimento são condição de possibilidade de constituição do fenômeno, “descontando-as” não há fenômeno. Nas palavras de Kant, “se retirar ao conhecimento empírico todo o pensamento (efectuado mediante categorias), não resta o conhecimento de nenhum objeto; porque pela simples intuição nada é pensado, e do facto desta afecção da minha sensibilidade se produzir em mim não deriva nenhuma referência de uma tal representação a qualquer objeto” (1985, p. 269, B309).

independentemente da forma como é conhecida. Isso significa que ela, a princípio, pretenderia diferenciar a verdade mesma das representações meramente subjetivas da verdade. Entretanto, por outro lado, pelo simples fato de assumir, como pressuposto metodológico, a existência de uma faculdade cognitiva que é condição de possibilidade do conhecimento, ela ao mesmo tempo afirma que a verdade mesma não pode ser alcançada. Por isso, para Hegel “[...] o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade” (1992, p. 64, §74). Ou seja, na própria proposta metodológica de investigar o conhecer, no objetivo de evitar o erro, já está determinada a impossibilidade de alcançar a verdade. Esse é o sentido da redução ao absurdo operada aqui por Hegel. Ele mostra que há dois pressupostos na epistemologia kantiana que colidem frontalmente: buscar a verdade e investigar o conhecer enquanto uma faculdade subjetiva que é condição para o conhecimento. Na sua avaliação, é impossível assumir concomitantemente essas duas posições. Assumir uma leva, inescapavelmente, à impossibilidade de assumir a outra.

### 3.1.3 Verdade e justificação na abordagem hegeliana da metaepistemologia de Kant

Hegel leva em conta a tese que poderia livrar a abordagem kantiana da contradição por ele apontada. Trata-se da “distinção entre um conhecimento (*Erkennen*) que não conhece de fato o absoluto, como quer a ciência, e ainda assim é verdadeiro, e o conhecimento em geral, que, embora incapaz de aprender o absoluto, seja capaz de outra verdade” (1992, p. 64-5, §75). A referência óbvia aqui é a diferença que Kant estabelece entre conhecer e simplesmente pensar, decorrente da distinção entre fenômenos e númenos. Essas distinções baseiam-se na demonstração kantiana segundo a qual

o entendimento só pode fazer um uso empírico e nunca um uso transcendental de todos os seus princípios *a priori* [...]. O uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, consiste em referi-lo a coisas *em geral* e *em si*; é empírico, porém, o uso que se refere simplesmente aos *fenômenos*, ou seja, a objetos de uma *experiência* possível. (1985, p. 259, B298, grifos do autor).

Fica assim vedada ao entendimento a possibilidade de referir-se às coisas em si. A analítica transcendental da *Crítica da razão pura* teria demonstrado que os princípios *a priori* do entendimento só podem ter um uso legítimo quando referem-se aos fenômenos. No entanto, justamente ao conceber a noção de fenômeno (*phaenomena*), distinguindo o modo como os objetos são intuídos do modo como eles são em si, a mente é levada a pensar sobre como eles são em si mesmos. Esses objetos simplesmente pensados são chamados por Kant de seres do entendimento (*noumena*), e ensejam a pergunta sobre “[...] se os nossos conceitos

puros do entendimento não possuem significado em relação a estes últimos e não poderiam constituir um modo de conhecimento desses objetos.” (1985, p. 268, B 306). A resposta de Kant é que esses seres do entendimento não podem ser conhecidos, pois estão por definição fora do âmbito da experiência possível. Entretanto,

o conceito de númeno é, pois, um *conceito-limite* para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem todavia poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta. (1985, p. 270, B311, grifos do autor).

Hegel discute justamente essa distinção entre o conhecimento fenomênico, que não se refere às coisas mesmas (à verdade, ao absoluto), mas é o único legítimo para Kant, e o conhecimento em geral (o simples pensar kantiano) que não pode conhecer as coisas em si, mas fornece uma valiosa “verdade”, que é o conceito-limite para o âmbito da sensibilidade. Este não pode ter um uso positivo, no sentido de possuir um objeto determinado como sua referência, mas apenas negativo, enquanto indicação de que a sensibilidade não fornece acesso às coisas mesmas.

Hegel indica que Kant realizou dois passos, no âmbito de sua abordagem metaepistemológica, que redimensionaram a relação entre justificação e verdade. Num primeiro momento, ele desvincula justificação e verdade, na medida em que faz a justificação depender simplesmente do uso legítimo das estruturas cognitivas, não da adequação das alegações de conhecimento à realidade como tal, independente da forma como é representada. Num segundo momento, na interpretação de Hegel, o conceito de verdade é modificado, fazendo com que as representações que não correspondem à verdade mesma (mas ao fenômeno) possam ainda assim ser verdadeiras, e as representações que são supostamente vazias (númeno) expressem alguma “verdade”.

Para tornar essa argumentação compreensível, é importante perceber o uso que Hegel faz da noção de verdade na Introdução da *Fenomenologia*. Verdade, neste contexto, significa não uma propriedade das proposições ou crenças, mas antes o objetivo do conhecimento, aquilo a que o conhecimento deve referir-se. Para Hegel, como será mais bem apresentado adiante, há uma teleologia implícita à noção de conhecer, que a vincula diretamente àquilo que existe em si mesmo, ao absoluto. Esse alvo é a verdade. Se uma alegação de conhecimento é verdadeira, então ela atingiu seu alvo, a verdade. E é por expressá-la adequadamente que é verdadeira. Kant, assim, ao olhar de Hegel, alterou a própria noção de verdade. Ela não será mais o absoluto, mas, de alguma forma, o “relativo”, no sentido de que

o fenômeno (que é o novo alvo do conhecer) é um produto da ação das estruturas subjetivas e, portanto, relativo ao sujeito. Para Hegel, a legitimidade (justificação) de um conhecimento é tratada enquanto sua verdade (ser expressão adequada do absoluto). Já em Kant, aos olhos de Hegel, a verdade, enquanto alvo do conhecimento, é que se submete à sua noção de conhecimento legítimo (justificação).

Como dissemos, a metaepistemologia de Kant visa oferecer uma justificação para os padrões de justificação adotados nas diferentes formas de conhecimento, através da demonstração de qual é o uso legítimo da faculdade de conhecer. A análise da faculdade de conhecer, assim, fornece critérios de conhecimento, ou seja, critérios que permitem diferenciar formas legítimas de formas ilegítimas de conhecimento. Mas, segundo a interpretação de Hegel, esses critérios de conhecimento não são critérios de verdade, já que o conhecimento legítimo se refere ao fenômeno, não às coisas em si mesmas. Assim, o conceito kantiano de conhecimento leva a uma desvinculação entre critérios de conhecimento e critérios de verdade (adotando a noção hegeliana de verdade).

Como o próprio Hegel expressa com ênfase, toda sua crítica depende da tese segundo a qual “só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto.” (1992, p. 64, §75). Kant modifica o alvo do conhecimento para adequar-se ao padrão de justificação que ele propõe. O âmbito da verdade possível, assim, passa a equivaler ao âmbito da justificação possível, e a justificação deixa de ser conducente à verdade, pelo menos naquele sentido que Hegel mantém. Para Hegel, “[...] o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca.” (1992, p. 64, §73). Ou seja, se o conhecimento verdadeiro não pode ser equivalente a um produto meramente subjetivo, e o conhecer não pode ser um elemento que modifica a forma como a realidade se apresenta ela mesma, então o conhecer só pode ser a relação do sujeito com a realidade, através do qual ela é conhecida. Em outras palavras, o conhecer não pode ser concebido como um interposto entre o sujeito e a realidade, mas como o vínculo que o sujeito mantém com a realidade.

Mas a argumentação de Hegel pretende não apresentar essa concepção de verdade simplesmente como um pressuposto. Pelo contrário, propõe que a posição kantiana é que assume o pressuposto indemonstrado de que há um conhecimento verdadeiro que ao mesmo tempo não corresponde ao que é em si. Na sua linguagem, o pressuposto de “[...] que o absoluto esteja *de um lado* e o *conhecer de outro lado* – para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real.” (1992, p. 64, §74, grifos do autor). Todo o projeto da epistemologia kantiana depende dessa possibilidade de conceber um conhecimento verdadeiro que, mesmo assim, não representa a realidade como ela é, independentemente do

modo como ela é representada pelo sujeito. Esse pressuposto está dado no próprio anúncio da assim chamada revolução copernicana:

Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. (1985, p. 20, BXVI).

A referência normativa, aqui, deixa de ser o objeto e passa a ser o próprio conhecimento, naquelas estruturas cognitivas que serão descobertas e explicitadas pela *Crítica da razão pura*. A consequência dessa opção metodológica poderia ser alguma forma de ceticismo, explicitando que o fato de um conhecimento estar justificado não implica que ele seja verdadeiro. Mas Kant evita essa consequência redefinindo o alvo do conhecimento legítimo, fazendo-o não equivaler a uma realidade indiferente ao modo de conhecê-la.

Para Hegel, a saída kantiana é apenas uma “distinção obscura entre um verdadeiro absoluto e um verdadeiro ordinário; e [vemos também] que o absoluto, o conhecer, etc., são palavras que pressupõem uma significação; e há que esforçar-se por adquiri-la primeiro” (1992, p. 65, §75). Aqui as duas linhas argumentativas de Hegel se encontram. A demonstração de que a epistemologia kantiana assume pressupostos metaepistêmicos não justificados, pela aplicação do Trilema cético, torna-se uma condição suficiente para sustentar sua refutação por redução ao absurdo, demonstrando que ela assume também uma noção de conhecimento que é contraditória em relação àquela que está implícita em todos os pressupostos da *Crítica da razão pura*. Quer dizer, os conceitos a partir dos quais a *Crítica* é desenvolvida não estão justificados, pois não resistem ao Trilema cético. Então, se servem de pressupostos legítimos, é preciso admitir que são simplesmente verdadeiros, ou seja, que seus significados foram conhecidos primeiro. Kant estaria, implicitamente, admitindo que os conhecimentos que servem de ponto de partida para sua *Crítica* são verdadeiros, e que ele conhece exatamente o que eles são, sem supor uma diferença entre o modo como eles são conhecidos e eles mesmos. Portanto, aquela cisão dentre justificação e verdade, e a subsequente redefinição da noção de verdade, não é observada no que diz respeito aos pressupostos da *Crítica*. Esses pressupostos devem ser verdadeiros, devem corresponder ao que o conhecer é em si mesmo.

Nesse sentido, pode-se prever que a tarefa principal da *Fenomenologia*, ao buscar o conceito de conhecimento, será justamente a de restabelecer o vínculo perdido na epistemologia kantiana entre justificação e verdade, ou entre critérios de conhecimento e

critérios de verdade. O problema é que esse vínculo, e o conceito de verdade a ele relacionado, não pode ser simplesmente pressuposto. Hegel leva a sério a diretriz kantiana de interrogar sobre qual é o conceito de conhecimento que se deve pressupor, já que conceitos diferentes levam a atribuir a verdade a diferentes alegações de conhecimento. Um conceito de conhecimento pode conter um padrão de justificação que não é conducente à verdade. Manter essa suspeita é essencial à filosofia crítica, da qual Hegel é herdeiro. Então o problema de Hegel será como reestabelecer o vínculo entre justificação e verdade, no modo como ele a concebe, sem simplesmente abandonar a preocupação crítica de avaliar criteriosamente os padrões de justificação inerentes às diversas formas de conhecimento.

#### 3.1.4 O Dilema do critério na crítica de Hegel à metaepistemologia de Kant

A crítica de Hegel à epistemologia kantiana, quanto interpretada à luz do Dilema do critério, pode revelar mais claramente seus aspectos centrais, assim como anunciar a natureza específica da proposta hegeliana.

Em Kant, diante da existência de diversos tipos de conhecimentos (lógica, matemática, física, metafísica etc.), cada um com um padrão de justificação próprio, ele visa apresentar um critério para avaliar a legitimidade desses conhecimentos, especialmente daqueles pretendidos pela metafísica. Esse critério seria fornecido através de um estudo do modo através do qual os conhecimentos são adquiridos, ou seja, através de uma investigação sobre o conhecer, enquanto uma faculdade do sujeito epistêmico.

A hipótese de fundo, que constitui a revolução copernicana de Kant, é que o sujeito desempenha um papel ativo no conhecimento. Assim, há um uso da faculdade de conhecer pressuposto em toda forma de conhecimento. Sua investigação possibilitaria determinar sua natureza e seus limites, e assim critérios para estabelecer quais conhecimentos são legítimos e quais não são.

Se toda forma de conhecimento supõe um determinado uso da faculdade de conhecer, só a investigação dessa faculdade poderia fornecer critérios para uma escolha adequada entre diferentes alegações de conhecimento. Nenhuma poderia ser aceita sem esse passo. Por outro lado, após realizada, essa investigação indicaria em que casos a pretensão de conhecimento ultrapassa os limites aceitáveis. Por exemplo, tentar conhecer Deus utilizando a categoria de causalidade viola as regras de utilização dessa categoria.

A crítica de Hegel da Introdução da *Fenomenologia*, como se pôde ver, não visa demonstrar que Kant aceita como válidas determinadas alegações de conhecimento sem

justifica-las a partir de um critério.<sup>39</sup> Hegel sustenta, outrossim, que o critério apresentado por Kant decorre do desdobramento de uma investigação que se baseia em pressupostos indemonstrados de segunda ordem. Kant teria simplesmente assumido que sabe o que é conhecer, coisa em si, fenômeno, númeno, objetivo<sup>40</sup>, subjetivo etc. Mesmo admitindo que esses pressupostos serão tematizados na *Crítica da razão pura*, como eles formam a base a partir da qual a investigação procede, nenhuma demonstração seria capaz de fugir de uma circularidade viciosa.

Como vimos, o Dilema do critério surge da aplicação do Trilema cético como um todo, não apenas do *tropo* do círculo vicioso, e se refere antes à circularidade entre qualquer procedimento de justificação e o critério que lhe serve de base. Nós chamamos o problema envolvido aí de circularidade entre critério e demonstração. Sob esta perspectiva, a crítica de Hegel a Kant na Introdução da *Fenomenologia* mostra que o critério apresentado por ele depende de um novo conjunto de critérios, conceitos metaepistêmicos tais como sujeito, conhecer, objeto do conhecimento, coisa em si (indiferente ao conhecer), diferença entre conhecer e analisar as condições do conhecimento, etc.

O elemento novo que Hegel aponta em Kant diz respeito à forma com que esses critérios aparecem na sua argumentação. Eles não são apresentados diretamente como critérios, mas sim fazem parte da caracterização do objeto a ser investigado, por cuja análise seria possível fornecer esses critérios. Com isso, o que Hegel realiza é uma crítica à estratégia transcendental de realizar a tarefa metaepistemológica de fornecer um critério para avaliar a legitimidade dos padrões de justificação das alegações de conhecimento, presentes nos diferentes tipos de saber. O que Hegel aponta é que essa estratégia, ao invés de fornecer esse critério, apenas o pressupõe, já que parte de pressupostos que não pode justificar.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> De fato, Hegel também elabora uma crítica a Kant sob esta perspectiva. Na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel afirma que Kant simplesmente toma da lógica tradicional as diversas espécies de juízo, que serão assumidas como determinações do eu, da unidade da consciência-de-si. (1995, p. 111, §42). Da mesma forma, para Hegel a filosofia kantiana não alterou em nada a forma de conhecer e as categorias já adotadas pela prática científica ordinária, o que sugere que ela lhe serviu de base. (1995, p. 135, §60). Por isso, suas bases são “psicológico-históricas”. (1995, p. 108, §41). O fato de Kant pressupor conhecimentos de sua época decorre da própria natureza do método transcendental, enquanto método regressivo (LUFT, 2006). Kant teria assumido determinados conhecimentos particulares (especialmente da geometria euclidiana e da física newtoniana) e, com base neles, teria elaborado os critérios de conhecimento disponíveis na *Crítica da razão pura*. Mas esse argumento não aparece na Introdução da *Fenomenologia*.

<sup>40</sup> Noções como objeto, coisa em si, númeno etc. aparentemente não deveriam ser classificadas como conhecimentos de segunda ordem, já que dizem respeito aos alvos do conhecimento, e não ao próprio conhecimento. Entretanto, na abordagem hegeliana, eles são gerados por uma reflexão sobre o próprio ato cognitivo. Ou seja, o conceito de objeto é fruto de uma reflexão sobre o conhecimento.

<sup>41</sup> Pode-se alegar que Hegel não considerou adequadamente a natureza do método transcendental de Kant, já que este propõe conscientemente partir de pressupostos metaepistêmicos (a concepção segundo a qual em todo conhecimento há uma contribuição subjetiva, cuja natureza deverá ser descoberta pela investigação transcendental) e de conhecimentos de primeira ordem das ciências de sua época (matemática e física). Como

Assim, Hegel chama a atenção para um problema que pode ocorrer em qualquer abordagem epistemológica. Ao identificar um determinado elemento a ser investigado como forma de apresentar critérios de justificação, pode-se estar assumindo um pressuposto indemonstrado que contará como fundamento na cadeia de justificação e cuja justificação será necessário providenciar. A própria proposição de um objeto de investigação, ou de qualquer outro pressuposto metodológico, pode comprometer de saída o sucesso da proposta.

Com base nessa interpretação, pode-se afirmar que Hegel está enfrentando o Dilema do critério na sua versão integral: a circularidade entre critério e demonstração. A tarefa metaepistemológica de justificação, que a *Crítica da razão pura* deve realizar, pressupõe critérios, e estes uma justificação, que não é fornecida. Simplesmente oferecer critérios não é suficiente, é preciso justificá-los também.

É importante perceber, além disso, que o critério do qual trata Sexto Empírico é um critério de verdade. Ou seja, um elemento (um sinal) capaz de indicar que determinada crença é verdadeira. Em Kant, segundo nossa leitura, os critérios apresentados são critérios de conhecimento, isto é, eles indicam sob que condições há um uso legítimo do entendimento. Admitindo a leitura hegeliana de Kant, esses critérios de conhecimento não seriam critérios de verdade. Conhecimento justificado não seria sinônimo de conhecimento verdadeiro (no sentido de Hegel). Sob este ponto de vista, pode-se entender a abordagem de Hegel como uma tentativa de reaproximar verdade e conhecimento.

### 3.2 A exposição fenomenológica como abordagem metaepistemológica do Dilema do critério

Como vimos, para Hegel a abordagem kantiana para a realização da tarefa metaepistemológica de fornecer um conceito de conhecimento que sirva de critério para resolver a divergência sobre quais formas de conhecimento são legítimas não obteve sucesso. Ela não é capaz de resistir ao Trilema cético, o que indica que Kant não forneceu uma solução para o problema da circularidade entre critério e demonstração. Em vista disso, Hegel

---

afirmamos anteriormente, não será nossa intenção aqui realizar uma averiguação da consistência da crítica hegeliana, mas apenas caracterizar sua concepção sobre o modo de realizar a tarefa metaepistemológica posta já por Kant que ele considera mais adequado. Sob esta perspectiva, o fato de Hegel elogiar Fichte pelo “[...] profundo mérito de ter lembrado que as *determinações-de-pensamento* têm de ser mostradas em sua necessidade, que elas são essencialmente a *deduzir*” (HEGEL, 1995, p. 111, §42, grifos do autor), mostra que a pretensão de Hegel é que a tarefa metaepistemológica não seja condicionada por qualquer critério simplesmente pressuposto. Caso isso ocorresse, seus resultados estariam sempre sob a ameaça do Trilema cético e não poderiam livrar-se do Dilema do critério.

apresentará uma nova proposta para realizar a tarefa metaepistemológica. Como veremos, essa nova proposta dependerá de uma reformulação da noção de critério, que levará à formulação dos conceitos de figura da consciência (*Gestalt des Bewußtseins*) e de experiência (*Erfahrung*), em sentido fenomenológico. Serão essas as noções principais apresentadas a seguir.

### 3.2.1 A proposta hegeliana de uma metaepistemologia fenomenológica

Para Hegel a metaepistemologia kantiana baseia-se em conceitos que não são efetivamente conhecidos. Por um lado, isso significa que são “representações contingentes e arbitrárias” (HEGEL, 1992, p. 65, §76). A falta de justificação adequada impede que possam servir de alicerce para qualquer investigação. Por outro lado, “inversamente, poderia com mais razão ainda poupar-se o esforço de tais representações e modos de falar, mediante os quais se descarta a própria ciência, pois constituem somente uma aparência oca de saber, que desvanece imediatamente quanto a ciência entra em cena” (1992, p. 65, §76). Aqui Hegel vai além, perguntando-se sobre a própria validade de uma investigação que busca conhecer elementos metaepistêmicos como as noções de conhecer, absoluto, objetivo, subjetivo etc. Na medida em que dizem respeito não à realidade, mas ao próprio conhecer, eles podem ser considerados como uma aparência oca de saber (*leere Erscheinung des Wissens*), em contraste com o conhecimento efetivo, que Hegel chama de ciência. A questão é, por que investigar o conceito de conhecimento, e as demais noções metaepistêmicas associadas a ele, se, ao conhecer efetivamente a verdade, através da ciência, esses conceitos estarão também disponíveis à reflexão? Em outras palavras, qual é a validade de uma investigação epistemológica, no sentido genérico de uma investigação sobre o conhecimento, se em todo conhecimento efetivo já está implicitamente presente também o conceito de conhecimento? Não seria mais adequado começar pelo conhecer efetivo, que visa a verdade, ao invés de pressupor uma investigação metaepistêmica (sobre o conceito de conhecimento)?

O problema, para Hegel, entretanto, é que “[...] a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência [fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade.” (1992, p. 65, §76). Em Hegel, a noção de aparência forma um binômio com a noção de essência, ou com algum outro conceito contextualmente equivalente. Ela indica que o modo como algo se apresenta não corresponde ao que ele é, embora mantenha uma relação com ele. Hegel tem em vista introduzir o núcleo da ciência que ele propõe. Uma ciência que é o conhecimento do absoluto, da verdade na sua forma

completa. Mas, no momento em que essa ciência é introduzida, ela é ainda aparência, não revelando completamente sua essência.

O problema específico ao qual Hegel faz referência aqui tem a ver com a diferença entre o saber absoluto e o saber fenomênico, duas noções inspiradas na filosofia kantiana. O saber fenomênico é condicionado à estrutura cognitiva do sujeito epistêmico, enquanto o saber absoluto é a verdade em sua forma pura, sem nenhum interposto. Mas para a consciência particular, ou seja, para um potencial leitor das obras de Hegel, o saber absoluto não se apresenta da forma como verdadeiramente é. Isso porque, se essa consciência não conhece a verdade, também não possui um conceito de saber que seja adequado a ela, mas mesmo assim utiliza esse conceito deficiente de saber como filtro (instrumento, meio etc.) na compreensão de todo conhecimento que lhe é apresentado. Em outras palavras, também o absoluto está condicionado a um conceito de conhecimento, assim como o saber fenomênico, simplesmente pelo fato de ser apresentado a quem não atingiu o seu ponto de vista e, portanto, não utiliza um critério adequado para conhecê-lo.<sup>42</sup>

Como vimos antes, Hegel critica Kant por estabelecer um conceito de conhecimento que é arbitrário e não conducente à verdade. A forma de resolver esses dois problemas é tomar o conceito de conhecimento como parte da ciência a ser apresentada. Essa é a consequência da crítica a Kant. Para não ser arbitrário, o conceito de conhecimento precisa ser verdadeiro. Da mesma forma, para ser conducente à verdade, o conceito de conhecimento precisa ser tratado não como algo diferente dela, que se interpõe entre ela e a consciência, mas como parte da própria verdade que a consciência conhece. O conceito de conhecimento, assim, deverá ser considerado como um dos conhecimentos aos quais a consciência tem acesso quando possui a verdade, na forma do saber científico.

---

<sup>42</sup> Esse ponto lembra o paradoxo da investigação, apresentado por Mênon no diálogo homônimo, de Platão: “E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontraste> é aquilo que não conhecias?” (2007, p. 49, 80e). Pressupondo a necessidade de um critério para orientar a investigação e que esse critério seja verdadeiro, parece tornar-se impossível a quem não conhece a verdade poder descobri-la. Se possui um critério verdadeiro, então conhece a própria verdade e não há porque investigá-la. Se não possui um critério verdadeiro, tampouco poderá adquiri-lo, pois toda investigação já o pressupõe, de forma que mesmo que a verdade apareça não será capaz de reconhecê-la. Hegel pretende oferecer a verdade, mas sabe que aquele que não possui o critério adequado, que nesse contexto é o conceito de conhecimento, não será capaz de reconhecê-la. Então, será preciso oferecer esse critério, embora isso signifique também apresentar a própria verdade. Nesse sentido, a *Fenomenologia* pode ser entendida como uma forma de resolver o paradoxo da investigação presente no Mênon de Platão, mostrando como a consciência pode alcançar a verdade a partir de si mesma, sem pressupor um acesso imediato a ela (como a noção de reminiscência, que Sócrates apresenta em seguida no diálogo).

Mas, com isso, somente após compreender a ciência é que estaria disponível ao sujeito o conceito de conhecimento adequado para conhecê-la. Essa situação mostra que há um problema ainda mais profundo em jogo. Se o conceito de conhecimento, que funcionaria como um critério para conhecer a verdade, tiver de ser extraído dela mesma, então a ciência que Hegel quer propor pareceria um dogma a ser simplesmente aceito, já que o critério para avaliar seu grau de justificação seria condicionado por ela mesma. Hegel quer mostrar, entretanto, que a própria consciência pode alcançar, a partir de si mesma, o conceito de conhecimento que está envolvido no conhecimento científico.

Para isso, ele parte da situação em que nenhuma diferença de status epistêmico entre a ciência e outras formas de saber pode ser percebida. Por isso, “tanto faz neste ponto representar-se que a *ciência* é aparência porque entra em cena ao lado de *outro* (saber), ou dar o nome de ‘aparecer da ciência’ a esses outros saberes não-verdadeiros” (HEGEL, 1992, p. 65, §76, grifos do autor). Hegel joga aqui com os substantivos aparência (*Erscheinung*) e aparecer (*Erscheinen*). Neste contexto, a afirmação de que a ciência tornou-se aparência tem um significado negativo: a ciência está afastada de sua meta, ser a verdade, o absoluto, pelo fato de estar manifestando-se para uma consciência que não possui os critérios adequados para conhecê-la. Mas dizer que os demais saberes são o aparecer da ciência, implica em aceitar que eles de alguma forma colaboram para que a meta da ciência se realize, e a verdade se manifeste. Por isso, por um lado não é possível apresentar qualquer critério, pois ele seria sempre condicionado a um saber aparente e sucumbiria, como Kant, ao Trilema cético. Por outro lado, a tematização dos saberes aparentes pode torná-los efetivamente o aparecer da ciência, fazendo-a manifestar-se. Isso porque, toda forma de conhecimento contém o conceito de conhecimento. Mesmo que ele se apresente ainda de forma inadequada, ele contém os elementos principais que atuam de maneira teleológica, impelindo na direção da ciência. Essa teleologia não poderá depender de um fim ou critério imposto de fora. Deverá ser apresentada enquanto um objetivo interno, renovado pela consciência em todas as suas manifestações.

É em vista disso que Hegel propõe: “[...] a ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela” (1992, p. 65, §76). Aqui delineiam-se, de forma bastante genérica ainda, dois elementos fundamentais da *Fenomenologia do espírito*, seu objeto e seu método. O objeto será justamente o saber aparente. Mas, lembremos, o saber que Hegel chamou de aparente era sobretudo o kantiano, com seus conceitos de conhecer, sujeito, objeto, coisa em si etc. Essas noções faziam parte da caracterização da estrutura transcendental vazia, que é condição para o conhecimento. Assim, como para Hegel o

conhecimento tem como alvo a verdade, esses elementos, no modo como eram concebidos por Kant, não seriam saberes propriamente. Faziam parte da caracterização do conhecer à parte de todo saber efetivo. Ao trata-los como saberes (aparentes), Hegel está considerand-os como efetivas alegações de conhecimento, cuja verdade deverá ser examinada. Hegel não admitirá a estratégia de considera-los apenas como pressupostos formais, vazios de conhecimento. Dessa forma, num sentido amplo, Hegel retoma aqui a ideia que aparece no início da Introdução da *Fenomenologia*, segundo a qual é necessário ir às coisas mesmas, aos saberes efetivos, e não abordar o conhecer como uma estrutura prévia ao conhecimento. Não se trata, portanto, de um imperativo, que teria sido desobedecido por Kant. A questão é que não é possível não ir às coisas mesmas. Ou seja, não é possível afirmar algo sem que isso deixe de ser considerado uma alegação de conhecimento, a pretensão de um saber efetivo. A descrição kantiana das condições transcendentais do conhecimento e mesmo daquilo que está para além do alcance dessas estruturas (a coisas em si) é também, para Hegel, um pretenso saber efetivo. O que é necessário verificar é se esse saber dá conta de suas próprias pretensões, ou seja, se ele resiste a uma avaliação baseada nos critérios que ele mesmo estabelece, direta ou indiretamente. Um saber que se põe como puramente formal, vazio, é na verdade um saber pouco consciente de si mesmo, dos pressupostos que articula e pelos quais deve ser medido (avaliado).

Quanto ao método, é possível anunciar apenas que o voltar-se contra (*wenden sich gegen*) indica que a abordagem do saber aparente não terá como propósito simplesmente recolher deles informações, que somadas poderiam resultar na ciência. O método será negativo, em que cada forma de saber (aparente) revelará suas contradições internas e, a partir disso, indicará que novos caminhos precisam ser tomados. De forma geral, a *Fenomenologia* recuperará o propósito kantiano de um tribunal da razão, que avaliará a legitimidade de todos os saberes, realizando assim a tarefa metaepistemológica. Mas o método não partirá de um passo, por assim dizer, positivo, de proposição (ou pressuposição) de um determinado critério que servirá de referência para o tribunal. E o modo como Hegel apresenta justamente a noção de critério (padrão de medida) será decisivo para a articulação do método fenomenológico como estratégia para a realização da tarefa metaepistemológica.

Ainda em relação ao método, é importante perceber que há uma ambiguidade fundamental na proposta hegeliana que chamamos de metaepistemologia fenomenológica. Por um lado, a *Fenomenologia* é uma avaliação das formas de conhecimento com vistas à obtenção de um conceito adequado de conhecimento. Por outro, ela é apenas a exposição das próprias formas de conhecimento. Essa ambiguidade entre expor e avaliar caracteriza o

método fenomenológico desenvolvido por Hegel nesse contexto. Ela decorre do fato de Hegel não localizar o critério no exterior das formas de conhecimento, que assim podem ser simplesmente expostas. Conseqüentemente, a avaliação deverá ser realizada por essas mesmas formas de conhecimento, do modo como será apresentado a seguir, restando ao autor da exposição o “puro observar” [*reine Zusehen*]. (1992, p. 70, §85).

Para Hegel, a *Fenomenologia do espírito* apresenta “[...] o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro” (1992, p. 66, §77). A diversidade de formas de conhecimento, que motivou a metaepistemologia de Kant, agora é tratada não mais como um objeto externo, que precisa ser avaliado pela aplicação de um critério transcendental, mas como um caminho através do qual a verdade vai aparecendo. As formas de conhecimento agora fazem parte da ciência, enquanto seu aparecimento. O critério será buscado no interior desses saberes aparentes. Mas, se se trata ainda da tarefa metaepistemológica, de resolver a disputa entre diferentes formas de conhecimento, que supõem diferentes padrões de justificações, decorrentes justamente das diferentes concepções de conhecimento, volta a questão: como realizar o tribunal da razão sem incorrer, como Kant, no problema da circularidade entre critério e demonstração? Pode existir algum método que não tenha pressupostos metodológicos?

### 3.2.2 A reformulação hegeliana do conceito de critério e a noção de figura da consciência

Como dissemos, a *Fenomenologia do espírito* assume a tarefa metaepistemológica kantiana de resolver a disputa entre as diversas formas de saber, avaliando criticamente o conceito de conhecimento que é pressuposto em todas elas. Hegel admite que todo exame “[...] não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como *padrão de medida*” (1992, p. 69, §81, grifos do autor). Esse padrão de medida ou critério (*Maßstab*) é o que efetivamente possibilita avaliar a legitimidade de cada forma de saber e determinar sua diferença relativa em relação à ciência. Mas, como dissemos, Hegel critica Kant justamente por incorrer nesta falha metodológica: pretender estabelecer um critério para a avaliação crítica das formas de conhecimento. Fazendo isso, Kant teve de assumir pressupostos não demonstrados e, além disso, um conceito de conhecimento em que o alvo não é a verdade enquanto tal.

Para evitar essa consequência, mas ainda assumir que o exame crítico depende de um critério, Hegel recupera um aspecto fundamental da distinção kantiana entre fenômeno e nûmeno. Começemos pela tese kantiana:

Porém, logo de início se revela aqui uma ambiguidade que pode dar aso a um grande mal entendido: é que o entendimento, quando dá o nome de fenómeno a um objeto tomado em certa relação, produz ainda simultaneamente, fora dessa relação, a representação de um *objeto em si*, assim se lhe afigurando que poderia formar *conceitos* dessa espécie de objetos e que, visto o entendimento não nos fornecer outros conceitos que não sejam categorias, o objeto, neste último sentido pelo menos, deveria poder ser pensado por esses conceitos puros do entendimento, o que erradamente levaria a tomar por conceito *determinado* de um ser, que poderíamos de certo modo conhecer pelo entendimento, o conceito totalmente *indeterminado* de um ser do entendimento, considerado como algo em geral, exterior à nossa sensibilidade. (KANT, 1985, p. 268, B 307, grifos do autor).

Para Kant, é “natural” para o entendimento produzir a representação de um objeto em si mesmo, indiferente às condições transcendentais do conhecimento. Mas, para ele, isso é um engano, cuja correção é uma das tarefas principais da *Crítica da razão pura*. Esse produto do entendimento permanecerá, mas considerado apenas como númeno, ou seja, como um ser do entendimento. Ele será um conceito totalmente indeterminado, vazio.

Na *Fenomenologia*, Hegel retoma esse processo descrito por Kant, mas alterando completamente a interpretação sobre seu significado. Para Hegel, “[...] a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo se *relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência*. O aspecto determinado desse *relacionar-se* – ou do *ser* de algo *para uma consciência* – é o *saber*.” (1992, p. 69, §82, grifos do autor). Para Hegel, quando a consciência conhece, ela distingue aquilo que é conhecido de seu saber sobre ele. Esse é o passo já descrito por Kant, através do qual surge a noção de númeno, enquanto ser do entendimento. Mas, continua Hegel, esse elemento que é posto como diferente do saber que a consciência possui sobre ele é ao mesmo tempo relacionado com ela, é algo para a consciência. Hegel chama o lado determinado desse ser de algo para uma consciência (*die Bestimmte Seite dieses Seins von etwas für ein Bewußtsein*) de saber.

Mas aqui parece necessário que entre em jogo a distinção kantiana: “Nós porém distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como *essente*, mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se *verdade*.” (1992, p. 69, §82, grifos do autor). Conforme o argumento kantiano apresentado acima, é necessário não tomar a representação de um objeto em si como o conhecimento de um objeto exterior à sensibilidade e ao entendimento. Pela crítica de Hegel, diferente de Kant, esse elemento deve ser tomado como a verdade, o essente (*seiend*), aquilo que é indiferente à influência da consciência. Só ele pode ser o alvo legítimo do conhecimento. Mas quem realiza a tarefa metaepistemológica, examinando as diversas formas de conhecimento, poderia retornar a Kant e adotar uma perspectiva externa à consciência que conhece (à forma de conhecimento em exame). Essa perspectiva externa é

introduzida por Hegel através do pronome nós (*wir*). É essa perspectiva externa que permite distinguir o modo como o em si é concebido pela consciência do modo como o em si é fora dessa relação. Hegel chama o primeiro de ser para um outro (*Sein für ein Anderes*), enquanto o segundo é o ser em si (*Ansichsein*). Para a consciência externa, o primeiro é apenas uma aparência do segundo para a consciência que está sendo examinada.

Mas o preço a pagar assumindo essa perspectiva externa é tornar a investigação dependente de pressupostos. Seria preciso também aqui possuir já um conceito de conhecimento a ser aplicado como padrão de medida ou critério no exame da consciência. “A essência ou o padrão de medida estariam em nós, e o [objeto] a ser comparado com ele e sobre o qual seria decidido através de tal comparação não teria necessariamente de reconhecer sua validade.” (1992, p. 69, §83). Ou seja, essa distinção entre o ser em si e o ser para outro seria um ato cognitivo da consciência externa que realiza a investigação epistemológica. Consequentemente, dependeria do critério assumido por essa consciência epistemológica, que estaria sob a mira do Trilema cético. Nada poderia garantir que o resultado do exame não fosse apenas uma aparência produzida pelos pressupostos da consciência desse epistemólogo hipotético.

Hegel não tem uma resposta ao Trilema cético. A saída que ele aponta, e que pode ser interpretada como sua proposta para responder ao Dilema do critério, é a seguinte: “A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência.” (1992, p. 69, §84). De fato, na *Fenomenologia* Hegel pretende adotar uma perspectiva externa à consciência (às formas de conhecimento em disputa). Entretanto, não no sentido de aplicar sobre elas algum tipo de critério. A tarefa metaepistemológica de resolver essa disputa, oferecendo um conceito de conhecimento, não será realizada partindo de pressuposto algum (pelos menos em tese). O critério ou padrão de medida para realizar o exame das diferentes formas de conhecimento será oferecido por elas mesmas.

Mas qual é o critério? Parece que todo critério que a consciência apresentar será sempre subjetivo, condicionado a seu ponto de vista particular e, portanto, não imune ao Trilema cético. Como afirma Hegel, “[...] parece também que a consciência não pode chegar por detrás do objeto, [para ver] como ele é, *não para ela*, mas como é *em si*; e que, portanto, também não pode examinar seu saber no objeto.” (1992, p. 70, §85, grifos do autor).

A resposta de Hegel é: “[...] no que a consciência declara dentro de si como o *Em-si* ou o verdadeiro, temos o padrão que ela mesma estabelece para medir seu saber.” (1992, p. 70, §84, grifos do autor). Negadas todas as possibilidades de o exame realizar-se

legitimamente a partir de pressupostos externos às formas de saber em questão, a única saída é permitir que aquilo que a consciência declara como sendo a verdade sirva de critério. Com essa tese, Hegel apresenta um elemento novo, em relação a Kant, no modo como concebe o conhecimento. Além de toda forma de conhecimento pressupor, implícita ou explicitamente, um conceito de conhecimento, ela pressupõe da mesma forma um conceito de objeto, daquilo que deve ser conhecido, que é posto como o alvo a ser alcançado.

Portanto, segundo nossa interpretação, a noção de critério, na *Fenomenologia*, encontra-se cindida: um critério é o próprio conceito de conhecimento, pressuposto em toda forma de conhecimento, assim como propunha Kant; o outro critério é o conceito de objeto, enquanto o alvo do conhecimento. Aproximando-nos da terminologia de Westphal, podemos chamar o primeiro de critério epistemológico, enquanto o segundo de critério ontológico.<sup>43</sup> Não que todas as formas de conhecimento reduzam-se a epistemologias e a ontologias. O que estamos indicando, na tentativa de interpretar o ponto de vista de Hegel, é que, de acordo com a perspectiva da *Fenomenologia*, em todas as formas de conhecimento existem, implícita ou explicitamente, pressupostos epistemológicos (conceito de conhecimento) e ontológicos (conceito de objeto).

A tarefa metaepistemológica, como dissemos, aparece na Introdução da *Fenomenologia* como um exame das formas de conhecimento. Todas elas pressupõem um conceito de conhecimento, e é necessário um critério para avaliá-las. A proposta de Hegel é que elas sejam avaliadas tomando seus pressupostos ontológicos como critérios. Essa avaliação é possível porque os pressupostos ontológicos podem ser explicitados pela consciência sob a forma de conceitos. Como afirma Hegel,

se chamarmos o *saber, conceito*; e se a essência ou o *verdadeiro* chamarmos essente ou *objeto*, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. Mas chamando a *essência* ou o Em-si do *objeto, conceito*, e ao contrário, entendendo por *objeto* o conceito enquanto *objeto* – a saber como é *para um Outro* – então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito. Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, *conceito* e *objeto, ser-para-um-Outro* e *ser-em-si-mesmo*, incidem no interior do saber que investigamos. (1992, p. 70, §84, grifos do autor).

---

<sup>43</sup> Nossa diferença em relação a Westphal é que para ele, como vimos, esses critérios são tratados por Hegel como pressupostos legítimos *prima facie*. Nós tentaremos mostrar que o que está implícito na estratégia metodológica da abordagem hegeliana do Dilema do critério é uma tentativa de conceder também a esses pressupostos uma justificação, a partir de seus resultados. Outra coisa, entretanto, é avaliar se esta justificação é de fato conseguida, o que corresponderia a uma crítica a Hegel.

A princípio, o saber é o conceito, enquanto o objeto permanece como o alvo que o conceito deve atingir. Mas, ao defini-lo desse ou de qualquer outro modo, ele já terá sido conceitualizado em algum nível. Assim, ele se torna disponível à consciência, que pode utilizá-lo como critério para avaliar seu saber. A bem dizer, isso significa apenas que o exame será realizado comparando dois tipos de conceitos, ambos disponíveis à consciência: conceitos que descrevem o que é o conhecimento (conceitos epistemológicos) e conceitos que descrevem o que é o objeto (a realidade) a ser conhecido (conceitos ontológicos).

É importante considerar que o fato de Hegel afirmar que um objeto está disponível à consciência não significa que ele está defendendo a possibilidade de um conhecimento por contato direto (conhecimento imediato). Aqui é fundamental considerar, em primeiro lugar, o tipo de abordagem que Hegel está desenvolvendo. Esse ponto será mais bem caracterizado em seguida, mas o fato é que ele não está se perguntando sobre como a consciência chega a conhecer o mundo da maneira como conhece. Ele está apenas considerando a consciência no modo como ela se apresenta. E, segundo nossa análise, para Hegel ela sempre manifesta pressupostos epistemológicos e pressupostos ontológicos. Em segundo lugar, o objeto, o em si de que fala Hegel, não é o conhecimento de um objeto em particular. A ontologia aqui significa propriamente uma teoria geral sobre a realidade, sobre o que é. Como afirma Hegel, “[...] justamente porque a consciência sabe em geral sobre um objeto, já está dada a distinção entre [um momento de] algo que é, *para a consciência*, o *Em-si*, e um momento que é o saber ou o ser do objeto *para a consciência*. O exame se baseia sobre essa distinção que é uma distinção dada.” (1992, p. 70-1, §85, grifos do autor). A expressão “a consciência sabe em geral sobre um objeto” (*das Bewußtsein weiß überhaupt von einem Gegenstande*), assim como o próprio fato de o objeto ser para a consciência, num determinado momento reflexivo, um conceito, como apresentado acima, indica que o pressuposto ontológico que Hegel atribui à consciência é uma elaboração intelectual sua (da consciência), a produção de uma espécie de concepção geral sobre como a realidade a ser conhecida deve ser. Os objetos particulares, com os quais a consciência pode ter tido contato, estão certamente subentendidos. Mas a ontologia é sobretudo a expectativa, implícita ou explícita, que a consciência alimenta a respeito da realidade que ela pretende conhecer.

Deve-se destacar também que Hegel não utiliza os termos epistemologia e ontologia para caracterizar as concepções da consciência sobre o saber e sobre o objeto. Como veremos mais adiante, isso se deve ao próprio método fenomenológico, enquanto uma exposição da consciência na forma como ela mesma se apresenta. Quer dizer, não está disponível para a consciência particular o fato de que ela mesma contém concepções daquele tipo. O papel da

*Fenomenologia* será justamente expor o modo como a consciência descobre essas e outras coisas. A rigor, qualquer caracterização prévia da consciência que se apresenta é, em algum grau, a violação do método fenomenológico, porque ultrapassa a prerrogativa de simplesmente deixar que a consciência se apresente. Os conceitos de ontologia e de epistemologia que utilizamos aqui, portanto, devem ser entendidos apenas em sentido formal, enquanto delimitações amplas dos dois tipos de pressupostos que serão explicitados ao longo da *Fenomenologia*. Eles pressupõem, portanto, nossa análise, que é externa à consciência fenomenológica, ou seja, à consciência como ela mesma se mostra, conforme o método proposto por Hegel.

O que queremos destacar com eles são basicamente dois aspectos. Em primeiro lugar, a consciência fenomenológica pressupõe elementos dos quais não é ciente. Tanto pressupostos epistemológicos quanto pressupostos ontológicos estão muito distantes da consciência comum. A partir de seu ponto de vista, ela simplesmente conhece o mundo. Parece que não há nisso nem uma teoria sobre o conhecer, nem uma teoria sobre o ser. Mas é justamente esse engano que Hegel pretende desfazer com a *Fenomenologia*. Então, caracterizando-a a partir de sua conclusão, há um papel heurístico interessante em atribuir-lhe já esses pressupostos. Em segundo lugar, os conceitos de epistemologia e de ontologia podem expressar a tensão entre saber e objeto que caracteriza a *Fenomenologia*. Tanto um quanto o outro sugerem um ato reflexivo em relação a seus respectivos objetos (saber e ser). Esse ato parece não se dar especialmente nas seções iniciais da *Fenomenologia*, em que a consciência é apenas essa configuração básica apresentada por Hegel, um saber e um objeto. Entretanto, ele está pressuposto, e isso será mostrado através da exposição fenomenológica. É justamente esse ato reflexivo que faz a consciência ir do saber ao objeto e do objeto ao saber. A reflexão da consciência sobre o saber (epistemologia) a faz dar-se conta de que deve haver um objeto a ser conhecido; e a reflexão da consciência sobre o ser (ontologia) a faz dar-se conta de que o objeto está nela enquanto um saber. Esse processo está presente desde o início, embora ela não esteja ciente. Nesse sentido, o que caracteriza a consciência desde o início são seus pressupostos ontológicos e epistemológicos.

Cada forma específica de conceber saber e objeto (verdade) é chamada por Hegel de figura da consciência (*Gestalt des Bewußtseins*). As figuras da consciência expressam, assim, formas de conhecimento que ganham especificidade a partir de seus pressupostos epistemológicos e ontológicos. Cada capítulo da *Fenomenologia do espírito* apresentará uma figura da consciência, ou seja, uma forma de conhecimento.

Considerando o conceito de critério, enquanto um pressuposto ontológico diretamente relacionado a pressupostos epistemológicos, podemos dizer que cada figura da consciência caracteriza-se pelos critérios que assume, implícita ou explicitamente. Por isso, o exame que será realizado incidirá justamente sobre esses critérios, realizando a tarefa metaepistemológica de apresentar uma justificção para eles.

### 3.2.3 A autoexposição dos pressupostos epistemológicos e ontológicos

Como dissemos, do ponto de vista metodológico a *Fenomenologia* é caracterizada por uma ambiguidade singular, que é determinada pelo fato de existirem sempre dois pontos de vista em jogo: o de Hegel, que expõe a consciência em suas diversas figuras, e o da própria consciência, na sua forma de conceber seu objeto (seus pressupostos ontológicos) e a si mesma (seus pressupostos epistemológicos). O método que é observado pelo primeiro ponto de vista é, como Hegel afirma, o “puro observar”; e é justamente nesse sentido que seu método pretende não comprometer-se com nenhum pressuposto. Chamaremos esse método de exposição fenomenológica, no sentido de que ele deve ser a simples apresentação da consciência que se mostra a partir de seus próprios critérios. Já o método que é experimentado pela consciência, podemos denominar de fenomenologia dialética. Mas, para compreendê-lo, precisaremos investigar outro conceito fundamental de *Fenomenologia*, que é o conceito de experiência.

Como vimos, cada figura da consciência se constitui a partir de seus pressupostos ontológicos e epistemológicos. E, para determinar quais pressupostos epistemológicos (qual conceito de conhecimento) são adequados, os pressupostos ontológicos dessa figura da consciência atuam como critérios, padrões de medida. Com isso, o exame crítico da consciência, enquanto forma de conhecimento, torna-se possível, realizando a tarefa metaepistemológica que Hegel herda de Kant.

Mas, como o critério e os demais elementos em jogo nesse exame são dados pela própria consciência, e como os resultados incidirão nela mesma, fazendo-a redefinir seus pressupostos, esse exame torna-se uma experiência da própria consciência. E o que há para expor na *Fenomenologia*, ao invés de estruturas fixas, tomadas como condições transcendentais do conhecimento (como ocorre na *Crítica da razão pura*), são justamente as experiências que as figuras de consciência realizam.

O ponto de partida da experiência é determinado pela natureza dos elementos que são intrínsecos à consciência.

Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto. (1992, p. 70, §85, grifos do autor).

O saber deve corresponder ao objeto para poder ser saber (desse objeto). Mas o interessante é que, para Hegel, a consciência não permanece simplesmente sob a forma de um saber de primeira ordem, que tem um objeto (um aspecto da realidade) como referência. Ela é capaz de ser saber desse saber, assim como saber do objeto que pretende conhecer enquanto objeto de conhecimento. É por esse duplo ato reflexivo que a consciência é capaz de se dar conta de seus pressupostos epistemológicos e ontológicos, tornando-os seus objetos, e de submetê-los a uma comparação. Esse é o primeiro passo do método que a consciência mesma realiza, que denominamos antes de fenomenologia dialética. Podemos chama-lo de autoexposição dos pressupostos epistemológicos e ontológicos.

O modo como a consciência realiza esse primeiro passo é determinado pela sua própria natureza. Quanto menos ricas tiverem sido as experiências pelas quais passou uma determinada figura da consciência, menos condições ela terá de se dar conta e de explicar seus próprios atos cognitivos. Isso leva à necessidade de pensar com mais detalhe o método que é assumido, segundo nossa análise, pelo ponto de vista de Hegel, chamado aqui de exposição fenomenológica. Se ele é o “puro observar”, se ele não pode introduzir critérios externos às experiências que as próprias figuras da consciência realizam, como é possível a Hegel escrever uma introdução à *Fenomenologia do espírito*, determinando os fatores principais que estão em jogo na experiência fenomenológica?

A rigor, isso não seria possível. A exposição fenomenológica não pode antecipar como a experiência ocorrerá, nem mesmo seu ponto de partida. Se fizer isso, introduzirá um padrão de medida (critério) para examinar as figuras de consciência, caindo no mesmo erro que Hegel já apontou em Kant. A autoexposição dos pressupostos epistemológicos e ontológicos, assim, deve ser um ato da própria figura da consciência, realizado à sua forma.

Os conceitos que Hegel utiliza para caracterizar as figuras de consciência, assim, só podem ser entendidos como antecipações, realizadas por alguém que já realizou essas experiências e consegue identificar os elementos que estão em jogo nelas. Mas essas antecipações não podem atuar como critérios da exposição fenomenológica. Os critérios devem ser oferecidos por cada figura da consciência. Em nossa análise, nós exploramos ainda mais esses conceitos. Se Hegel afirma apenas que em toda figura da consciência ocorre uma relação entre saber e objeto, nós expandimos essa antecipação e mostramos que na

verdade se tratam de critérios epistemológicos e ontológicos, já que ambos estão na consciência na forma de teorias sobre o conhecimento e sobre a realidade. Mas eles não aparecem dessa forma a cada figura da consciência. Na verdade, como dissemos, eles são pressupostos, estão subentendidos, e a experiência fenomenológica deverá explicitá-los. Mas, na medida em que são eles que determinam a experiência fenomenológica, para apresentá-la se torna indispensável caracterizá-los minimamente, mesmo que isso viole, em algum grau, a natureza do método hegeliano que chamamos de exposição fenomenológica. Do ponto de vista da estratégia argumentativa, a abordagem de Hegel na *Fenomenologia* será sempre marcada por essa tensão entre expor e pressupor.

Na *Fenomenologia*, aliás, o método deve ser entendido como um caminho que se realiza, que não está disponível até ser trilhado. Se chamamos o método de Hegel de exposição fenomenológica, é porque pressupomos que ele já trilhou esse caminho e por isso conhece os passos que são dados nele e pode apresentá-los abstratamente. Assim, o método que é apresentado introdutoriamente não deve ser um critério que serve para avaliar as figuras da consciência. Pelo contrário, na medida em que ele surge como resultado das experiências fenomenológicas, ele é que deve ser justificado por elas.

Voltando ao primeiro passo da dialética fenomenológica, a ideia segundo a qual a consciência possui pressupostos epistemológicos e ontológicos que devem ser mutuamente adequados pode ser entendida como a tese de que toda forma de conhecimento tem expectativas em relação às características dos objetos que visa conhecer e do próprio conhecimento que elabora. É preciso que as duas expectativas sejam atendidas em todos os atos cognitivos efetivos. Se isso não ocorrer, a consciência mesma refutará sua imagem de mundo e de si mesma. A experiência fenomenológica, assim, não avalia se este ou aquele conhecimento particular é verdadeiro ou falso, mas sim se a ontologia e a epistemologia que qualquer forma de conhecimento pressupõe são adequadas entre si, de acordo com aquilo que a consciência experimenta em seus atos cognitivos efetivos.

Mas, a princípio, parece não haver razão para achar que o conceito de conhecimento que é assumido por uma determinada figura da consciência não seja adequado à concepção de objeto que ela tem, já que um elemento é elaborado sob a perspectiva do outro. Assim, aparentemente a solução de Hegel, de pôr como critério para estabelecer o conceito de conhecimento (que já é um critério) um conceito de objeto, só evidencia uma circularidade viciosa que parece inescapável. Tanto é possível rejeitar uma ontologia, afirmando que ela está condicionada a uma determinada concepção epistemológica, quanto é possível rejeitar

uma epistemologia, afirmando que ela está condicionada a uma determinada concepção ontológica. Nenhuma parece poder servir de critério legítimo para avaliar a outra.

Antes mostramos como Hegel concebe o problema da circularidade entre critério e demonstração, em que ele se dá conta do problema colocado por Sexto Empírico: toda demonstração pressupõe um critério, e todo critério pressupõe uma demonstração. Mas aqui encontramos a forma como Hegel concebe também o problema da condicionalidade do critério. Ou seja, numa demonstração, a que elemento o critério está condicionado? Para Hegel, se o critério em questão, cuja justificação está sendo procurada, é o conceito de conhecimento, ele está em relação circular com um conceito de objeto, mas que aqui também é entendido enquanto um critério.

Nesse sentido, a proposta hegeliana pode ser entendida enquanto uma reação à filosofia kantiana. Enquanto esta pretendia elevar a epistemologia ao status de filosofia primeira, fornecendo critérios últimos para julgar quais formas de conhecimento são legítimas e quais não são, Hegel está propondo que os critérios epistemológicos só podem ser válidos se justificados sob o crivo de critérios ontológicos.

### 3.2.4 A redução ao absurdo de uma figura da consciência

Mas, se de fato se trata de uma relação circular entre a concepção de objeto e a concepção de saber que a consciência possui, como a experiência fenomenológica pode oferecer alguma saída? Parece que aqui Hegel está apenas repondo o Dilema do critério, sob a forma de uma crítica radical ao caráter condicionado do critério kantiano, mas não superando essa condicionalidade.

Olhemos mais de perto, então, o modo como ocorre a experiência fenomenológica. Segundo nossa análise, ela parte de pressupostos epistemológicos e ontológicos, mesmo que não seja consciente disso. Os pressupostos ontológicos, a princípio, são os critérios para avaliar os pressupostos epistemológicos. Então, ao tentar conhecer os objetos, a consciência deve avaliar se o conceito de conhecimento que ela pressupõe se realiza, ou seja, se é efetivamente o saber daquele objeto que ela pressupõe como alvo do conhecimento.

Segundo a exposição hegeliana, essa necessidade aparece à toda figura da consciência não na forma conceitualmente elaborada que apresentamos, mas simplesmente como uma meta: “A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito”. (1992, p. 68, §80). Hegel faz a consciência assumir essa meta em todo o desenvolvimento

fenomenológico, embora da forma que é característica à cada figura da consciência. Ela nada mais é do que o conceito de verdade, definido aqui como a correspondência entre saber e objeto. Ela é o impulso para a realização da tarefa metaepistemológica que deve substituir a abordagem kantiana.

Essa meta que Hegel atribui à consciência, mesmo na sua forma mais rudimentar, pode ser entendida como sua estratégia para lidar com o Dilema do critério. O que ele está supondo é que qualquer conteúdo cognitivo, mesmo um que negue a possibilidade do conhecimento, submete-se a essa meta de fazer com que seu saber corresponda àquilo que ele alega ser a verdade.

Mas é importante enfatizar que os dois polos da relação tornam-se produtos de uma elaboração reflexiva da consciência. Não se trata simplesmente nem do objeto que se apresenta, nem do saber que é produzido através de sua manifestação. Trata-se do conceito de ambos que é produzido pela consciência justamente em decorrência da necessidade de avaliá-los, pondo-os em comparação. As noções de epistemologia e de ontologia, que nós introduzimos aqui para interpretar a exposição hegeliana, tem justamente esse propósito de salientar o caráter reflexivo sob o qual as noções de saber e de objeto se apresentam à consciência na medida em que ela precisa explicitá-los para avaliar sua correspondência. O que estará em comparação, então, não é o objeto na sua crueza pré-conceitual, nem o saber enquanto algum tipo de imagem que se grava na consciência no momento em que o objeto se apresenta. Segundo nossa leitura de Hegel, pode-se encontrar nele a sugestão de que a natureza da busca por justificação epistêmica faz a realidade e a própria consciência serem tratados de forma específica, conceitual. E o que é avaliado, no exame crítico, é justamente se essas construções conceituais realizam aquilo que prometem: a ontologia deve ser o conceito da realidade que o saber conhece, e a epistemologia deve ser o conceito do conhecimento que conhece essa realidade. Mesmo que as figuras de consciência não se deem conta disso num primeiro momento, a experiência fenomenológica, portanto, será antes de tudo uma experiência conceitual, em que as noções fundamentais ligadas ao saber e ao objeto serão comparadas para verificar se cumprem a meta que está embutida nelas mesmas. Assim como um saber de primeira ordem tem a meta de corresponder ao seu objeto, também um saber de segunda ordem, fruto da atividade reflexiva da consciência, precisa corresponder ao seu objeto. A concepção de saber (epistemologia) precisa ser adequada à concepção de objeto (ontologia). Tudo isso é desencadeado pela meta de obter um saber verdadeiro, mesmo sem saber o que está pressuposto ou implicado nessa meta.

Mas como é possível que o saber não corresponda ao objeto, se ambos são internos à própria consciência? Se o saber é o saber do objeto, e o objeto é o objeto do saber, como é possível encontrar algum desacordo entre eles? Se a autoexposição dos pressupostos epistemológicos e ontológicos é um processo viciado, de mútuo comprometimento desses pressupostos, como é possível que haja algum espaço para o exame crítico?

A questão central é que, nessa autoexposição, nem tudo que está sendo pressuposto é completamente revelado num primeiro momento. Ou seja, tanto os pressupostos epistemológicos quanto os ontológicos, ao serem expostos, ganham a forma de aparências, do aparecer de algo cuja essência ainda precisa ser descoberta. O papel da experiência fenomenológica será justamente o de revelar, pouco a pouco, essa essência, isto é, a natureza própria de cada pressuposto. Hegel expõe abstratamente esse processo da seguinte forma:

A consciência sabe *algo*: esse objeto é a essência ou o *Em-si*. Mas é também o *Em-si* para a consciência; com isso entra em cena a ambiguidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro *Em-si*; o segundo, o *ser-para-ela desse Em-si*. Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto. Só que, como foi antes mostrado, o primeiro objeto se altera ali para a consciência; deixa de ser o *Em-si* e se torna para ela um objeto tal, que só *para a consciência é o Em-si*. Mas, sendo assim, o *ser-para-ela desse Em-si* é o verdadeiro; o que significa, porém, que ele é a essência ou é seu *objeto*. Esse novo objeto contém o aniquilamento [natividade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele. (1992, p. 71, §86, grifos do autor).

Como dissemos, a consciência tem a expectativa de conhecer um determinado objeto. Mas, ao refletir sobre seus atos cognitivos, ela pode se dar conta de que o saber que elabora pressupõe um outro objeto, que não aquele esperado inicialmente. Não se trata da descoberta de que uma crença de primeira ordem é falsa. Isso ocorre, por exemplo, quando alguém se dá conta, num segundo olhar, que a ovelha que pensou ter visto no campo distante na verdade é um cão. Mas a experiência fenomenológica é de um outro tipo. Trata-se, aqui, da descoberta de que as crenças de primeira ordem pressupõem uma realidade que não pode ser aquela descrita na ontologia assumida inicialmente.

A chave para esse aspecto da experiência fenomenológica é a diferença entre o que Hegel chama de “em si” (*Ansich*) e o que ele chama de “o em si para a consciência” (*das Ansich für das Bewußtsein*). O objeto a ser conhecido é o em si. Como vimos, ele é também o critério para avaliar o conceito de conhecimento. Ao conhecer esse em si, a consciência elabora um saber. Mas, perguntando-se pela verdade desse saber, é levada a compará-lo com o em si. Nisso, o em si duplica-se, por que a consciência precisa perguntar-se agora sobre o que é esse em si. E ele será obviamente determinado pelo saber que a consciência tem dele,

pois tudo ao qual a consciência tem acesso desse em si é justamente seu saber sobre ele. Determinando o em si a partir de seu saber, para a consciência esse em si será apenas o em si para ela, ou seja, um conceito produzido por ela, não o em si mesmo, fora da relação. O problema é que, como vimos antes, não há como a consciência sair de si mesma para conhecer aquilo com o qual não tem relação. Então, ela precisa admitir que o em si, mesmo fora da relação, é aquilo que ela define como sendo o em si. A escolha passa a ser entre duas formas diferentes de conceber a realidade. E, se o saber mostra pressupor como verdade aquilo que surge como o ser para ela do em si, então esse deve ser elevado à condição de em si, e o objeto anterior passa a ser considerado apenas uma primeira aparência daquilo que agora se revela como a essência ou verdade.

Os atos reflexivos que a consciência realiza sobre seu saber, ao pretender simplesmente examiná-lo para verificar se corresponde ao objeto, obrigam paulatinamente a consciência a se dar conta de que aquilo que ela pressupõe como objeto é também conceitualmente determinado desde o início. É preciso conceitualizar o objeto para que ele seja o objeto que o saber tem como alvo. Mesmo que a consciência inicialmente não tenha uma teoria elaborada sobre as determinações que estão implicadas nesse processo (apenas o saber científico terá, para Hegel), ela se submete a elas, e é também através desse processo mesmo que elas se manifestarão. Assim, a *Fenomenologia* pode ser compreendida enquanto uma explicitação do que está implicado em toda tentativa de elaborar uma ontologia enquanto a verdade que o conhecimento expressa.

O primeiro em si é já uma ontologia, ou seja, é a teoria rudimentar que a consciência elabora, sem saber disso, sobre o que é o objeto ao qual o saber se refere. Já o segundo em si (o ser para a consciência do em si) é uma reflexão sobre esse primeiro em si baseada numa reflexão sobre seu saber. Com isso a consciência se vê obrigada a elaborar uma ontologia que seja conceitualmente consistente com sua epistemologia, ou seja, que apresente um conceito de objeto que seja adequado àquilo que é pressuposto pelo conceito de saber. Não será possível admitir a coexistência de duas ontologias: uma estabelecendo um objeto que está para além de todas as determinações do saber (o primeiro em si) e outra que é aquilo que efetivamente o saber pressupõe conhecer (o ser para a consciência do em si).

A autoexposição dos pressupostos epistemológicos e ontológicos da consciência se dá, assim, na própria experiência fenomenológica. Os pressupostos não são fixos. A consciência se dá conta deles e os elabora conceitualmente durante o processo. Pela comparação (exame) entre eles, surge o segundo passo da fenomenologia dialética: a redução

ao absurdo<sup>44</sup> de uma figura da consciência. Ele ocorre pela descoberta de que há pressupostos contraditórios, que não podem ser assumidos concomitantemente. A contradição ocorre entre o primeiro e o segundo em si, ou seja, entre duas imagens contraditórias a respeito daquilo que deve ser o alvo do conhecimento.

Vimos um exemplo dessa redução ao absurdo na crítica de Hegel a Kant. Aliás, a própria filosofia kantiana poderia ser lida, a partir da *Fenomenologia*, como uma figura da consciência. Com isso, não obstante Kant tenha tentado estabelecer como critério para qualquer ontologia (metafísica) uma epistemologia, pelo método da exposição fenomenológica Hegel lhe exporia como essa figura da consciência é avaliada pelos próprios pressupostos ontológicos que alimenta contra seus interesses. Como vimos, para Hegel Kant propõe uma epistemologia para avaliar se determinadas formas de conhecimento podem ser verdadeiras e pressupõe também, indiretamente, que seus pressupostos epistemológicos sejam verdadeiros. Entretanto, ele conclui que a verdade (em sentido hegeliano) é impossível, que só temos acesso àquilo que nosso entendimento produz. Assim, há um primeiro em si (ontologia) que é posto explicitamente por Kant. A verdade é o fenômeno, e a coisa em si é apenas nûmeno, um ente do pensamento. Mas, refletindo sobre o saber, sobre os pressupostos de sua epistemologia, surge um segundo em si: fenômeno, nûmeno e outras noções desse tipo são o em si para esse saber, são a verdade com a qual ele se relaciona. Então, essa figura da consciência ao mesmo tempo afirma que o em si é aquilo que está para além do saber possível e pressupõe que seu saber, por ser verdadeiro, corresponda ao que é em si, quer dizer, pressupõe que ele seja a descrição exata da realidade de seu objeto. Segundo a abordagem hegeliana, essa reflexão sobre o saber, evidenciando seus pressupostos ontológicos contraditórios, leva à sua negação, já que não é possível para ela manter-se na contradição.

É interessante observar que a constatação dessa contradição entre o em si e o em si para a consciência leva à refutação da própria ontologia que era assumida inicialmente. Mas, como dissemos, os pressupostos ontológicos não deveriam servir de critério para avaliar os pressupostos epistemológicos, isto é, o objeto não deveria servir de padrão de medida para

---

<sup>44</sup> Também para Westphal, um dos elementos característicos da abordagem de Hegel é a utilização da redução ao absurdo (2003a, p. 58-9). Na verdade, filiamos-nos aqui à corrente interpretativa que concebe a dialética hegeliana como “[...] uma continuação coerente do tipo de procedimento por *reductio ad absurdum* que caracteriza o *élenchos* socrático”. (LUFT, 2001a, p. 128). Mais adiante veremos que a redução ao absurdo não é apenas um procedimento que aparece na *Fenomenologia*. Pelo contrário, pode-se considerá-la essencialmente equivalente ao segundo momento da lógica dialética, chamado de negativo-racional, e assim a própria raiz da dimensão crítica da dialética. Para um exemplo formalizado da redução ao absurdo, no âmbito da *Ciência da lógica*, pode-se consultar *As sementes da crítica* (LUFT, 2001a, p. 158 ss).

avaliar o saber? Em vista disso, Hegel afirma: “o exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida” (1992, p. 71, §85). Quer dizer, como a contradição é detectada no âmago da própria ontologia explicitada ou pressuposta pelo saber, é ela mesma que fica refutada em primeiro lugar. Mas, junto com ela, também a epistemologia correspondente, pois foi como seu pressuposto que a ontologia foi estabelecida.

Como dissemos, cada figura da consciência representa uma forma de conhecimento. Sua epistemologia é seu conceito de conhecimento, que para Hegel está sempre presente, implícita ou explicitamente. Em vista disso, a redução ao absurdo de uma figura da consciência tem o seguinte significado, para Hegel:

A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito de saber, ou saber não real. Mas à medida que se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade. Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da *dúvida* [Zweifeln] ou, com mais propriedade, caminho do desespero [Verzweiflung]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes. Ao contrário, a dúvida [que expomos] é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal; para esse saber, o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado. (1992, p. 66, §78, grifos do autor).

Como se pode ver, Hegel novamente aqui sugere a ideia de que há uma teleologia inerente ao conhecimento, à qual se submete, assim, toda forma de saber (figura da consciência). O elemento teleológico aqui é o próprio conceito de saber. A exposição fenomenológica, como vimos, é um exame das formas de conhecimento, justamente na tentativa de encontrar o conceito de saber. Já a realização desse exame, como vimos, segue o fluxo interno às próprias figuras da consciência. Mesmo assim, do ponto de vista da exposição fenomenológica, o exame do saber, que as figuras da consciência realizam, tem como alvo encontrar o conceito de saber. Se nesse exame elas descobrem que não possuem o conceito adequado, a experiência tem um sentido negativo. Essa descoberta, como vimos, decorre de uma redução ao absurdo dos pressupostos ontológicos, ou seja, a consciência percebe que possui uma visão contraditória a respeito daquilo que é a verdade, o alvo do conhecimento. Mas, se é através desse processo que a consciência descobre (ou elabora para si) o conceito de saber, a busca desse conceito significa para a consciência sua perda, no sentido de que diversas versões dele serão demonstradas falsas.

A refutação do conceito de saber, para Hegel, tem um significado radical para as figuras da consciência. Hegel apresenta essa radicalidade na diferença entre dúvida e desespero. A diferença essencial é que na dúvida o alvo do conhecimento permanece, de

alguma forma, o mesmo. Ou seja, a ontologia que se pressupõe como a verdade que deve ser alcançada não é alterada. No desespero, que caracteriza a experiência fenomenológica, a consciência perde sua verdade. Quer dizer, o próprio alvo do conhecimento é radicalmente afetado. A consciência se dá conta de que a própria maneira como formulava seus objetivos epistêmicos precisa ser revista, pois a verdade não pode ser aquilo que procurava inicialmente. Assim, a realização do conceito de saber, em que a consciência busca demonstrar que ele corresponde realmente à verdade à qual se refere, leva à refutação desse conceito.

### 3.2.5 A negação determinada

A dúvida acima, radicalizada na forma de desespero, é chamada por Hegel de “[...] ceticismo, que atingiu a perfeição” (1992, p. 66, §78). É um ceticismo que não duvida apenas da legitimidade de um conhecimento particular, mas nega radicalmente toda expectativa em torno do que deve ser conhecido.

Já em 1802 Hegel havia publicado um artigo, no *Jornal crítico de filosofia* (*Kritisches Journal der Philosophie*), discutindo a posição cética. O artigo se chama *Relação do ceticismo com a filosofia: apresentação de suas diferentes modificações e comparação do mais recente com o antigo* (*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*). Como o próprio título indica, seu objetivo foi comparar diferentes concepções de ceticismo, especialmente as mais modernas com aquelas da antiguidade, avaliando as relações que elas mantêm com a filosofia. A motivação de fundo foi a publicação da obra *Crítica da filosofia teórica* (*Kritik der theoretischen Philosophie*), por Gottlob Ernst Schulze, em 1801.

O mesmo filósofo havia publicado anonimamente em 1792 o ensaio *Enesidemo ou os Fundamentos da Filosofia elementar apresentados pelo senhor Professor Reinhold em Jena, acompanhados duma defesa do cepticismo contra as pretensões da Crítica da Razão* (*Änesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*). Nesse texto, o autor pretende demonstrar que “o ceticismo de Hume não foi refutado no mais pequeno pormenor pela filosofia crítica” (HARTMANN, 1976, p. 24). Seu veredito é que

as positivas afirmações da filosofia crítica, sejam elas desenvolvidas por Kant ou Reinhold, são tão arbitrárias como ‘fatos’ que Jacobi afirma conhecer por fé. Elas

podem ser verdadeiras ou falsas, mas em qualquer caso elas não são adequadamente justificadas, e certamente não merecem ser chamadas de científicas. (DUDLEY, 2007, p. 104).

Sem poder empreender aqui uma análise dos detalhes da argumentação de Schulze no *Anesidemo*, basta afirmar que sua pretensão foi ter demonstrado que a tentativa da filosofia crítica de superar o ceticismo de Hume foi malsucedida, porque seus pressupostos eram dogmáticos em alguma instância.<sup>45</sup> Na *Crítica da filosofia teórica*, Schulze pretende expandir essa crítica para a filosofia como um todo. É isso que leva Hegel a discutir, de modo mais abrangente, o significado que o ceticismo tem para a filosofia, da forma como ele a compreende.

A estratégia hegeliana para enfrentar o ceticismo de Schulze é distingui-lo do antigo. Segundo a interpretação de Hegel, para Schulze “o que está dado em e com a consciência se chama um *fato da consciência*, e por conseguinte os fatos da consciência são o real inegável, ao que se tem que referir todas as especulações filosóficas e o que se deve explicar ou tornar concebível através destas especulações” (HEGEL, 2006, p. 59, tradução nossa). Com base na existência desses fatos da consciência, Schulze determina que “nada do que ensina a experiência, e em particular a soma total das sensações externas, pode ser objeto da dúvida cética, e de todas as ciências só a filosofia pode ser objeto de dúvida (pois nenhuma outra tem a ver com o conhecimento de coisas que estão fora do âmbito da consciência) (HEGEL, 2006, p. 61). Os fatos de consciência se constituíam, assim, em limites para o âmbito do conhecimento possível. A filosofia, por tentar ultrapassar este âmbito, seria impossível.

Mas, para Hegel, tudo isso significa apenas que “o ceticismo schulzeano se integra com o dogmatismo mais rude” (2006, p. 72, tradução nossa). Ao pressupor a existência de fatos de consciência e ao não duvidar das percepções e das ciências, o ceticismo moderno, representado por Schulze, estaria muito abaixo do ceticismo antigo, que era capaz de estender sua crítica a todos esses objetos.

Contra a argumentação de Schulze, Hegel tenta demonstrar que a acusação de dogmatismo se aplica melhor não à filosofia, mas a seu próprio ceticismo, na medida em que ele se põe contra a filosofia a partir de pressupostos indemonstrados. Além disso, Hegel

---

<sup>45</sup> Isso revela, aliás, que as acusações de Hegel a Kant, que, segundo nossa reconstrução, estão presentes na Introdução da *Fenomenologia do espírito*, na *Enciclopédia das ciências filosóficas* e mesmo em outros lugares do sistema hegeliano, não são apenas suas, mas foram construídas nesse denso debate, envolvendo diversos autores, que começa com a publicação da *Crítica da razão pura* em 1781. Isso mostra também que o debate com o ceticismo, em que um dos temas centrais é o Dilema do critério, diretamente vinculado ao Trilema cético, teve uma grande importância para o desenvolvimento do idealismo alemão e especialmente para o pensamento de Hegel.

busca distinguir a filosofia do dogmatismo e, ao mesmo tempo, tomar o ceticismo como um momento crucial para o pensamento autenticamente filosófico. Ele articula esses argumentos retomando aspectos da forma de ceticismo que ele considera mais legítima, o ceticismo antigo.

Hegel retoma os 17 *tropos* de Sexto Empírico, que nós já apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho. Os 10 primeiros corresponderiam ao ceticismo mais antigo. Em resumo eles levariam à suspensão do juízo (*epoché*), e conseqüentemente à tranquilidade da alma (*ataraxia*), mediante a explicitação da diversidade presente tanto no sujeito cognoscente quanto no objeto a ser conhecido, que impedem que qualquer conhecimento seja considerado verdadeiro. Para Hegel, esse ceticismo não se dirige contra a filosofia, mas contra o dogmatismo presente no senso comum. Pelo contrário, ele colabora com a filosofia ao demonstrar que “todo o efetivamente real está condicionado por outro e nesta medida expressa um princípio da razão” (HEGEL, 2006, p. 74).

Os 7 *tropos* seguintes são interpretados por Hegel de maneira análoga. Primeiro, os 5 *tropos* atribuídos a Agripa: a diversidade de opiniões e doutrinas, o regresso ao infinito da fundamentação, a relação (tudo está relacionado com tudo de diversas formas), os pressupostos indemonstráveis e o dialelo (círculo vicioso na fundamentação). Os 2 *tropos* restantes são reduzidos aos anteriores (HEGEL, 2006, p. 77). Para Hegel, esses 7 *tropos* foram dirigidos contra a filosofia e contra o dogmatismo em geral. O que eles demonstram, como nos *tropos* anteriores, é que, a qualquer elemento posto, pode-se apresentar um oposto, do qual ele depende. Como vimos, essa é a radicalidade do Trilema cético, que faz todo critério posto como fundamento de uma demonstração permanecer condicionado a uma demonstração e, portanto, a um outro elemento.

Pode-se crer que é com esse ceticismo que Hegel dialoga na Introdução da *Fenomenologia do espírito*. É um ceticismo que, diferente do moderno, não baseia sua dúvida sobre a legitimidade dos empreendimentos filosóficos em pressupostos dogmáticos, como asserções sobre a natureza do entendimento humano. Esse ceticismo autêntico estaria justamente em jogo na *Fenomenologia*, pois, como vimos, nela cada figura da consciência examina seu conceito de saber a partir de sua concepção de objeto; mas, no decorrer do exame, esse mesmo critério é também refutado, de tal forma que nada resta que não seja suscetível à avaliação crítica. Enquanto o ceticismo moderno leva à dúvida, o ceticismo antigo leva ao desespero.

Segundo nossa interpretação, é a utilização dessa forma de ceticismo que caracteriza o segundo passo da fenomenologia dialética, a redução ao absurdo dos pressupostos de uma

figura da consciência. Assim como no primeiro passo, na autoexposição dos pressupostos epistemológicos e ontológicos, é a própria figura da consciência, a partir de si mesma, que realiza o método (fenomenologia dialética). Assim, deve manter-se à metaepistemologia hegeliana, enquanto exposição fenomenológica, a prerrogativa do “puro observar”, sem assumir pressupostos.

Mas, para Hegel, esse é apenas um lado da relação que a filosofia tem com o ceticismo. A negatividade pura, não condicionada a qualquer pressuposto, é essencial ao pensamento filosófico, mas é preciso ir além dela. Especificamente na Introdução da *Fenomenologia*, Hegel afirma:

O ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente – e que novo seja esse – para jogá-lo no abismo vazio. Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação *determinada* –, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo. (1992, p. 67-8, §79, grifo do autor).

A negatividade pura é o que leva o ceticismo ao esvaziamento, à refutação de qualquer alegação de conhecimento. A redução ao absurdo nada mais é do que um procedimento cético que, quando aplicado a uma figura da consciência, resulta na sua negação absoluta. E o que resulta, do ponto de vista cético, segundo a interpretação de Hegel, é o puro nada, o grau zero de conhecimento. Assim, nesta maneira de ver o ceticismo, o conhecimento precisa sempre ser alegado externamente à perspectiva cética, restando a ela apenas a tarefa de refutação. Se essa perspectiva fosse a correta, a negação de uma figura da consciência, através da redução ao absurdo, resultaria num beco sem saída epistêmico: seria preciso admitir que nada é conhecido.

Entretanto, Hegel introduz aqui uma nova perspectiva, diferente daquela do ceticismo. Na verdade, ela nada mais é do que a própria perspectiva da exposição fenomenológica, simplesmente apresentando aquilo que aparece mediante a autonegação cética que a consciência mesma realiza. Quando uma figura da consciência mostra-se a si mesma como absurda, para Hegel, o que com isso é revelado para ela mesma não é o vazio de conhecimento, como pretende o ceticismo. Na medida em que um saber determinado é negado, seu resultado também é um saber determinado. A descoberta de que a concepção sobre o objeto (ontologia) não pode ser correta é já a elaboração de um novo saber. E, como todo saber pressupõe um objeto, também um novo objeto surge como a verdade a ser conhecida. Hegel descreve esse processo da seguinte forma:

Quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto – e o *Em-si* se torna um *ser-para-a-consciência do Em-si*, – esse é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente. (1992, p. 72, §87, grifos do autor).

Concluir que o que a consciência considerava como “em si” é na verdade apenas o “ser para a consciência do em si” tem um significado, primeiramente cético: a verdade revela-se como mera aparência. Mas se essa conclusão é mesmo inevitável, ou seja, se a redução ao absurdo não pode ser detida, essa aparência é o novo conteúdo do saber, é a nova verdade à qual ele deve corresponder. A consciência não permanece na pura ignorância. Saber que a verdade não pode ser aquilo que ela imaginava inicialmente fornece um conceito sobre como deve ser a verdade, isto é, sobre qual é o objeto a ser conhecido. Da mesma forma, essa nova ontologia serve de base à uma nova epistemologia: agora que a consciência tem um novo alvo para o saber, redefine também sua concepção de conhecimento.

O fato de o segundo objeto ser produzido como resultado da experiência da consciência sobre o primeiro objeto, entretanto, não é evidente para cada figura da consciência. Como afirma Hegel, “mas, ao contrário, parece que nós fazemos a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito, *em um outro objeto*, que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco; e dessa forma só nos toca o puro *apreender* do que é em si e para si.” (1992, p. 72, §87, grifos do autor).

A questão central aqui é que a consciência ainda não dispõe do conceito adequado de conhecimento. Por isso, ela não pode ser completamente cônica dos processos cognitivos que ela mesma realiza. Embora a nova concepção de objeto seja produto de sua experiência, para ela, essa concepção é simplesmente encontrada enquanto um objeto que lhe é apresentado e que ela apreende. Também aqui, somente para a exposição fenomenológica esse terceiro passo da fenomenologia dialética é acessível. Isso significa que, para Hegel, o ceticismo deve ser encarado também como uma figura da consciência, para a qual ainda não está claro o conceito de conhecimento que ela mesma pressupõe. Aquilo que surge como nova verdade nada mais é do que “[...] um resultado que contém o que o saber anterior possui de verdadeiro” (1992, p. 72, §87). É só para a consciência ainda envolvida na experiência fenomenológica que a refutação de sua verdade não é, ao mesmo tempo, a produção de uma nova.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Em razão disso, discordamos da interpretação de Westphal, segundo a qual o surgimento de uma nova figura da consciência, após a refutação de uma anterior, seja tratado por Hegel propriamente como um passo contingente, aberto ao voluntarismo da consciência. Na Introdução da *Fenomenologia*, não parece ser isso o que ele sugere. Por outro lado, pode ser que seja isso o que efetivamente ocorre no próprio desenvolvimento

### 3.3 A resposta hegeliana ao Dilema do critério

Uma vez compreendido o método hegeliano da exposição fenomenológica e o método que as figuras da consciência percorrem, a fenomenologia dialética, cabe discutir que resposta esses elementos combinados fornecem ao Dilema do critério.

Como vimos, o conceito de conhecimento deverá surgir como consequência necessária da fenomenologia dialética, que se desenvolve enquanto autoexposição dos pressupostos epistemológicos e ontológicos, redução ao absurdo e negação determinada. Ao mesmo tempo, esse conceito de conhecimento é o único legítimo e, por isso, que pode ser pressuposto à fenomenologia dialética. Isso se manifesta no fato de que esse método contém elementos que só podem ser explicitados a partir de uma perspectiva externa àquela da consciência em que eles atuam. Essa é justamente a perspectiva da exposição fenomenológica. Mas qual é a legitimidade dessa perspectiva? Hegel pressupõe que o conceito de conhecimento (critério epistemológico) que ela utiliza para interpretar as experiências de cada figura da consciência tenha sido legitimado por elas mesmas. Mas, assim, não há aqui justamente o que o Dilema do critério propõe: uma circularidade entre um critério assumido e sua demonstração? Esse é o primeiro ponto sobre o qual vamos refletir, para em seguida apresentar a resposta ao Dilema do critério que consideramos ser possível encontrar em Hegel e, por fim, compará-la com a perspectiva de Westphal.

#### 3.3.1 A circularidade entre a exposição fenomenológica e a fenomenologia dialética

Como vimos, o terceiro passo da fenomenologia dialética, embora seja realizado pelas próprias figuras da consciência, só é acessível conceitualmente para o ponto de vista daquele que realiza a exposição fenomenológica. Essa é a perspectiva “[...] por meio da qual a série das experiências se eleva a um processo científico” (1992, p. 72, §87). À *Fenomenologia do espírito* só é possível atribuir o caráter de ciência se o conceito de conhecimento que ela oferecer resultar de um processo internamente necessário. Essa necessidade teria de ser demonstrada. Como vimos, a redução ao absurdo tem um caráter necessário para a própria consciência. Já a gênese de um novo objeto aparece para a

---

fenomenológico. Ou seja, seria possível encontrar algum grau de arbitrariedade no modo como a redução ao absurdo de uma figura da consciência é interpretada no passo da negação determinada. Mas isso pode ser mais bem interpretado enquanto uma crítica a Hegel do que como uma apresentação de sua posição.

consciência fenomenológica como um processo contingente e arbitrário, no sentido de que o objeto é simplesmente encontrado. Como afirma Hegel,

só essa necessidade mesma – ou a *gênese* do novo objeto – se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas. Portanto, no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência. Mas o conteúdo do que para nós vem surgindo é *para a consciência*: nós compreendemos apenas seu [aspecto] formal, ou seu surgir puro. *Para ela*, o que surge só é como objeto; *para nós*, é igualmente como movimento e vir-a-ser. (1992, p. 72, §87, grifos do autor).

Como vimos, estão em jogo aqui duas maneiras diferentes de encarar a experiência fenomenológica. Segundo a perspectiva da consciência (para a consciência), assim como para o ceticismo que Hegel considera, o novo objeto é encontrado de modo casual e extrínseco. Já para a perspectiva do autor da exposição fenomenológica (Hegel), o novo objeto resulta da redução ao absurdo da figura da consciência anterior, enquanto uma negação determinada. Essa perspectiva é chamada por Hegel também de “em si”, pois ela expressa o que estaria verdadeiramente ocorrendo no interior da experiência fenomenológica, mesmo que isso não se manifeste assim para a consciência.

A experiência fenomenológica só pode ser exposta adequadamente (naquilo que ela contém em si mesma) por quem possui o conceito adequado de saber. Mas, ao mesmo tempo, esse conceito de saber será alcançado através da experiência fenomenológica. Portanto, os dois métodos em jogo na *Fenomenologia*, a exposição fenomenológica e a fenomenologia dialética, supõem-se mutuamente. Ou seja, a apresentação das experiências da consciência supõe o conceito de saber que é resultado dessas experiências, e as experiências da consciência dão-se de acordo com conceitos que só podem ser oferecidos pela perspectiva de quem as expõe.

Poderíamos entender essa circularidade como uma nova expressão do Dilema do critério. O critério aqui, novamente, é o conceito de conhecimento. A exposição fenomenológica possui esse conceito. Mas sua demonstração seria realizada na fenomenologia dialética, ou seja, nas experiências que a consciência ordinária realiza. Entretanto, para compreender essas experiências e, portanto, a própria fenomenologia dialética, seria preciso utilizar-se dos conceitos oferecidos pela exposição fenomenológica.

Esse problema pode tornar-se ainda mais sério se lembrarmos que os próprios elementos que estão em jogo na experiência fenomenológica só podem ser explicitados pela exposição fenomenológica, não estando acessíveis à consciência mesma. Os conceitos de objeto e de sujeito requerem já um ato reflexivo, que é estranho ao saber imediato.

Entretanto, esses conceitos atuam na experiência fenomenológica enquanto pressupostos epistemológicos e ontológicos, como dissemos. Hegel apresenta claramente essa questão. Na Introdução da *Fenomenologia*, após associar as noções de ser em si e ser para a consciência respectivamente às de verdade e saber, ele afirma o seguinte: “O que está propriamente nessas determinações não nos interessa [discutir] mais aqui; pois à medida que nosso objeto é o saber fenomenal, suas determinações são também tomadas como imediatamente se apresentam; e, sem dúvida, que se apresentam como foram apreendidas.” (1992, p. 69, §82). Em toda a *Fenomenologia*, o “nós” (*Wir*) hegeliano terá a função de introduzir uma tal caracterização da figura da consciência em questão que permita tornar inteligível ao leitor a experiência fenomenológica, expondo aqueles elementos que não são evidentes à própria consciência envolvida nela. Entretanto, Hegel não quer violar a natureza de seu recurso metodológico, a exposição fenomenológica. Por isso, introduz esses elementos gradualmente, pretendendo que, de alguma forma, o leitor acompanhe e vivencie as experiências pelas quais passa a consciência fenomenológica. Então, “o que está propriamente” nas determinações de uma figura da consciência não é completamente revelado nem pelas antecipações do “nós” hegeliano. Essa perspectiva também é amadurecida gradualmente, valendo-se das experiências anteriores, ao mesmo tempo em que antecipa as seguintes, caracterizando suficientemente os elementos que atuarão nelas ao ponto de torna-las inteligíveis aos leitores.

Numa abordagem crítica, seria possível perguntar se o modo como a exposição fenomenológica conceitua a consciência e sua experiência condiciona a fenomenologia dialética. Se é só para a perspectiva da exposição fenomenológica que os pressupostos e os próprios resultados efetivos da experiência são evidentes, não haveria uma circularidade entre ambas, já que tanto esses pressupostos quanto os resultados precisam ser legitimados pela própria experiência? Não seria possível à consciência interpretar de outras formas seus pressupostos e, nesse caso, a experiência fenomenológica não poderia desenrolar-se de outra maneira?

É importante ter em mente como esse problema surge. O Dilema do critério apareceu na Introdução da *Fenomenologia do espírito*, segundo nossa análise, como a impossibilidade de elaborar um conceito de conhecimento sem partir de pressupostos indemonstrados. A solução hegeliana foi assumir como critério os pressupostos ontológicos (a concepção de objeto) presentes em qualquer forma de conhecimento (figura da consciência), assim como seus pressupostos epistemológicos (a concepção de conhecimento). Isso permitiria o surgimento de uma nova proposta metodológica para a realização da tarefa

metaepistemológica, livre da necessidade de assumir qualquer critério. Chamamos essa proposta de exposição fenomenológica. Nela apenas seria exposta a experiência que a consciência realiza a partir de seus próprios critérios. O problema que aparece agora é que, para expor a experiência da consciência, é necessário já pressupor uma concepção sobre a natureza do saber e sobre o significado positivo da experiência que a consciência fenomenológica realiza.

A exposição fenomenológica, assim, precisa assumir dois diferentes pressupostos para a sua realização. Em primeiro lugar, um conceito mínimo de conhecimento que permita afirmar que todo saber se refere a um objeto e, por isso, pressupõe uma concepção sobre ele. Esse é o ponto de partida da estratégia hegeliana de tomar como critério para o exame das formas de saber os seus respectivos pressupostos ontológicos, como expomos anteriormente. As diferentes figuras da consciência definirão saber e objeto à sua maneira, de acordo com suas experiências anteriores sobre eles, mas a exposição fenomenológica pressupõe desde o início que a experiência é determinada pela forma como eles aparecem em cada caso. Em segundo lugar, a exposição fenomenológica pressupõe que o novo objeto que surge à consciência não é encontrado casualmente, mas produzido pela experiência negativa da redução ao absurdo da figura da consciência anterior.

O primeiro pressuposto na verdade é o próprio conceito de conhecimento que é buscado desde o início, em vista do qual Hegel propõe a *Fenomenologia do espírito* enquanto a realização da tarefa metaepistemológica já apresentada por Kant, conforme a nossa interpretação. O “nós” da *Fenomenologia*, portanto, pressupõe já o conceito de saber que resulta dela. Baseando-se nesse conceito, essa perspectiva metodológica possui um critério adequado para expor as experiências que cada figura da consciência realiza com seu saber. Quanto ao segundo pressuposto, como Hegel indica, ele equivale à superação da perspectiva cética a respeito do significado da refutação de uma figura da consciência. Essa perspectiva estaria presente também nas outras figuras da consciência, que por isso não são capazes de compreender completamente o significado de suas experiências. Mas essa superação é realizada na própria *Fenomenologia*. Então também aqui a exposição fenomenológica pressupõe os resultados da fenomenologia dialética. Como Hegel lida com essa circularidade?

Para considerar adequadamente essa questão, é preciso levar em conta, mesmo que sumariamente, o lugar que a *Fenomenologia do espírito* ocupa na obra sistemática de Hegel. Na *Enciclopédia*, ela aparece como uma seção do espírito subjetivo, ou seja, como uma parte

da ciência que Hegel quer expor. Mas ela também foi considerada por Hegel, pelo menos durante algum tempo, como primeira parte do sistema da ciência (HEGEL, 1993, p. 40).

Enquanto parte do sistema, a *Fenomenologia do espírito* supõe a obra sistemática que apresenta formalmente o desenvolvimento metodológico que ocorre em todas as partes do sistema, a *Ciência da lógica*. No Prefácio da *Fenomenologia*, discutindo a necessidade de expor introdutoriamente o método que a obra irá utilizar, Hegel afirma o seguinte:

Talvez pareça necessário indicar antes os pontos principais do *método* desse movimento, ou da ciência. Mas seu conceito já se encontra no que foi dito, e sua apresentação autêntica pertence à Lógica, ou melhor, é a própria Lógica. Pois o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade. (1992, p. 46-7, §48, grifo do autor).

Ou seja, a exposição fenomenológica apresenta as experiências da consciência de acordo com o método que é exposto à parte na *Ciência da lógica*. Nesse sentido, a *Fenomenologia* “[...] também será algo diverso da fundamentação da ciência” (1992, p. 35, §27). Ela não poderá apresentar um fundamento à *Ciência da lógica*, pois, nesse caso, uma circularidade viciosa estaria instaurada, já que as duas obras pressupor-se-iam mutuamente.

O leitor da *Fenomenologia*, entretanto, tem acesso já ao método que é exposto na *Ciência da lógica*. Isso porque, “[...] o método é a consciência relativa à forma do automovimento interior de seu conteúdo. Na *Fenomenologia do Espírito* apresentei um exemplo deste método aplicado a um objeto mais concreto, isto é, à *consciência*.” (HEGEL, 1993, p. 70, grifos do autor). O modo como cada figura da consciência é apresentada, negada e superada, assim, é já a exposição do método próprio da lógica hegeliana. Segundo nossa análise, esse método é a fenomenologia dialética, que se constitui de três passos: autoexposição dos pressupostos epistemológicos e ontológicos, redução ao absurdo e negação determinada. Já na *Enciclopédia*, ao introduzir sua lógica, Hegel afirma:

A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*. Esses três lados não constituem três *partes* da Lógica, mas são *momentos de todo* [e qualquer] *lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral. (1995, p. 159, §79, grifos do autor).

Segundo nossa interpretação, a fenomenologia dialética nada mais é do que a realização desses três lados da lógica hegeliana na experiência da consciência. A *Fenomenologia*, enquanto parte do sistema da ciência, é um dos elementos “lógico-reais” em que esses três momentos se realizam. Ou melhor, em cada figura da consciência eles estão presentes.

A autoexposição dos pressupostos epistemológicos e ontológicos corresponde ao lado abstrato ou do entendimento. Como explica Hegel, “o pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente” (1995, p. 159, §80, grifo do autor). No caso da *Fenomenologia*, as “determinidades fixas” são o saber e o objeto, na forma como são definidos em cada figura da consciência. Elas são tomadas como pontos de partida para a atividade cognitiva. Por isso as definimos como pressupostos epistemológicos e ontológicos. A consciência as assume de forma não crítica, como conceitos que nem deveriam ser chamados de conceitos, ou seja, como estruturas que são simplesmente dadas. Não há aqui a pergunta sobre a justificação desses pressupostos. O momento do entendimento caracteriza-se justamente por essa atividade de diferenciação, classificação e fixação, que é fundamental para que a própria experiência fenomenológica possa realizar-se.

Já a redução ao absurdo, segundo nossa análise, corresponde ao lado dialético ou negativo-racional. “O momento dialético é o próprio suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas.” (1995, p. 162, §81). Nas figuras da consciência, o saber que inicialmente põe um determinado objeto como verdade, põe também um outro que de alguma forma, naquele contexto, é sua negação. É isso que instaura a contradição no cerne de cada figura da consciência, implicando necessariamente sua autorrefutação.

Por fim, a negação determinada é o lado especulativo ou positivo racional, que “[...] apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa].” (1995, p. 166, §82, grifo do autor). A contradição entre os pressupostos de cada figura da consciência, como vimos, para Hegel não resulta apenas na sua refutação. Na medida em que ela é a negação de um conteúdo cognitivo determinado, também implica um novo conteúdo cognitivo.

Portanto, enquanto parte do sistema da ciência, a *Fenomenologia do espírito* é um exemplo concreto do desenvolvimento do método que é exposto na *Ciência da lógica*. A fenomenologia dialética, assim, é o mostrar-se da consciência, em suas experiências, de acordo com os momentos da lógica dialética.

Mas, como dissemos, a *Fenomenologia* foi também considerada por Hegel a primeira parte do sistema da ciência. Isso significa que ela teria algum papel a cumprir antes da apresentação da lógica. A princípio, como já afirmamos, esse papel é apenas o de introduzir o leitor ao ponto de vista da ciência. Como afirma Hegel, “[...] o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista, e que

o mostre dentro dele mesmo.” (1992, p. 34, §26). Sob este aspecto, a *Fenomenologia* seria uma obra pedagógica, cujo objetivo seria fornecer ao leitor condições para que ele entenda, por si mesmo, a ciência. Aqui a *Fenomenologia* também não apresentaria nenhum tipo de fundamento objetivo para a ciência. Constituir-se-ia, sim, em fundamento subjetivo, isto é, relacionado não à “coisa mesma”, mas ao sujeito que a aprende.

Já na *Ciência da lógica*, ao mostrar que o conceito de ciência é seu pressuposto, Hegel afirma: “O conceito da ciência pura e sua dedução são pressupostos no presente tratado, uma vez que a *Fenomenologia do espírito* não é mais que a dedução deste conceito.” (1993, p. 65, tradução nossa). A *Ciência da lógica*, assim, pressupõe a *Fenomenologia do espírito* exatamente num elemento: o conceito de ciência.<sup>47</sup> Segundo a argumentação de Hegel nesse trecho, a *Fenomenologia* não é apenas a apresentação pedagógica desse conceito, mas sua dedução (*Deduktion*). O capítulo final da *Fenomenologia*, o saber absoluto, deve pôr termo à fenomenologia dialética, de tal forma que a negação determinada de todas as figuras anteriores resulte num conceito de saber em que as contradições presentes nos pressupostos epistemológicos e ontológicos estejam resolvidas.

Mas por que a *Ciência da lógica* pressupõe o conceito de saber (ciência) apresentado pela *Fenomenologia do espírito*?

Na Introdução da *Ciência da lógica*, após mostrar que as outras ciências partem de diversos pressupostos ao estabelecer seus conceitos gerais, que delineiam seu ponto de partida (objeto e método), Hegel afirma:

A Lógica, ao contrário, não pode pressupor nenhuma destas formas da reflexão, ou regras e leis do pensamento, pois elas constituem uma parte de seu conteúdo próprio e tem que ser primeiramente fundamentadas na lógica mesma. Porém, não só a exposição do método científico pertence ao conteúdo da lógica, senão também o conceito mesmo de ciência em geral, e este constitui exatamente seu resultado último. (1993, p. 57, grifos do autor).

Por ter criticado veementemente a metaepistemologia kantiana, por ela partir de pressupostos não demonstrados, Hegel enfatiza a necessidade de que sua *Lógica* não tenha pressupostos. Pelo contrário, é na *Lógica* que tudo precisa ser demonstrado. E, como ele acrescenta, nisso está incluído o próprio conceito de ciência, que ficará completamente explicitado e demonstrado somente no final. Mas essa não era justamente a tarefa da *Fenomenologia*? O saber absoluto, a última seção da *Fenomenologia*, não equivale ao

---

<sup>47</sup> Para uma compreensão mais abrangente e sistemática dos pressupostos da *Ciência da lógica*, consultar *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (FULDA, 1975). Para uma discussão crítica de algumas das teses principais desse texto referentes ao papel da *Fenomenologia*, consultar *As sementes da crítica* (LUFT, 2001a, p. 168 ss), especialmente a nota 87.

conceito de ciência procurado desde o início da obra e pressuposto pela *Ciência da lógica*? Afinal de contas, qual tarefa a *Fenomenologia* efetivamente realiza e em que sentido ela é um pressuposto para a *Ciência da lógica*? De que forma Hegel lida com a evidente circularidade que se estabelece entre as duas obras, por essa mútua pressuposição? Se o Dilema do critério pode ser identificado justamente nesse tipo de circularidade, que resposta Hegel oferece a ele?

### 3.3.2 A superação da cisão entre verdade e justificação como resposta ao Dilema do critério

Com vimos antes, os três “lados” ou “momentos” da lógica de Hegel são o abstrato ou do entendimento, o dialético ou negativo-racional e o especulativo ou positivo racional. Mas, nesse modo de expô-los, também há um problema:

Eles podem ser postos conjuntamente sob o primeiro momento – o do *entendimento* – e por isso ser mantidos separados uns dos outros; mas, desse modo, não são considerados em sua verdade. A indicação que aqui é feita sobre as determinações do lógico – assim como a [sua] divisão – está aqui somente [numa forma] antecipada e histórica. (1995, p. 159, §79, grifo do autor).

Cada um dos momentos da lógica implica também uma forma diferente de abordar qualquer conteúdo. É típico do entendimento, como vimos, a diferenciação, classificação e fixação de determinações. Já a dialética, em sua negatividade, é o momento da refutação (redução ao absurdo) dessas determinações, na forma como são apresentadas pelo entendimento. E o momento especulativo mostra que, pela negação, constroem-se novas determinações. Obviamente, para Hegel, o momento especulativo é a “verdade” dos dois anteriores, abarcando-os e superando-os. Isso significa que esse terceiro momento não é oposto aos anteriores, mas, pelo contrário, é o que os anteriores “são” essencialmente. As determinações que são expostas abstratamente já contêm em si a inevitabilidade de sua negação e das novas determinações que surgirão como resultado. É só por uma operação justamente do entendimento que os três momentos podem ser “flagrados” em sua distinção. Mas essa exposição abstrata não é adequada ao conteúdo, à verdade que Hegel quer expressar. Os três momentos da lógica só podem ser apresentados adequadamente sob o ponto de vista do terceiro momento, o especulativo. E, para Hegel, isso significa que não se pode compreender o método adequado da lógica através da exposição desses três momentos isolados. “A expressão daquilo que só pode ser o verdadeiro método da ciência filosófica pertence ao tratado da lógica mesma; com efeito, o método, é a consciência relativa à forma do automovimento interior de seu conteúdo.” (1993, p. 70, tradução nossa). O método que

Hegel está propondo não antecede nem determina externamente o conteúdo. Só o momento especulativo pode reconstruir o conteúdo na forma como ele se determina, em que o método são justamente os três momentos apresentados, mas em conexão necessária, cuja raiz é o próprio conteúdo.

A natureza desse método, portanto, tem de ser apresentada na própria *Ciência da lógica*, pela exposição das diversas categorias e de seu desenvolvimento dialético. A *Fenomenologia do espírito* é importante, como vimos, por seu sentido pedagógico. De alguma forma, ela introduz a consciência singular ao ponto de vista especulativo, permitindo que ela reconheça o método específico da *Ciência da lógica*, o automovimento que seu próprio conteúdo realiza. Mas ela deve ter também um papel mais determinante. Uma observação de Hegel a respeito da metafísica clássica e de seu dogmatismo pode fornecer uma chave de leitura interessante a esse respeito:

O *dogmatismo* teve seu contrário primeiramente no *cepticismo*. Os cépticos da Antiguidade chamavam em geral dogmatismo toda e qualquer filosofia, enquanto ela estabelecia teses determinadas. Nesse sentido amplo, também a filosofia propriamente especulativa conta como dogmática para o cepticismo. (1993, p. 94, §32, adendo, grifos do autor).

A necessidade de compreender adequadamente o momento especulativo não é apenas pedagógica. Ela é também condição para que esse momento se apresente enquanto tal, em sua capacidade de autodemonstrar-se. Expondo-o do ponto de vista do entendimento, o próprio especulativo torna-se sujeito ao ataque cético, sendo assim reduzido a uma determinação abstrata qualquer.

Segundo nossa interpretação, a *Fenomenologia do espírito* pode ser interpretada como tendo a função principal de neutralizar qualquer ataque cético, assim como de qualquer outra abordagem epistemológica, que imponha a necessidade de fornecer algum fundamento ao conteúdo lógico que seja externo a ele mesmo, como um critério que assegurasse que ele corresponde ao real. Como afirma Luft,

o primeiro pressuposto de uma ciência que se pretende *ciência do pensamento* é o próprio pensamento e suas leis lógicas. Mas não apenas isso: a *Lógica* tem de pressupor esse pensamento não como uma forma qualquer de pensamento, mas como pensar puro ou saber absoluto, ou seja, como pensar que se libertou da crença em uma oposição insuperável entre as suas estruturas lógicas e as leis ordenadoras da realidade externa. (2001a, p. 169, grifos do autor).

O ceticismo articulado através do Trilema cético sustenta, implicitamente, que é necessário, como ponto de partida, demonstrar que as leis do pensamento, sejam elas quais forem, de alguma forma se conectam com o real. Mantendo esse pressuposto, qualquer

demonstração, por mais sofisticada que seja, não poderá resistir à pergunta: mas qual a prova de que a realidade é assim? Uma resposta a essa pergunta será uma demonstração, à qual, em tese, pode-se dirigir novamente a mesma pergunta, e o Trilema cético renova-se a cada rodada.

Segundo a interpretação que estamos propondo aqui, a *Fenomenologia* teria como papel justamente evitar esse problema e, assim, possibilitar um estatuto lógico-ontológico à *Ciência da lógica*. Isso é realizado através da demonstração de que o conceito adequado de saber é o saber absoluto, de tal forma que qualquer figura da consciência, qualquer forma de conceber o conhecimento, inclusive o ceticismo, não pode resistir à necessidade imposta por seus próprios pressupostos de revelar-se dependente desse conceito. Assumindo esse conceito, a aplicação do Trilema cético é bloqueada, e o ceticismo pode ser reduzido a um passo metodológico na direção do momento especulativo. O aspecto cético que permanece no sistema hegeliano está justamente na dimensão crítica de sua dialética, que é a redução ao absurdo ou o momento racional-negativo. Mas esse elemento atua a partir do interior de cada conteúdo lógico-real, sem impor a exigência de que esse conteúdo seja justificado por um outro conteúdo.

Isso significa também que a *Fenomenologia do espírito* é capaz de oferecer um tipo de resposta ao Dilema do critério, já que, como mostramos, ele resulta da aplicação do Trilema cético. Tudo depende de compreendermos o que está em jogo na noção de saber absoluto. Segundo Hegel,

o saber absoluto é a *verdade* de todas as formas da consciência, porque, como resultou daquele seu desenvolvimento, só no saber absoluto resolveu-se totalmente a separação entre o *objeto* e a *certeza de si mesmo*, e a verdade se igualou com esta certeza, como esta se igualou com a verdade. (1993, p. 65, grifos do autor, tradução nossa).

Afirmar que o saber absoluto é a verdade de todas as formas da consciência implica em considerar que todas elas já o contêm desde o início. Todas elas, enquanto são formas de conhecimento, contêm o conceito adequado de conhecimento e desenvolvem os processos que são determinados por esse conceito, embora ele não esteja acessível na sua forma própria a elas mesmas. No fundo, essa seria a razão pela qual cada figura da consciência se vê submetida a contradições que levam a sua negação e superação.

A fenomenologia dialética, assim, é a realização e explicitação, para a própria consciência, do saber absoluto. Nele, diferente do que ocorre nas demais figuras da consciência, o objeto e a certeza de si se identificam totalmente. Ou, “[...] foi superado o

elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade.” (1992, p. 41, §37). Ou ainda, “a *verdade* não é só *em si* perfeitamente igual à *certeza*, mas tem também a *figura* da certeza de si mesma: ou seja, é no seu ser-aí, quer dizer, para o espírito que sabe, na *forma* do saber de si.” (1992, p. 213, §798, grifos do autor).

A busca por um critério, que, enquanto continuidade da metaepistemologia kantiana, equivale à busca por um conceito de conhecimento, é a busca por um elemento distinto da verdade (neste sentido, um outro conteúdo de verdade) que seria capaz de fornecer ao sujeito a certeza de estar de posse dela. No saber absoluto, entretanto, esse elemento que traz a certeza não é mais distinto da verdade, ou seja, é ela mesma.

Como vimos, numa concepção subjetivista, como a kantiana, em que o critério é um conceito de conhecimento, saber implica também saber que se sabe. Isso porque, justificar uma alegação de conhecimento significa saber que o conhecimento foi produzido através do uso correto da faculdade de conhecer. Se o saber absoluto é a unidade entre verdade e certeza e o resultado necessário das experiências de autoexame da consciência, então a verdade não só obtém sua justificação nela mesma, mas assume a forma de uma certeza de si, de um processo de autoconhecimento que, por sua vez, equivale ao processo de conhecer a verdade. Em outras palavras, a consciência conhece a verdade e torna-se justificada em alegar que conhece a verdade no mesmo processo cognitivo em que conhece a si mesma e justifica seu autoconhecimento.

Se as experiências da consciência fenomenológica demonstram que qualquer figura da consciência em que certeza e verdade estão separadas é absurda (contraditória), então o que Hegel está propondo é uma supressão da distinção epistemológica entre verdade e justificação. Como vimos, Hegel parte de uma interpretação da metaepistemologia kantiana segundo a qual seu resultado seria a proposição de um critério de conhecimento em que a justificação deixa de ser conducente à verdade. Em contraposição, Hegel exigirá não só que a justificação seja conducente à verdade, mas que seja a própria verdade. Essa é sua forma de evitar o déficit de justificação que é flagrado pela aplicação do Trilema cético a qualquer elemento que se ponha como fundamento externo à verdade.

Essa unidade entre certeza e verdade, entre subjetividade e objetividade, que é demonstrada na *Fenomenologia do espírito*, nada mais é do que o conceito de ciência, que como vimos Hegel afirma ser também demonstrado na *Ciência da lógica*. A razão disso pode ser compreendida a partir da seguinte afirmação hegeliana:

Se na ‘fenomenologia do espírito’ cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e [é] o movimento em que essa diferença se suprassume; - ao contrário,

a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprasumir, mas, enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e [a forma] do Si que-sabe. O momento não surge [mais] como esse movimento de ir e vir da consciência ou da representação para a consciência-de-si e vice-versa; mas sua figura pura, liberta de sua manifestação na consciência – o conceito puro e seu movimento para diante – dependem somente de sua pura *determinidade*. (1992, p. 218-9, §805, grifo do autor).

Em síntese, Hegel está apresentando aqui a diferença entre as figuras da consciência e os momentos do conceito da *Ciência da lógica*. Como dissemos, cada figura da consciência é caracterizada pelos seus pressupostos epistemológicos e ontológicos. Isto significa que as determinações que estão aí presentes são sempre formas de conceber o saber e a verdade (o objeto). Já na *Ciência da lógica*, a questão de descobrir se um determinado saber (conceito, categoria) corresponde a uma suposta realidade externa a ele não pode mais ser posta. Ou seja, o problema da justificação não está mais presente nesse contexto, pelo menos não em sentido epistemológico. Pôr a questão da justificação em sentido epistemológico significa perguntar-se se o saber (crença, alegação de conhecimento) que se possui corresponde ao objeto ao qual ele se refere. Suprimida a diferença entre saber e objeto, tal problema não faz mais sentido. Entretanto, a crítica a respeito da validade do saber (conceitos, categorias) será mantida. Mas agora, o movimento dialético (caracterizado pelos três momentos da lógica, apresentados acima) será determinado apenas pelo conteúdo desse saber, e a crítica só pode aparecer de forma absolutamente interna (enquanto redução ao absurdo).<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Isso pode ajudar na compreensão das diferentes interpretações a respeito do conceito de verdade em Hegel. Por exemplo, para Utz (2010, p. 78), “na CdL e nas obras posteriores Hegel segue a definição tradicional que a verdade é ‘adaequatio intellectus et rei’, adequação do conceito e da coisa. Ele radicaliza essa definição, exigindo não apenas adequação, mas identidade. Na FdE, porém, o termo ‘verdade’ denomina um dos dois lados, dos dois momentos da consciência.” Como vimos, para Westphal também na *Fenomenologia* Hegel adota o conceito de verdade como correspondência (ou adequação), criticando outros autores que concebem a verdade, em Hegel, como coerência. Já Utz, na citação, identifica dois conceitos de verdade. A verdade como adequação estaria presente na *Ciência da lógica* e nas obras posteriores, enquanto na *Fenomenologia* a verdade seria apenas o alvo objetivo (real, “ontológico”) do conhecimento. Quem tem razão? Talvez todos eles, ao seu modo. Na *Fenomenologia*, Hegel explicitamente trata a verdade como o alvo do conhecimento, que nós chamamos de pressuposto ontológico. Mas é importante lembrar, como vimos, que o objeto pode tornar-se, pela reflexão da consciência, conceito. Assim, a verdade pode localizar-se na consciência e não no objeto (embora permaneça como alvo do conhecimento). Hegel também deixa claro que o objetivo do saber é corresponder a seu objeto. Isso significa que ele está pressupondo o conceito de verdade enquanto adequação, embora em todas as figuras da consciência, exceto no saber absoluto, essa adequação não seja alcançada. Por outro lado, quando essa adequação é plenamente alcançada, elimina-se também a distinção entre justificação e verdade, como argumentamos. Ora, o simples fato dessa distinção ser mantida permitiria a dúvida sobre se o saber corresponde de fato à verdade (pois a justificação se refere exatamente a essa questão). Assim, a adequação é substituída pela identidade, como indica Utz. Mas a dimensão crítica, derivada do ceticismo e vinculada à questão da justificação, será mantida na dialética, enquanto segundo momento do lógico (redução ao absurdo), como vimos. Como esse é um momento interno à própria coisa (lógica, física, ética etc.), surge a impressão de que a verdade agora é tratada como alguma forma de coerência. Enfim, existem processos argumentativos muito complexos envolvidos nas relações e transformações conceituais que Hegel realiza, que podemos apenas indicar sumariamente aqui.

Nesse movimento que é determinado pelo próprio conteúdo, também as determinações que estiveram em jogo na *Fenomenologia* serão tematizadas. Nesse sentido é que a *Ciência da lógica* também demonstra o conceito de ciência, assim como a *Fenomenologia*. A diferença é que nesta demonstra-se que o conceito de ciência exige a unidade entre verdade e justificação e, conseqüentemente, não pode ser definido por qualquer abordagem epistemológica, isto é, que pressuponha metodologicamente a cisão entre os dois.<sup>49</sup> Com isso, também o ceticismo é rejeitado, pois, ao exigir a justificação de uma verdade apresentada, ele suporia uma diferença entre essa verdade e um suposto critério que alega ser possível de encontrar. Já na *Ciência da lógica*, o conceito de ciência é demonstrado pela autoexposição dialética de seu conteúdo, em que também a problemática epistemológica da *Fenomenologia* está compreendida nas suas determinações essenciais, mas agora numa abordagem lógico-ontológica.

Um dos movimentos lógicos mais interessantes para compreender o que está em jogo na *Fenomenologia*, especialmente em relação ao Trilema cético e ao Dilema do critério, é o que ocorre nas “puras determinações da reflexão”, da *Ciência da lógica* da *Enciclopédia* (1995, p. 227ss, §115ss). Aí Hegel mostra qual é a relação entre três categorias: identidade, diferença e fundamento. A identidade é a reflexão pura, em que há “apenas relação para consigo”. Entretanto, o que está determinado por essa relação consigo mesmo é antes a dependência com o outro excluído. Assim, o sentido da categoria de identidade se mostra dependente do sentido da categoria de diferença.

Sendo cada um para si, enquanto não é o Outro, aparece cada um no Outro, e só é na medida que o Outro é. A diferença da essência é por isso a oposição segundo a qual o diferente não tem frente a si o Outro em geral, mas o seu Outro, isto é, cada um tem sua própria determinação só na sua relação ao Outro (1995, p. 233, §119).

A identidade, enquanto relação consigo mesmo, nega o outro. Mas, por isso mesmo, o toma como condição para sua própria determinação. Assim, a categoria de identidade gera seu oposto, a categoria de diferença, em que a relação com o outro é o essencial. Essa relação com o outro é definida por Hegel como uma oposição, no sentido de que cada polo da relação não é o outro.

Mas se cada oposto é determinado por meio do outro, então em cada um ocorre a superação da oposição e o estabelecimento de uma unidade. Cada um só é idêntico a si mesmo enquanto é diferente do outro. A diferença está em cada identidade como condição

---

<sup>49</sup> Nesse sentido, concordamos com Westphal na tese de que a *Fenomenologia* visa retirar da epistemologia o status de filosofia primeira e devolvê-lo à ontologia, na forma como ela é desenvolvida na *Ciência da lógica*.

de determinação. Hegel chama essa unidade entre identidade e diferença de fundamento. Ele é “a essência posta como totalidade” (1995, p. 237, §121).

A proposição do fundamento enuncia: “Tudo tem seu fundamento suficiente”, isto é, a essencialidade verdadeira de Algo não é a determinação de Algo como idêntico consigo; nem como diverso, nem como simplesmente positivo ou como simplesmente negativo; mas é [o fato de] que tem o seu ser em um Outro, o qual – enquanto é o idêntico-a-si do primeiro – é sua essência. (1995, p. 237-8, §121).

A noção de fundamento precisa dar conta de diferentes exigências. Em primeiro lugar, o fundamento precisa ser diferente do fundamentado devido à transitividade que lhe é inerente. Em outras palavras, o fundamento só é fundamento porque fundamenta algo que é diferente dele. Em segundo lugar, ao fundamentar, o fundamento reduz uma multiplicidade a uma unidade, isto é, estabelece identidade entre elementos diferentes entre si.

O ceticismo explora a contradição que se torna manifesta ao pôr essas exigências juntas. É o que acontece no *Parmênides* de Platão. As formas deveriam ser o fundamento da multiplicidade dos seres sensíveis (aquilo que faz deles “seres”). Elas são o que há de idêntico neles. Mas, pela exigência de o fundamento ser diferente do fundamentado, logo se repõe a multiplicidade e, com ela, a exigência de encontrar sua identidade subjacente. Enquanto redução ao absurdo das noções abstratas de uno (identidade) e de múltiplo (diferença) e demonstração implícita do modo adequado de compreendê-las, o *Parmênides* é considerado por Hegel um diálogo rigorosamente científico (1995, p. 164, §81, adendo). Ele teria demonstrado que a verdade da unidade e da multiplicidade exigiria uma outra forma de pensar, o momento racional positivo ou especulativo.

Como vimos, o momento especulativo dá um passo além da redução ao absurdo. Ele compreende sua verdade, que, no caso, é a demonstração da mútua determinação dos opostos, identidade e diferença, uno e múltiplo. A identidade resulta de um processo de identificação que pressupõe a diferença. A diferença pressupõe identidades. Esse processo todo, então, forma uma identidade, mas que ao mesmo tempo contém dentro de si a diferença. Esse é o fundamento entendido em seu sentido racional positivo. Não caberia agora procurar um novo fundamento, que identifique o fundamento com os demais elementos. Sua própria determinação é de ser essa identidade entre identidade e diferença. Portanto, ele deve contê-las em si mesmo, enquanto suas determinações. O que se pode fazer é explorá-lo para verificar se realiza tudo o que está contido em suas determinações, numa tentativa de redução ao absurdo.

A exposição fenomenológica, como vimos, é a apresentação do modo como pressupostos ontológicos e epistemológicos assumem as mais diferentes configurações sob o impulso da fenomenologia dialética, em seus três passos metodológicos (autoexposição daqueles pressupostos, redução ao absurdo e negação determinada). Seu resultado é um conceito de conhecimento, chamado de saber absoluto. Portanto, seu resultado poderia ser interpretado como mais um pressuposto epistemológico que, como os demais, estará referido a um pressuposto ontológico. Como vimos, esses pressupostos atuam como critérios da avaliação metaepistemológica desenvolvida pela *Fenomenologia*. Mas o saber absoluto é um critério com um status especial. Ele é o conceito de saber que é pressuposto pela exposição fenomenológica (o ponto de vista do “nós” hegeliano). Então, a questão que discutimos na seção anterior, sobre se o Dilema do critério teria sido convertido no problema da circularidade entre a exposição fenomenológica e a fenomenologia dialética, pode ser convertida agora na seguinte questão: haveria uma circularidade entre o saber absoluto, compreendido enquanto critério da exposição fenomenológica, e o método que supostamente o demonstra, a fenomenologia dialética, cujos critérios e passos só podem ser reconhecidos a partir dele?

Segundo nossa interpretação, a resposta de Hegel a essa pergunta seria positiva. Mas isso por uma razão especial. O pressuposto ontológico que o saber absoluto contém, que é, como nas outras figuras, o critério de verdade segundo o qual ele deve ser avaliado, é a própria experiência fenomenológica considerada em seus resultados. Essa circularidade, assim, nada mais é do que o fato de que ele corresponde completamente a seu objeto. Quando se compreende o saber absoluto, compreende-se a experiência fenomenológica. Da mesma forma, quando se percorre a experiência fenomenológica completamente, chega-se ao saber absoluto. A circularidade, assim, é a confirmação de um elemento pelo outro.

Isso significa que o saber absoluto é, para Hegel, a realização da finalidade que já estava contida em qualquer forma de saber. Assim, qualquer forma de conceber o saber, inclusive as diversas versões de ceticismo, quando submetida à fenomenologia dialética, deve revelar que pressupõe o conceito de conhecimento enquanto saber absoluto. O saber absoluto, assim, explicita aquilo que está subentendido na própria fenomenologia dialética. Ele é que a torna possível.

Essa noção de saber absoluto, como dissemos, é pressuposta pela *Ciência da lógica*. Nesse sentido, a circularidade entre a fenomenologia dialética e o saber absoluto é basicamente a mesma que ocorre entre o saber absoluto e os três momentos da lógica dialética. Assim, é interessante verificar como Hegel, na discussão com a filosofia crítica

que ele desenvolve na parte intitulada “Conceito preliminar” da *Ciência da lógica* da *Enciclopédia*, apresenta os pressupostos de sua investigação do pensamento:

Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame; mas esse próprio exame é já um conhecimento. É preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica. As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha. É isso, pois, aquela atividade do pensar; que logo, como *dialética*, será levada a um estudo particular; sobre ela, aqui apenas se tem a notar, por enquanto, que não se aplica, como de fora, às determinações-do-pensamento; mas, antes, deve ser considerada como imanente a essas mesmas determinações. (1995, p. 109, §41, adendo 1, grifo do autor).

O ponto central do argumento hegeliano aqui, segundo nossa interpretação, é que não é possível realizar a crítica do conhecimento senão como uma atividade de conhecer. As formas de conhecimento (quer dizer, as estruturas das faculdades cognitivas kantiana) só podem ser investigadas verificando se o conhecimento que se possui e que se elabora ao investiga-las resiste à aplicação dos critérios que estão subentendidos nesse mesmo conhecimento. Ou seja, a crítica deve ser radicalmente interna para ser legítima. A *Ciência da lógica* pressupõe esse ponto de vista metodológico, como já dissemos. Mas a *Fenomenologia* também, e a noção de saber absoluto é a explicitação desse pressuposto.

O Dilema do critério, por outro lado, assim como os *tropos* do Trilema cético, se interpretados a partir da abordagem epistemológica da justificação, são críticas que pressupõem oposições como aquelas entre subjetividade e objetividade, saber e objeto, representação mental e fato. Essas oposições é que dão sentido à cisão entre verdade e justificação, na forma como esta é tratada pelo ceticismo antigo e também pela epistemologia moderna. Na nossa interpretação, ao abandonar todas essas cisões, Hegel nega que a escolha imposta pelo Dilema do critério não possa ser realizada, devido ao Trilema cético. Ao nosso ver, através da noção de saber absoluto, Hegel não apresenta um novo critério, mas sim uma nova forma de conceber a demonstração. Se o Dilema do critério, como nós o interpretamos, oferece à escolha duas alternativas que, do ponto de vista da visão epistemológica do ceticismo pirrônico, são igualmente problemáticas, um critério sem demonstração ou uma demonstração sem critério, então pode-se interpretar a resposta de Hegel a ele enquanto uma escolha em favor da demonstração, mas modificando seu método, de tal forma que ela deixe de pressupor um critério que lhe sirva de suporte fixo. Esse novo modelo de demonstração é justamente o dialético, que na *Fenomenologia* é o que chamamos de fenomenologia dialética, e na *Ciência da lógica* é apresentado nos três momentos do lógico; embora, por sua própria natureza, ele só se manifeste completamente na totalidade de sua efetivação.

Mas, como vimos, o Dilema do critério aparece em Sexto também como a pergunta sobre a própria possibilidade de afirmar se há ou não um critério, que chamamos de Problema da existência do critério de verdade. Afirmando que existe um critério, incorre-se em circularidade viciosa, pois se pressupõe o que se deve demonstrar (já que para Sexto toda demonstração depende de um critério). Se se nega, cai-se em contradição, pois, se houve demonstração, também existiu um critério. Segundo nossa interpretação, Hegel poderia responder negativamente a essa questão: não existe critério de verdade. Ou seja, não existe um elemento, diferente da verdade mesma, capaz de justificá-la. E sua base para essa conclusão é justamente o novo modelo de demonstração que ele propõe, que (pelo menos pretensamente) não depende de um critério.

Esse método, na verdade, não é totalmente novo. Como indicamos, ele vincula-se ao *élenchos* socrático. Mas foi Aristóteles que o expôs pela primeira vez de maneira mais sistemática, relacionando-o ao desafio de encontrar fundamentos últimos para os axiomas básicos das ciências. Por serem básicos, não se pode exigir deles demonstração, pois isso levaria ao regresso ao infinito. (OLIVEIRA, 1997, p. 20 ss). O pressuposto aqui é que toda demonstração é uma dedução, em que aquilo que é demonstrado depende de premissas (que, por sua vez, exigem demonstração). Mas, discutindo a demonstração de um dos axiomas mais importantes, o princípio de não contradição, Aristóteles (2005, p. 147, §1006a 10-30) introduz uma noção distinta de demonstração. Como uma demonstração dedutiva incorreria em petição de princípio, por pressupor o axioma da não contradição, a saída aristotélica é simplesmente reduzir ao absurdo a posição de quem pretender negá-lo. Essa demonstração por refutação (*apodeixai elenktikós*) é associada, por Berti (1998, p. 95), diretamente à racionalidade dialética, estudada por Aristóteles nos *Tópicos*.<sup>50</sup> Nessa racionalidade ou modelo de demonstração, como se pode ver, não se parte de um critério ou fundamento (as premissas do silogismo Aristotélico, no caso), mas simplesmente da posição que é apresentada, e explora-se suas contradições internas. A noção de saber absoluto, ao nosso ver, pode ser interpretada como tendo o objetivo de criar as condições para a instauração desse modelo de demonstração, tanto no que diz respeito a uma metaepistemologia, quanto no que se refere aos fundamentos de outros campos do saber.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Para uma visão mais ampla sobre o princípio da não-contradição em Aristóteles e sua relação com a dialética hegeliana, consultar *Sobre a contradição*. (CIRNE-LIMA, 1993).

<sup>51</sup> Mas uma questão que poderia ser logo posta é se esse modelo de demonstração pode realmente substituir o modelo dedutivo. Não discutiremos esse ponto aqui, pela sua amplitude, mas o fato é que o próprio Aristóteles não concede aos dois modelos o mesmo status. Só o modelo dedutivo é considerado uma demonstração propriamente dita, porque “[...] todo o argumento por refutação *depende* da (é, portanto, condicionado pela) aceitação prévia pelo opositor do discurso com sentido”. E, “[...] essa aceitação depende

Já no texto de 1802, citado anteriormente, Hegel sustenta: “*contra negantes principia non est disputandum*” (2006, p. 55), não é possível discutir com quem nega os princípios. Ou seja, toda disputa só é possível porque há uma identidade pressuposta, que precisa ser evidenciada. Esse princípio pode ser entendido num sentido estrito. Se diferentes formas de conhecimento estão em disputa, por mais distintas que sejam é preciso encontrar o elemento em comum que torna a disputa possível. Mas é possível compreendê-lo também num sentido mais geral. Quanto teses opostas surgem, em que ambas são igualmente válidas, é preciso encontrar a “verdade” que é afirmada de alguma forma por elas conjuntamente. Esse passo nada mais é do que a negação determinada, apresentada anteriormente. A exposição fenomenológica, nesse sentido, pode ser interpretada como aquela estratégia de Aristóteles de deixar que o adversário do princípio de contradição fale, na expectativa de apanhá-lo em contradição e de encontrar nessa experiência a explicitação e justificação da verdade que ele pressupõe. No caso da *Fenomenologia*, essa verdade é justamente a noção de saber absoluto.

O Dilema do critério pode ser visto como uma negativa geral à toda tentativa de realização final da tarefa de justificação epistêmica. O que Hegel sugere, segundo nossa interpretação, é que a circularidade que ele compreende pode expressar uma “verdade” sobre a justificação. O que se coloca como ideal na noção de justificação não pode ser realizado a partir de uma abordagem epistemológica, ou seja, pressupondo a diferença entre verdade e justificação, ou, na linguagem de Hegel, entre verdade (objeto) e certeza. A busca por um saber legítimo só pode ser realizada numa abordagem lógico-ontológica, em que o conteúdo em questão é exposto e tematizado a partir de suas próprias determinações.

Segundo esta interpretação, Hegel demonstrou isso através da dialética fenomenológica, em que a redução ao absurdo da cisão entre conhecimento e objeto (que é o que está por trás da cisão entre justificação e verdade) é aplicada à exaustão, ou seja, explorando todas as formas possíveis em que ela se manifesta. O resultado disso é a explicitação de um pressuposto inescapável, subjacente a qualquer forma de conhecimento: o saber absoluto. Com a superação da cisão entre verdade e justificação, o Dilema do critério e o próprio Trilema cético perdem o sentido, e a criticidade só pode ser entendida enquanto crítica interna, através da redução ao absurdo.

---

em última instância de uma decisão do cético [...]” (LUFT, 1997, p. 903, grifo do autor). Por isso o próprio Aristóteles inserirá, nos *Analíticos segundos*, uma forma de conhecimento direto e infalível, que permitiria o acesso aos primeiros princípios, o *nous*. (LUFT, 2001a, p. 50, 146). Isso pode ser um alerta de que toda forma de explorar um tipo de demonstração indireta, no objetivo de obter uma fundamentação última, pode acabar tendo de postular algum tipo de conhecimento imediato. (LUFT, 2001b, p. 93).

### 3.3.3 Nossa interpretação frente à de Westphal

Uma vez apresentada nossa interpretação sobre o modo como Hegel enfrenta o Dilema do critério, nos propomos agora a compará-la com a de Westphal, salientando as semelhanças e as diferenças.

Uma questão que não fica completamente esclarecida em Westphal é se Hegel respondeu ao Dilema do critério apresentando critérios ou de outra forma. A princípio, ele parece indicar que a novidade de Hegel é justamente ter tornado a autocrítica construtiva possível, sem petição de princípio, admitindo provisoriamente os critérios que cada forma de consciência possui. Entretanto, ao longo da exposição, Westphal apresenta uma série de outros elementos que parecem atuar como critérios definitivos. Os mais óbvios são aqueles critérios que, na nossa interpretação, podem ser reduzidos à coerência pragmática, interna e reflexiva. Então a pergunta que logo surge é: o suposto falibilismo de Hegel, que Westphal defende, pressupõe esses critérios como infalíveis?

Mas não são só esses elementos que acabam atuando como critérios. Os chamados princípios epistemológicos e ontológicos, que se desdobram em outros fatores, acabam servindo de critérios na inferencial criterial que ocorreria nas experiências fenomenológicas. Ainda, para defender um realismo em Hegel, Westphal sustenta que para ele a coerência é conducente à verdade porque só um conhecimento que corresponde à verdade pode ser coerente. Por outro lado, é necessário que a consciência tenha disposição e condições cognitivas (virtudes intelectuais) para realizar adequadamente a autocrítica construtiva. Da mesma forma, para Westphal, Hegel assume a suposição segundo a qual, tanto a consciência fenomenológica quanto Hegel e seus leitores compartilham de uma mesma tradição cultural que viabiliza um consenso de fundo na forma de interpretar o que está em jogo em cada figura da consciência. Essas pressuposições atuam como critérios? Elas são condições para o falibilismo hegeliano que podem ser integradas ao próprio falibilismo?

Na medida em que a exposição de Westphal torna esses elementos, de alguma forma, critérios, que por sua vez, ao invés de solucionar, só fazem o Dilema do critério retornar com maior força (enquanto regresso ao infinito), o autor propõe um critério último: a filosofia da história de Hegel, em seu caráter teleológico. Todos os critérios postos, assim, seriam provisórios e falíveis, mas seriam avaliados na história, cujo fim intrínseco estaria pressuposto. Justamente nesse ponto, implicitamente, Westphal encontra o limite do falibilismo de Hegel. Ele mesmo prefere levar adiante esse falibilismo, para além de Hegel, reconhecendo o déficit de justificação na concepção teleológica de história ou,

especificamente, na suposição de que a *Fenomenologia* teria aplicado o método da autocrítica construtiva a todas as epistemologias possíveis.

Para nós, a questão essencial, não explicada por Westphal, é a seguinte. Se Hegel realmente responde ao Dilema do critério apresentando uma forma de demonstração que não depende de um critério válido absolutamente, como Westphal afirma no início de suas exposições (sugerindo o essencial de uma visão falibilista), não faz sentido em seguida apresentar os critérios que a demonstração pressupõe. A exposição de Westphal, ao invés de demonstrar que Hegel é o falibilista, aplica justamente o questionamento sobre quais são os critérios implícitos na *Fenomenologia*, abrindo o espaço ao Trilema cético e repondo o Dilema do critério. Para um propósito crítico, talvez essa seja justamente a virtude de sua interpretação, a despeito de suas intenções explícitas. Ele revela um Hegel incapaz de abandonar o apelo a pressupostos não justificados. Mas, explicitamente pelo menos, Westphal não pretende empreender uma crítica a Hegel.

Mas nós acreditamos que outra leitura seja possível. Ao nosso ver, o que está em jogo aqui é apenas um exemplo da chamada “lógica da pressuposição e da posição”, que se completa apenas na ideia absoluta:

[...] todo e qualquer elemento ao início apresentado como pressuposto deve revelar-se, ao fim, como posto pela própria Idéia. A eliminação dos pressupostos, portanto, não é fruto de um ato imediato de intuição do absoluto, ou o que o valha, mas da construção do círculo fechado do sistema categorial enquanto saber absoluto. (LUFT, 2001a, p. 171-2).

Nós até podemos ler a *Fenomenologia* identificando padrões que ela obedece e sugerir, assim, que eles atuam como critérios. A coerência que as formas de consciência buscam pode ser definida a partir de determinados critérios e pode pressupor determinados fatores externos, como mostra Westphal. Mas não é no apelo a esses elementos que encontraremos a estratégia de Hegel para enfrentar o Dilema do critério.

Hegel busca, na *Fenomenologia*, justamente neutralizar esse olhar externo a um determinado conteúdo, que pergunta pelos seus fundamentos e condições. A noção de saber absoluto implica, antes de tudo, essa neutralização. O que a exposição fenomenológica apresenta, segundo nossa interpretação de Hegel, é o desenrolar da fenomenologia dialética, em que os critérios inerentes a qualquer figura da consciência são avaliados a partir deles mesmos. Eles são pressupostos, pois são encontrados em formas de conhecimento contingentes. Entretanto, os conceitos que eles contêm e que lhes dão sentido (determinação) no fundo são dependentes ou pressupõem o saber absoluto, e isso é o que a fenomenologia

dialética explora e demonstra. Assim, sua conclusão, o saber absoluto, é justamente a explicitação do conceito de conhecimento que se desenvolveu dessa forma. Nele, mesmo a crença de que há conhecimento imediato ou de que existe uma realidade para além do que é conhecido, é reduzida ao círculo da relação sujeito-objeto, mas agora entendido não mais como um vício teórico e sim como um pressuposto justificado em cada ato cognitivo.

No saber absoluto, verdade (objeto) e saber se identificam e, assim, não faz sentido exigir que, ao lado de um determinado conhecimento, também se apresente outro que demonstre o vínculo entre o primeiro e seu objeto. Com essa dissolução da cisão entre verdade e justificação, também o Dilema do critério deixa de ter sentido, assim como o Trilema cético. Resta então uma abordagem da justificação que nada mais é do que essa generalização da lógica da pressuposição e da posição. Todo conteúdo encontrado como mero pressuposto deverá revelar-se, através de uma crítica interna, dependente de outros conteúdos, até o ponto em que se alcançar a exaustão, com aquele elemento que é pressuposto por todos os demais e que, ao mesmo tempo, pressupõe apenas a si mesmo.

Ao nosso ver, com isso Hegel distingue dois modelos de justificação que podem estar pressupostos a estratégias críticas, como as do ceticismo. Por falta de uma denominação melhor, podemos chamá-los de abordagem transcendente e de abordagem imanente. A abordagem transcendente se caracteriza pelo fato de tomar um determinado saber (crenças, proposições etc.) e perguntar o que o justifica, ou seja, porque se deve aceitar que ele corresponde a seu objeto. Ela simplesmente exige um elemento externo a qualquer alegação de conhecimento enquanto condição para sua justificação, pressupondo assim que só um elemento externo pode cumprir essa função (para não incorrer em circularidade viciosa). Essa é, normalmente, a forma de abordar o problema da justificação em epistemologia. Também podemos identifica-la com a demonstração propriamente dita de Aristóteles. É dessa abordagem que brotam o Trilema cético e o Dilema do critério.

Já a abordagem imanente evita introduzir qualquer questionamento desse tipo, acompanhando simplesmente o desdobramento das pretensões contidas num determinado conteúdo e flagrando o aparecimento de contradições. Podemos identificar essa abordagem com a fenomenologia dialética, que seria sucessora da demonstração por refutação aristotélica.<sup>52</sup> Acreditamos que a *Fenomenologia* seja a aplicação da abordagem imanente

---

<sup>52</sup> A abordagem imanente pode ser aproximada daquilo que Luft chama de crítica interna (1995, p. 15). A diferença é que este conceito se refere às formas de crítica, enquanto aquele às formas de justificação. A crítica interna também está presente aqui, mas pensada enquanto procedimento de justificação (por refutação). Podemos compreender essa diferença a partir da seguinte questão: é possível pensar a justificação a partir da crítica interna? Isto é, a crítica interna pode fornecer justificação? A abordagem imanente

sobre (pretensamente) todas as abordagens transcendentais possíveis (ou seja, sobre todas as epistemologias possíveis), levando à sua redução ao absurdo e à justificação (via refutação) da própria abordagem imanente.

A partir desse ponto de vista, a resposta de Hegel ao Dilema do critério é realista, falibilista, coerentista, confiabilista, contextualista etc., como sugere Westphal? Acreditamos que nenhuma delas. Isso se as entendermos como epistemologias que inserem determinados pressupostos na determinação de suas tarefas e dos objetos sobre os quais elas devem ser aplicadas. Tudo depende de determinar se esses elementos, e outros similares, cumprem o papel de critérios na estrutura desses modelos de justificação. Por exemplo, como vimos Hegel esforça-se em mostrar, na Introdução da *Fenomenologia*, que a epistemologia kantiana é repleta de pressupostos pelo simples fato de propor uma investigação das estruturas cognitivas do sujeito que lhe permitiriam conhecer. Assim, se na própria forma como esses modelos de justificação epistêmica são postos existirem pressupostos assumidos como condições fixas para a justificação, então eles estarão vinculados ao que chamamos de abordagem transcendente da justificação. A partir de uma interpretação de Hegel que não considera sua abordagem sobre o problema da justificação como imanente, é de fato possível identificar esses modelos transcendentais no texto hegeliano, e isso pode ser bastante interessante teoricamente. Mas não acreditamos que seja pelo recurso a algum deles que Hegel responda ao Dilema do critério.

Por outro lado, também é possível compreender alguns desses modelos de justificação como abordagens imanentes da justificação. Talvez o candidato mais óbvio seja o coerentismo. O problema é que uma abordagem radicalmente imanente, que atua simplesmente por redução ao absurdo, terá dificuldades de encontrar referências que permitam definir-se sem com isso assumir pressupostos que anulem sua imanência. As definições do que é (ou do que não é) ser coerente, por exemplo, não podem ser transformadas em critérios (pelo menos não como critérios definitivos). A coerência (ou incoerência) deve emergir da própria coisa examinada. Também o falibilismo pode ser compatível com uma abordagem imanente, se aceitarmos que “uma doutrina falibilista consistente não pode ter a fundamentação última nem como meta viável agora nem como ideia reguladora da práxis argumentativa. (LUFT, 2001b, p. 95). Isso porque, essa meta ou

---

pressupõe um modelo de justificação em que a crítica interna é tratada como um procedimento de justificação. Assume-se provisoriamente os pressupostos de determinadas teses. Se possível, submete-se essas teses à redução ao absurdo. E, com isso, pretensamente justifica-se (por refutação) outras teses. Esse procedimento pode levar a uma justificação infalível? Qual é o estatuto epistêmico que esse tipo de justificação pode oferecer? Essas são questões que podem surgir a respeito dessa abordagem.

ideia reguladora significaria a adoção de um elemento transcendente que, por não estar submetido à possibilidade de crítica, seria infalível. Na ausência dessa perspectiva de uma fundamentação última, um modelo falibilista abriria espaço para que a justificação (nunca tomada como definitiva) fosse tratada em termos da capacidade de uma teoria em resistir a críticas internas.

Não vamos desenvolver aqui uma resposta completa à questão de se o coerentismo e o falibilismo são ou podem ser realmente abordagens imanentes, no sentido em que a definimos, pois essa questão ultrapassa em muito os propósitos deste trabalho. Queremos apenas salientar que, no modo como Westphal expõe essas alternativas enquanto possíveis métodos de Hegel para responder ao Dilema do critério, elas não aparecem como abordagens imanentes. Como tentamos demonstrar, elas contêm diversos pressupostos que atuam, se Westphal estiver correto, como critérios externos na argumentação de Hegel.

Outro ponto a considerar é que o fato de compreendermos que a resposta que Hegel articula ao Dilema do critério é imanente não significa necessariamente que ele de fato realizou uma abordagem absolutamente imanente na *Fenomenologia*. O fato de Westphal ter chamado a atenção para diversos pressupostos que parecem estar presentes na exposição de Hegel, formando um conjunto de critérios em sua epistemologia, pode ser interpretado como a afirmação de que ele não foi tão imanente assim. Pode ser que ele não tenha reconstruído adequadamente as epistemologias com as quais pretende dialogar e nem as tenha avaliado a partir de seus próprios critérios. Mas essa é uma questão de outra natureza que só um estudo cuidadoso da obra hegeliana, em comparação com as teses das posições teóricas que são apresentadas nela, poderia responder.

Um último ponto a considerar é se a resposta de Hegel ao Dilema do critério, na forma como a interpretamos, é convincente. Não temos a pretensão aqui dar uma última palavra sobre o assunto, mas algumas considerações podem ser apresentadas. Conforme sugerimos, Hegel utiliza a abordagem imanente para demonstrar que a abordagem transcendente é inadequada. Ele teria exposto todas as abordagens transcendentais possíveis (as figuras da consciência) e demonstrado que todas elas são internamente contraditórias. Assim, por redução ao absurdo, levada à exaustão, teria demonstrado que só a abordagem imanente pode ser adequada. Mas, se o procedimento é esse, o Dilema do critério não reapareceria aqui na forma da circularidade entre o que é demonstrado, a abordagem imanente, e os critérios que se utiliza para sua demonstração, que são aqueles que a própria abordagem imanente propõe?

A princípio parece que essa dificuldade pode ser facilmente superada lembrando que a abordagem imanente não tem critérios. Ela parte justamente dos critérios que estão dados nas abordagens transcendentais (figuras da consciência) que ela examina. São esses critérios que, negativamente (via refutação), a justificam. Mas, como lembra Westphal, Hegel não demonstra ter examinado todas as visões alternativas possíveis. Nós também consideramos que acaba sendo necessário pressupor que a redução ao absurdo foi levada à exaustão. Mas, devido às características da abordagem imanente e devido à própria natureza das teses em disputa na *Fenomenologia*, acreditamos que seja muito difícil demonstrar que essa exaustão foi conseguida. A abordagem imanente depende de um elemento contingente, que são justamente as teses sobre as quais ela se aplica. No caso da *Fenomenologia*, essas teses são epistemologias, visões sobre a natureza do conhecimento e da realidade a ser conhecida. Como saber se todas as visões possíveis foram examinadas? É preciso demonstrar que uma determinada tese sobre o conhecimento, o saber absoluto, contém negativamente todas as demais possíveis, de tal forma que, se novas visões surgirem, elas serão apenas repetições do que já foi refutado. Como seria possível realizar tal demonstração? Se os critérios para justificar a abordagem imanente são (negativamente) aqueles das abordagens transcendentais que ela examina, pode-se afirmar que ela permanece condicionada a eles, e o Dilema do critério retorna.

Em síntese, a resposta de Hegel ao Dilema do critério é optar por uma forma de demonstração, a abordagem imanente, que não exige estar fundada num critério definitivo. Através dela, Hegel demonstra que o que está pressuposto no Dilema do critério, a cisão entre verdade e justificação, leva a uma visão internamente contraditória a respeito do conhecimento, que precisa ser substituída pela noção de saber absoluto. Mas a noção de saber absoluto é também a pressuposição que baseia a abordagem imanente. Dessa forma, podemos concluir que, para determinar se essa resposta está à altura do desafio colocado pelo Dilema do critério, precisaríamos averiguar até que ponto esse modelo de demonstração, que chamamos de abordagem imanente, é capaz de justificar-se.<sup>53</sup> Mas essa é uma questão extremamente difícil, que não pretendemos ter resolvido aqui. Contentamo-nos em propor essa hipótese enquanto um aspecto essencial do modo como Hegel enfrenta o Dilema do critério. No próximo capítulo, tentaremos evidenciar algumas potencialidades dessa hipótese para o diálogo com a abordagem analítica do Dilema do critério.

---

<sup>53</sup> O que podemos afirmar é que existem fortes críticas a respeito dessa possibilidade. Por exemplo, em Luft (2001b).

## 4 TERCEIRO CAPÍTULO: O PROBLEMA DO CRITÉRIO EM CHISHOLM E ALGUMAS PROPOSTAS PARA UM DIÁLOGO COM HEGEL

O objetivo deste capítulo é apresentar alguns aspectos em que a abordagem hegeliana do Dilema do critério<sup>54</sup> pode ser posta em diálogo com a perspectiva clássica na filosofia analítica desenvolvida por Roderick Chisholm. Para isso, utilizando-nos tanto quanto possível dos mesmos pressupostos da abordagem analítica, inicialmente reconstruiremos o modo como Chisholm concebe e propõe uma solução à problemática, inclusive evidenciando as transformações desenvolvidas por ele em relação ao problema posto por Sexto Empírico. Em seguida, apresentaremos algumas críticas importantes a Chisholm que aparecem no interior da própria tradição analítica. No final, apresentaremos uma possível aproximação entre as abordagens de Chisholm, iluminadas por seus críticos, e de Hegel.

### 4.1 O Problema do critério segundo Chisholm

Nas palavras de Chisholm,

“o Problema do critério” para mim parece ser um dos mais importantes e mais difíceis de todos os problemas da filosofia. Eu estou tentado a dizer que alguém não começou a filosofar até não ter encarado este problema e reconhecido quão inapelável, no fim, cada uma das possíveis soluções é. (CHISHOLM, 1996b, p. 105, tradução nossa).

Mas o que há de tão decisivo para a filosofia nesse problema? Para Chisholm, ele é um verdadeiro enigma que se desenvolve a partir da pergunta: “o que eu realmente posso saber sobre o mundo?” (CHISHOLM, 1996b, p. 106, tradução nossa). Diante de diversos supostos conhecimentos, é típico do filósofo questionar a legitimidade dessas pretensões. Para Chisholm, o senso comum (*common sense*) leva a crer que a posição correta não é nem a do cético, que considera ser possível conhecer muito menos do que realmente é possível, nem a do dogmático, que acredita conhecer muito mais do que ele realmente conhece. Mas, mesmo que assumíssemos essa posição intermediária, o problema está justamente em decidir, “em qualquer caso particular, se nós temos um item genuíno de conhecimento”

---

<sup>54</sup> Lembrando o que dissemos na introdução, Chisholm utiliza a expressão “Problema do critério”, ao invés de “Dilema do critério”. A referência é a mesma, o desafio cético colocado por Sexto Empírico e reformado pela epistemologia moderna. Mas existem algumas diferenças importantes na sua formulação, conforme mostraremos em seguida. Como a referência aqui é o pensamento de Chisholm, passaremos a adotar a expressão utilizada por ele.

(CHISHOLM, 1974, p. 106, tradução nossa). Ou seja, quais de nossas crenças merecem ser consideradas conhecimento e quais não merecem esse título?

Nessa argumentação, Chisholm assume a definição tradicional analítica de conhecimento: “*S* sabe no momento *t* que *h* é verdadeiro, desde que: 1) *S* acredite *h* no momento *t*; 2) *h* seja verdadeiro; e 3) *h* seja evidente para *S* em *t*.” (CHISHOLM, 1974, p. 39)<sup>55</sup>. Para Chisholm, isso significa que, ao menos a princípio, “definimos ‘conhecer’ em termos de ‘evidente’ ”. (1974, p. 39). Ele também expressa essa definição de outra forma: “*S* sabe que *p* =Df; *S* acredita que *p*; e *S* está justificado em crer que *p*.” (CHISHOLM, 1982, p. 43, tradução nossa). Possuir um item genuíno de conhecimento, nesse sentido, significa possuir uma crença adequadamente justificada (nesse sentido, evidente). O problema é determinar quais justificativas são adequadas, ou seja, o que torna uma crença evidente. Nesse passo é que surge a necessidade de um critério. Na posse dele poderemos afirmar: todas as crenças que podem ser justificadas em adequação ao critério *C* são itens de conhecimento, e as demais são meras ilusões, crenças falsas.

A questão inicial (“o que eu realmente posso saber sobre o mundo?”) pode, então, ser respondida se possuímos um critério que legitime o modo como nossas crenças são justificadas. Mas, assim, essa questão acaba tornou-se condicionada a uma outra: qual é esse critério? A busca por uma justificação para as crenças candidatas a conhecimento leva à necessidade de uma justificação dos próprios critérios utilizados para avaliar as justificativas dadas a essas crenças. E, segundo Chisholm, é nesse novo passo que surge o problema em tela, quando o processo de justificação do critério vale-se das crenças que ele mesmo deveria, em última instância, justificar.

Para compreender esse ponto, podemos considerar a seguinte situação hipotética. Afirmo que “esta árvore, diante de mim, é uma laranjeira e não uma bergamoteira”. Justifico minha crença mostrando, por exemplo, que já vi árvores com este tipo de folha, e que elas produziram laranjas e não bergamotas. Essa justificativa particular, entretanto, pode não se sustentar por si só. Numa atitude tipicamente filosófica, alguém poderia questionar se a simples percepção sensorial de um evento passado pode servir de justificativa suficiente para a crença em questão. Será necessário, então, encontrar um critério que legitime esse tipo de justificação. Pode-se elaborar uma teoria mais ou menos detalhada sobre os requisitos que

---

<sup>55</sup> Chisholm também expande essa definição tentando levar em conta o problema posto por Gettier (CHISHOLM, 1982, p. 43 ss), mas aqui esse ponto em particular não é pertinente. Importante salientar que, diferente do que ocorre em Hegel, o conhecimento aqui é sempre tratado como crença, representação mental de um sujeito epistêmico.

uma percepção sensorial deve cumprir para ser confiável. Mas, então, surge o problema. Como justificar esse critério (no exemplo, essa teoria sobre a percepção confiável)? Uma das saídas é aplica-la para avaliar crenças que já se sabe serem verdadeiras ou falsas. Se, nessa avaliação, as crenças forem sempre adequadamente classificadas (quanto à verdade e à falsidade), então será possível dizer que o critério está justificado, ou seja, é capaz de identificar sempre corretamente a verdade e a falsidade de nossas crenças.

Esclarecendo melhor, o Problema do critério é apresentado por Chisholm como a circularidade entre dois pares de questões: A) “*O que nós conhecemos? Qual é a extensão de nosso conhecimento?* B) Como decidir *se* nós conhecemos? Quais são os *critérios* de conhecimento?” (CHISHOLM, 1996b, p. 109, grifos do autor, tradução nossa).<sup>56</sup> Ao buscar determinar quais de nossas crenças são conhecimentos legítimos, somos levados à pergunta pelo critério que utilizamos nessa classificação. Mas, supostamente podem existir diversos critérios. Precisamos, então, justificar a escolha por um em particular. Para isso, por sua vez, precisaremos valer-nos de determinadas crenças, que passam a ser assumidas, em função disso, como conhecimentos legítimos.

O próprio Chisholm descreve essa circularidade da seguinte forma:

Se pudermos especificar os critérios de conhecimento, poderemos dispor de um meio para decidir até que ponto os nossos conhecimentos chegam. Ou se soubermos até que ponto eles chegam e estivermos em condições de dizer quais são as coisas que sabemos, então talvez possamos formular critérios que nos habilitem a separar as coisas que sabemos daquelas que não sabemos. Mas se não tivermos resposta para a primeira pergunta, então, é de supor que não encontraremos maneira de responder à segunda. E se não tivermos resposta para a segunda, então, não haverá presumivelmente um meio de responder à primeira. (CHISHOLM, 1974, p. 80)

Como se pode ver, para Chisholm há um mútuo condicionamento entre os dois pares de questões. Quando tentamos determinar o que conhecemos, somos levados a nos perguntar por um critério que justifique as justificativas adotadas para as nossas crenças particulares. Mas a legitimidade desse critério também pode ser posta em questão, fazendo com que se busquem justificativas para ele. O Problema do critério surge quando essas justificativas são

---

<sup>56</sup> Em *Teoria do conhecimento*, Chisholm oferece uma formulação alternativa para esses dois pares de questões: “Duas interrogações muito diferentes da teoria do conhecimento são: ‘*O que é que conhecemos?*’ e ‘Como decidiremos, em qualquer caso determinado, *se* sabemos *ou não?*’ A primeira destas perguntas também pode ser formulada assim: ‘*Até que ponto sabemos?*’ E a segunda: ‘Quais são os *critérios* de conhecimento?’” (CHISHOLM, 1974, p. 80).

baseadas em crenças particulares do tipo cuja justificação foi considerada problemática desde o início (que levou à busca pelo critério).<sup>57</sup>

Para Cling (1997), o Problema do critério é na verdade uma família de argumentos céticos, todos derivados de seguinte argumento mestre:

- (1) Toda boa crença depende de algum bom critério de verdade que não depende de qualquer boa crença. [premissa]
- (2) Todo bom critério de verdade depende de alguma boa crença que não depende de qualquer bom critério de verdade. [premissa]
- (1a) Toda boa crença depende de algum bom critério de verdade. [a partir de (1)]
- (2a) Todo bom critério de verdade depende de alguma boa crença. [a partir de (2)]
- (3a) Não há boas crenças. [a partir de (1) e (2a)]
- (3b) Não há bons critérios de verdade. [a partir de (2) e (1a)] (1997, p. 110, tradução nossa)

Na análise de Cling, o termo bom (*good*) é na verdade uma lacuna para termos expressando valores epistêmicos específicos, como conhecimento, certeza, justificação etc. Fazendo essa substituição, é possível construir diversos argumentos como variações do Problema do critério. Mas, em todos eles, o que é demonstrado é que, como (1) boas crenças dependem de bons critérios (independentes de boas crenças), e como (2) bons critérios dependem de boas crenças (independentes de bons critérios), “então nós não podemos ter qualquer boa crença e nós não podemos ter qualquer bom critério de verdade” (1997, p. 110, tradução nossa).

Para ele, o critério em jogo é um critério verdade, “uma marca ou sinal através do qual nós poderíamos distinguir proposições verdadeiras de falsas sobre qualquer tópico” (1997, p. 110, tradução nossa). Na sua interpretação, um critério de verdade é

[...] um princípio de acordo com o qual uma propriedade específica C é tal que C não é parte do significado de “verdadeiro”, mas uma proposição P teria C (em circunstâncias apropriadas) se, e somente se, P fosse verdadeira. Idealmente, então, um critério de verdade nos providenciaria um indicador perfeitamente confiável de verdade e de falsidade. (1997, p. 111, tradução nossa).

Como ele mesmo salienta, ter um critério de verdade não é o mesmo que compreender o significado de verdadeiro. É possível compreender o que significa para uma proposição ser verdadeira, mas não ser capaz de saber efetivamente se ela é verdadeira ou falsa. Da mesma forma, é possível estar de posse de um critério de verdade e,

---

<sup>57</sup> Para Cling (1994, p. 167-9), algumas vezes a linguagem utilizada por Chisholm sugere que o Problema do critério diz respeito à prioridade temporal entre os dois pares de questões. Entretanto, como o próprio Cling evidencia, na verdade a questão é de prioridade epistêmica. Se os dois pares estiverem em dependência epistêmica recíproca, então haverá uma circularidade viciosa. O desafio seria, então, estabelecer crenças particulares epistemicamente independentes de critérios, ou critérios epistemicamente independentes de crenças particulares.

consequentemente, ser capaz de distinguir proposições verdadeiras de falsas, sem saber o que significa para uma proposição ser verdadeira. Assim, o critério de verdade é um outro elemento, diferente daquilo que torna a proposição efetivamente verdadeira ou falsa, mas capaz de indicar se ela é verdadeira ou falsa.<sup>58</sup> Em outras palavras, a decisão sobre a verdade ou falsidade de uma proposição, possibilitada pelo critério, não se baseia (e, consequentemente, não se justifica) na verdade ou falsidade efetiva da proposição, mas em um sinal ou marca capaz de indicar isso.

Cling explora ainda mais essas diferenças (1997, p. 111), apresentando dois tipos de valores epistêmicos: os aléticos e os evidenciais. Os valores aléticos são a verdade e a confiabilidade. No caso de uma crença qualquer, seu valor alético é determinado pelo fato que ela visa descrever. Se o descreve adequadamente, é verdadeira, se não, é falsa. Já no caso de um critério de verdade, seu valor alético é determinado pela verdade que ele pretende indicar. Se a indicar sempre corretamente, é confiável, se não, não é confiável. Já os valores evidenciais são tais como certeza, justificação e garantia. O valor evidencial de uma crença é determinado pelas razões ou evidências para acreditar que ela é verdadeira, enquanto o valor evidencial de um critério de verdade é determinado pelas razões ou evidências para acreditar que ele é confiável.

Como vimos, o Problema do critério é apresentado por Chisholm como a circularidade entre crenças particulares e critérios de verdade. Essa mesma circularidade é explicada por Cling enquanto decorrente de uma dependência epistêmica recíproca entre boas crenças e bons critérios de verdade, como ele evidencia no que ele chama de argumento mestre. Levando em conta a diferença entre valores epistêmicos aléticos e evidenciais, Cling concluirá então que “o Problema do critério é um ataque subversivo ao valor evidencial” (1997, p. 111, tradução nossa). Ou seja, se a circularidade atribuída ao Problema do critério não puder ser desfeita ou resolvida, não será possível dizer nem que temos razões ou evidências para crer que determinadas crenças são verdadeiras e outras falsas, nem que temos razões ou evidências para crer que determinados critério de verdade são confiáveis e outros não. Em outras palavras, o que está posto sob suspeita com o Problema do critério não é nem a verdade efetiva de crenças, nem a confiabilidade efetiva de critérios de verdade, mas é a possibilidade de conceder a qualquer um deles um valor evidencial positivo, isto é, o status de crença ou de critério merecedor de certeza, justificação, garantia etc. O Problema

---

<sup>58</sup> Ainda segundo Cling (1997), é possível também elaborar versões mais fracas do critério de verdade, em que ele especifique apenas condições necessárias, apenas suficientes ou apenas a probabilidade da verdade de proposições.

do critério deixa aberta a possibilidade de termos de fato crenças verdadeiras e critérios confiáveis. O que ele, a princípio, inviabiliza é a possibilidade de termos razões ou evidências disso. Em outras palavras, o que o Problema do critério ataca não é a verdade, mas a justificação.

Assim, conclui Cling, “[...] o argumento mestre é uma *reductio per absurdum* da ideia de que nós podemos ter crenças ou critérios de verdade com valor evidencial.” (1997, p. 112, tradução nossa).<sup>59</sup> Ou seja, o círculo vicioso estabelecido pelo Problema do critério torna absurdo reivindicar valor evidencial tanto a crenças quanto a critérios, porque põe o valor evidencial de um na dependência do valor evidencial do outro, reciprocamente. E isso decorre não de uma imposição arbitrária ou dogmática, mas, muito pelo contrário, da simples exigência de que “crenças e critérios de verdade com valor evidencial precisam ser baseadas em evidências independentes”. (CLING, 1997, p. 111-2, tradução nossa). É essa exigência que obriga a buscar, para um conjunto de crenças dadas, um critério que determine seu valor evidencial, e para um critério dado, algumas crenças que igualmente determinem seu valor evidencial. Nessa dependência epistêmica recíproca, torna-se inevitável a circularidade viciosa característica do Problema do critério apresentado por Chisholm.

Para Chisholm, existem três posições filosóficas que se pode assumir diante do Problema do critério: o ceticismo, o metodismo e o particularismo (CHISHOLM, 1996b, p. 110). O ceticismo é a posição para a qual o Problema do critério não tem solução. Ou seja, a circularidade apresentada acima é inescapavelmente viciosa, impedindo que qualquer das questões envolvidas tenham resposta. Assim, “você não pode conhecer o que, se algo, você conhece, e não há um método possível de você decidir em qualquer caso particular” (CHISHOLM, 1996b, p. 109, tradução nossa). Em outras palavras, para o ceticismo arrolado por Chisholm não se pode assumir legitimamente como conhecimento determinadas crenças particulares, nem se pode adotar justificadamente certos métodos enquanto critérios para avaliar as crenças. Esse vazio de conhecimento, para Chisholm, é o grande problema do ceticismo.<sup>60</sup> Para ele, como será evidenciado mais adiante, é uma questão de bom senso

---

<sup>59</sup> Essa tese está em consonância com nossa interpretação dos argumentos de Sexto Empírico (seção 2.1). Para nós, eles mesmos já contém os elementos essenciais de uma demonstração indireta, por redução ao absurdo, embora não fosse esse o propósito de Sexto.

<sup>60</sup> A esse respeito, entretanto, é necessário levar em conta a observação de Amico. Segundo ele, “o cético de quem Chisholm fala não é do tipo pirrônico, mas ao invés disso de um tipo que faz certas afirmações dogmáticas” (1996b, p. 132, tradução nossa). Amico tentará evidenciar quais são essas afirmações dogmáticas. Discutiremos esses pontos ao longo deste capítulo quando compararmos a formulação de Chisholm do Problema do critério com o ceticismo de Sexto Empírico e também quando discutirmos as tarefas de justificação e de metajustificação que estão em jogo no Problema do critério. De qualquer forma, realmente não fica claro no texto de Chisholm qual é a tradição cética com a qual ele dialoga ou mesmo se ele pressupõe alguma. Outra alternativa é entender o ceticismo que ele menciona apenas enquanto a tese da

admitir que de fato conhecemos muitas coisas, mesmo que não tenhamos um critério capaz de embasar nossas crenças.

Já o metodismo, para Chisholm, é a posição assumida, por exemplo, pelos empiristas Locke e Hume. Para ele, em Locke “o modo de você decidir se uma crença é boa ou não – isto é, o modo de você decidir se uma crença é provavelmente um caso genuíno de conhecimento – é ver se ela é derivada de uma experiência sensível, ver, por exemplo, se ela mantém certas relações com suas sensações.” (CHISHOLM, 1996b, p. 110, tradução nossa). Como se pode ver, o que é característico do empirismo, como um exemplo de metodismo, é estabelecer qual é o método de conhecimento adequado para produzir crenças que podem ser consideradas legítimos itens de conhecimento. Ou seja, busca-se responder ao par de questões B), para então responder ao A). No empirismo, não se pode justificar uma crença senão alegando que ela foi produzida através de um determinado método, a experiência sensível. Nesse sentido, justificar uma crença significa demonstrar que ela foi produzida através de tal método.

Chisholm vê dois problemas na posição empirista. O primeiro é o caráter arbitrário do critério adotado. Inicia-se simplesmente com uma generalização, embora o próprio critério empirista determine que se deva proceder cautelosamente a partir da experiência. Assim, não se apresentam as razões para se adotar esse critério ao invés de outro. Nesse sentido, a posição metodista deve manter-se consciente do déficit de justificação no qual ela incorre. O segundo problema é o caráter estreito do critério adotado. Em Hume, por exemplo, estaríamos limitados a conhecer a existência de nossas sensações, mas nada poderíamos afirmar sobre a existência de coisas físicas ou mesmo de outras mentes (CHISHOLM, 1996b, p. 111). Será justamente a estreiteza do critério empirista que levará Chisholm a preteri-lo enquanto melhor saída para o Problema do critério.

Chisholm sugere também que se pode tomar como critérios as fontes de conhecimento. Segundo sua sistematização, a Filosofia ocidental reconhece quatro fontes de conhecimento: “1. ‘Percepção externa’ 2. Memória 3. ‘Autoconsciência’ (‘reflexão’ ou ‘consciência íntima’) 4. Razão” (1974, p. 82). Dessa forma, é possível considerar que o metodismo apresentado por Chisholm poderia envolver outras correntes filosóficas além do

---

circularidade entre os pares de questões (A) e (B). Mesmo que essa circularidade tenha sido apresentada pelo ceticismo pirrônico antigo, como ele indica, ele não estaria propondo propriamente um diálogo com essa tradição enquanto tal. O conceito de ceticismo que ele utiliza seria uma construção teórica sua, apropriada apenas para lidar com o problema que ele tem em mente, designando uma das respostas possíveis a ele. De qualquer forma, diversas críticas poderiam ser feitas ao emprego que ele faz da noção de ceticismo, mas não é o propósito deste trabalho avaliar sua adequação histórica.

empirismo. Este tomaria como critério justamente a percepção externa. Mas o reconhecimento de que existem outras fontes de conhecimento abre a possibilidade de propostas metodistas de outros matizes (racionalistas, intuicionistas etc.).<sup>61</sup>

A terceira posição que Chisholm considera é o particularismo. Ele a atribui a Thomas Reid e a G. E. Moore, e a assume como a posição mais adequada. Nela, supõem-se como legítimos itens de conhecimento certas crenças particulares. Por exemplo, “você sabe que você existe, que você tem um corpo de tal e tal tipo e que outras pessoas estão aqui também. E você sabe sobre este prédio e onde você estava esta manhã e todo tipo de outras coisas da mesma forma.” (CHISHOLM, 1996b, p. 112, tradução nossa). Estas crenças são aceitas sem a necessidade de um critério. Pelo contrário, são essas crenças que possibilitam avaliar a legitimidade de qualquer critério de conhecimento que se venha a propor. Ou seja, o particularismo busca responder ao par de questões A) para então responder ao B). G. E. Moore, por exemplo, diria, segundo Chisholm: “Eu sei muito bem que isso é uma mão e você também sabe. Se você se deparar com alguma teoria filosófica que implica que você e eu não podemos saber que isto é uma mão, então tanto pior para a teoria” (1996b, p. 112, tradução nossa). É evidente, e Chisholm o reconhece, que essa posição não oferece uma resposta completa às críticas que tanto o ceticismo quanto o metodismo podem fazer. Especificamente, o particularismo apresenta um déficit de justificação comparável ao da posição metodista. Entretanto, para o autor, essa posição é a melhor; porque, por um lado, evita a estreiteza do critério empirista e, por outro, admite que conhecemos algumas coisas, o que está em maior acordo com o senso comum (*common sense*) do que o ceticismo está.

#### 4.2 Uma análise do Problema do critério embasada no Trilema cético

Chisholm afirma categoricamente que o Problema do critério “é o antigo problema do ‘dialelo’ – o problema do ‘círculo’ ou do ‘círculo vicioso’ (CHISHOLM, 1996b, p. 106, tradução nossa). Ou seja, o Problema do critério seria equivalente ao argumento cético (*tropo*) contra a pretensão de conhecimento.

---

<sup>61</sup> Como ver-se-á a seguir, Chisholm considera o particularismo a melhor resposta ao Problema do critério, não porque efetivamente o responde, mas porque incorre em problemas que, para ele, são menos graves, do que aqueles que aparecem no ceticismo e no empirismo. Mas, se existe a possibilidade de outras propostas metodistas além do empirismo, a defesa da posição de Chisholm só estaria completa se considerasse também essas outras possibilidades. Não será nosso propósito aqui levar adiante essa tarefa. Apenas salientamos esse fato, porque, como vimos em Hegel, essa problemática pode ser relacionada não só com a posição empirista, mas também com o racionalismo cartesiano e o criticismo transcendental de Kant, dentre outras posições epistemológicas.

Entretanto, o próprio Chisholm faz parecer, pelo que se viu anteriormente, que a posição cética não é equivalente ao Problema do critério enquanto tal, mas é apenas uma das respostas possíveis a ele. Sharon Ryan chama a atenção para este ponto e afirma que o Problema do critério propriamente dito equivale ao segundo (B) par de questões apresentado por Chisholm, em que se busca um critério para “distinguir casos reais de conhecimento de casos meramente aparentes de conhecimento” (RYAN, 1996, p. 143, tradução nossa). Isto é, para ela o Problema do critério não está na circularidade entre crenças particulares candidatas a conhecimento e critérios para avaliar a justificação dessas crenças. O Problema do critério é simplesmente a pergunta feita por Chisholm: “quais são os *critérios* do conhecimento?” (CHISHOLM, 1996b, p. 109, tradução nossa). Para Ryan, essa é a questão original, que ela chama de “velha questão” (*old question*). Mas haveria uma outra questão no texto de Chisholm, sistematizada por Amico: “se você não pode responder (A) até responder (B), e se você não pode responder (B) até você saber a resposta a (A), então como você pode responder qualquer questão?” (AMICO, 1996, p. 121, tradução nossa). Essa questão é propriamente o círculo vicioso mencionado por Chisholm, e Ryan a chama de “nova questão” (*new question*) (1996, p. 144).

Mas, seguindo a análise de Ryan, é preciso atentar para os passos que conduzem da velha à nova questão. À velha questão (*old question*) pode-se dar uma resposta cética, metodista ou particularista. As três respostas são igualmente plausíveis, mas mutuamente excludentes. Surge então uma outra questão: “como podemos justificar uma resposta a B?” (RYAN, 1996, p. 144, tradução nossa). A nova questão (*new question*) seria na verdade não uma questão, mas antes “uma questão retórica posta pelo cético” (RYAN, 1996, p. 145, tradução nossa). Ou seja, para Ryan, a nova questão (*new question*) é já a resposta cética para o problema de justificar qualquer resposta a B).<sup>62</sup> Assim, se há um problema aí ele equivale ao desafio de superar a posição cética, encontrando uma forma de evitar o círculo vicioso que o cético diz surgir toda vez que se tenta justificar a resposta a B.

A análise de Ryan parece bastante lúcida. Estariam em jogo, então, dois problemas distintos, sendo que o segundo (a *new question*) não seria propriamente uma questão, mas apenas uma das respostas possíveis ao problema de justificar qualquer resposta a B. Mas então, afinal, qual é propriamente o Problema do critério? É o círculo vicioso, já formulado pelos cétricos antigos, como Chisholm afirma claramente? Ou é apenas o par de questões B? E qual a relação entre essas alternativas? A busca por um critério leva necessariamente à

---

<sup>62</sup> Uma análise mais detalhada dos argumentos de Ryan pode ser encontrada em Flores (1999, p. 64 ss).

circularidade viciosa? Em caso negativo, em que condições isso pode ocorrer? Que outras possibilidades existem?

Essas questões podem ser mais bem compreendidas à luz do Trilema cético, apresentado no primeiro capítulo. A busca pelo critério, expressa no par de questões B, equivale à busca por uma garantia para a resposta que se der ao par de questões A. Isto é, diante da pergunta (A) o que você conhece?, posso responder: sei que tenho um corpo, que estava neste prédio pela manhã, que estas são minhas mãos etc. Em seguida, alguém pode solicitar que eu apresente garantias, justificativas, para essas alegações de conhecimento: (B) que critério você utiliza para afirmar que esses são legítimos itens de conhecimento? Adotando a análise de Ryan, esta questão seria propriamente o Problema do critério (a *old question*). Que alternativas de resposta temos a essa questão? Podemos simplesmente apresentar uma garantia, um critério que justifique nossas alegações. Por exemplo, podemos dizer que esses conhecimentos são legítimos porque foram obtidos através da percepção sensorial. Este é o critério empirista, arrolado por Chisholm. Toda forma de metodismo, aliás, seria uma resposta ao par de questões B (a *old question*, segundo Ryan). O particularismo, por sua vez, não responderia diretamente a este problema, mas a um outro, como apresentado a seguir.<sup>63</sup>

Diante da resposta metodista, novamente alguém poderia solicitar uma garantia para essa garantia, ou seja, uma justificção para o critério apresentado. É aqui que as alternativas previstas no Trilema cético se apresentam. A primeira é afirmar que o critério apresentado é a garantia última, que não se sustenta em nenhuma outra. O cético veria nisso um caso do *tropo* da hipótese. A segunda alternativa é propor um novo critério que sustente esse critério. Mas, nesse caso, o cético poderia apenas renovar indefinidamente a pergunta sobre o critério, fazendo o procedimento incidir no *tropo* do regresso ao infinito. A última alternativa é tomar como garantia as próprias alegações de conhecimento iniciais (a resposta à questão A). Assim, o critério empirista seria justificado pelo fato de classificar adequadamente as crenças, considerando verdadeiras justamente aquelas que foram tomadas por verdadeiras inicialmente, e não outras. Esta é a saída particularista, defendida por Chisholm.

Mas essa saída não pode evitar um novo questionamento: o que justifica esse conjunto particular de crenças, ou então, quais são os critérios de conhecimento? Volta-se,

---

<sup>63</sup> A não ser que se tome algumas crenças particulares como critérios. Entretanto, na forma como o Problema do critério é exposto por Chisholm, o particularismo é uma resposta ao par de questões A, não ao B. A estratégia do particularismo é assumir algumas crenças particulares como verdadeiras e construir critérios tomando-as como referência. De qualquer forma, indo além de Chisholm, isso pode significar que essas crenças se tornam critérios (critérios para a elaboração de critérios). Esse ponto será retomado mais adiante.

então, ao mesmo tipo de questão envolvido no par B. Pode-se alegar que houve uma mudança do status epistêmico das crenças particulares. De candidatas a conhecimento, elas passaram a conhecimentos legítimos, para assim servirem de garantias ao critério proposto. Parece ser isso o que Chisholm sugere. Mas o problema é ainda basicamente o mesmo: o que justificaria essa mudança de status epistêmico? Qualquer justificativa que se apresente, nesse contexto argumentativo, contará como um novo critério, reintroduzindo o Problema do critério (B). É aqui que a posição cética equivale à denúncia da existência de um círculo vicioso (o quinto *tropo* de Agripa). A nova questão (*new question*), nesse sentido, é apenas a apresentação (em forma de pergunta retórica) desse círculo. De qualquer forma, ela pode ser tomada como uma nova questão: como sair da circularidade viciosa entre critérios e crenças particulares?

Como se pode ver, na análise que propomos existem quatro questões em jogo: 1<sup>a</sup>) quais de nossas crenças são verdadeiras? Esta equivale ao par de questões A de Chisholm; 2<sup>a</sup>) que critério justifica a resposta à 1<sup>a</sup> questão? Esta questão equivale ao par de questões B de Chisholm e à velha questão (*old question*), da análise de Ryan; 3<sup>a</sup>) qual é a justificativa para o critério apresentado como resposta à 2<sup>a</sup> questão? Esta questão está presente na argumentação de Chisholm, embora ele não a tematize de forma mais particular; 4<sup>a</sup>) como evitar a circularidade entre as respostas à 1<sup>a</sup> e à 3<sup>a</sup> questões, se esta última for particularista? Este é o círculo vicioso apontado por Chisholm e a nova questão (*new question*) da análise de Ryan. Mas é importante enfatizar a última condição. A circularidade só ocorre quando a resposta à 3<sup>a</sup> questão é particularista, ou seja, quando alega que determinadas crenças particulares, para as quais buscava-se justificção, devem ser consideradas justificadas e devem embasar a justificção do critério estabelecido como resposta à 2<sup>a</sup> questão. Se a resposta à 3<sup>a</sup> questão não for particularista, estarão envolvidas as demais alternativas do Trilema cético (hipótese e regresso ao infinito).

#### 4.3 As diferenças entre Chisholm e Sexto empírico em relação ao Problema do critério

Como vimos no primeiro capítulo, embora o Problema do critério esteja diretamente relacionado ao Trilema cético, ele também aparece em Sexto Empírico na forma de duas questões específicas: diante da equipolência, da diversidade de representações sobre uma mesma realidade, a princípio com o mesmo grau de justificção, como definir um critério de verdade para distinguir as verdadeiras das falsas, se sua demonstração envolveria priorizar algumas representações em detrimento de outras? É possível demonstrar se há um critério

de verdade, se toda demonstração pressupõe um critério e, portanto, leva ou à circularidade viciosa ou à contradição?

O que fica saliente nas abordagens de Sexto Empírico sobre o critério é a clara acusação de que ele está envolvido numa circularidade inescapável. Por isso, se quiséssemos determinar qual seria o “Problema do critério” no ceticismo antigo, pelo menos na versão que Sexto Empírico apresenta, diríamos que ele equivale ao que chamamos circularidade entre critério e demonstração: o critério é a referência de que qualquer disputa ou demonstração (inclusive sobre a própria existência de um critério) prescinde para chegar a termo. Mas, para ser admitido, ele mesmo precisa resultar de uma disputa ou demonstração. Nessa mútua dependência, torna-se impossível tanto estabelecer um critério, quanto chegar a uma conclusão nas disputas ou nas demonstrações. O sintoma dessa circularidade é que se torna impossível fugir de um dos *tropos* do Trilema cético sempre que se apresenta um critério como solução da disputa ou da demonstração.

Mas qual é a relação entre o Problema do critério de Chisholm e a perspectiva de Sexto? Em que sentido podem ser considerados o mesmo problema e em que sentido não? Que diferenças de abordagem tornam possíveis as discordâncias tão profundas que existem entre os dois em relação à resposta ao problema?

O ponto de partida de Sexto é a divergência em torno da verdade de algo (de representações mentais quaisquer ou da existência do próprio critério de verdade). Isso pode ser associado à primeira questão posta por Chisholm, segundo nossa análise: 1ª) quais de nossas crenças são verdadeiras? A resposta a essa questão pode levar à necessidade de demonstração para resolver as divergências existentes (o problema da equipolência), e esta supõe um critério. Isso equivale à segunda questão da nossa análise de Chisholm: 2ª) que critério justifica a resposta à 1ª questão? Para Chisholm, a resposta a essa questão é a apresentação de um método ou fonte de conhecimento considerados legítimos. Quem compreende que essa resposta esgota todo questionamento, para ele, deve ser considerado metodista (como seria o caso do empirismo). Em Sexto, entretanto, não há a diferenciação entre crenças (representações mentais) que são critérios e crenças particulares. O fato de uma crença ser critério depende simplesmente da função que ela exerce no contexto da disputa ou da demonstração, e não de alguma característica sua.

Uma vez apresentado o critério, segundo nossa análise, surge para Chisholm necessariamente a questão: 3ª) qual é a justificativa para o critério apresentado como resposta à 2ª questão? Em Sexto, esse passo equivale à reposição da necessidade de demonstração para qualquer critério postulado. Para Chisholm, a resposta a essa questão é o particularismo.

Mas nós mostramos que isso não é necessário. É possível postular outro critério (abrindo a possibilidade de um regresso ao infinito) ou assumir o critério dado como definitivo (incorrendo no *tropo* da hipótese). Em Sexto também estão abertas essas possibilidades.

A resposta particularista à 3ª questão abre espaço para outra: 4ª) como evitar a circularidade entre as respostas à 1ª e à 3ª questões, se esta última for particularista? Segundo nossa análise, é exatamente neste ponto do raciocínio que se manifesta o círculo vicioso que Chisholm pensa ser a característica própria do Problema do critério. Para ele, portanto, a circularidade se dá entre as crenças particulares, candidatas a conhecimento, e os critérios que deveriam legitimá-las. Para Sexto, entretanto, há uma circularidade mais profunda, que não afeta apenas uma das formas de tentar legitimar um critério adotado, mas é uma característica indelével de toda tentativa de demonstração ou de resolução de desacordos em torno da verdade de uma representação mental. Trata-se justamente da circularidade entre o critério e a demonstração. Não importa que critério se utilize, ele sempre pressuporá uma demonstração. Da mesma forma, não importa que demonstração se utilize, ela sempre pressuporá um critério.

Dessa forma, pode-se evidenciar pelo menos seis diferenças principais entre as abordagens de Chisholm e de Sexto Empírico sobre o critério. A primeira é que Chisholm vê apenas a circularidade possível entre o critério (em perspectiva metodista) e as crenças particulares, sem considerar outras possibilidades. Em Sexto, implicitamente todas as possibilidades são consideradas, pois são reduzidas à noção de uma circularidade mais geral que seria sempre inevitável, aquela que ocorre entre o critério e a demonstração ou disputa. Assim, a postulação de um critério válido sem demonstração (hipótese), a tentativa de oferecer infinitamente novos critérios na tentativa de levar a demonstração a termo (regresso ao infinito) ou mesmo o recurso ao que deveria ser demonstrado para servir de garantia do critério da demonstração (círculo vicioso) seriam apenas tentativas de fugir de uma conclusão inevitável: a circularidade viciosa que envolve as noções de critério e de demonstração.

Nesse sentido, a afirmação de Chisholm, segundo a qual o Problema do critério equivale ao problema cético do círculo vicioso, precisa ser interpretada com certa ponderação. A circularidade que caracteriza propriamente o Problema do critério em Sexto Empírico é aquela que ocorre entre critério e demonstração, decorrente do fato de se exigir do critério que ele seja condicionado (a uma demonstração) e ao mesmo tempo incondicionado (independente de qualquer outro elemento). Então, poderia parecer que Chisholm está referindo-se a ela. Até porque, ele não cogita os outros *tropos* do Trilema

cético (hipótese e regresso ao infinito). Entretanto, a circularidade que ele aborda claramente é uma circularidade mais específica, que ocorre entre o critério postulado e as crenças particulares que forneceriam uma base à sua justificação.

Essa primeira diferença entre Chisholm e Sexto Empírico abre espaço para uma segunda. Como, para Sexto, o problema da circularidade se dá essencialmente entre a demonstração e o critério, este será definido relativamente, de acordo com a função que desempenha na demonstração ou disputa. A consequência é que a circularidade que Chisholm identifica (entre critério e crenças particulares) será apenas um dos problemas possíveis decorrentes da circularidade entre critério e demonstração. Isso significa que, se uma crença particular fosse adotada para justificar um critério, esta crença na verdade contaria como um critério, ou seja, como o critério da demonstração do primeiro critério. Em Chisholm, pelo contrário, parece haver uma nítida diferença entre critérios e crenças particulares. Como vimos, critérios são as teses gerais de determinadas correntes epistemológicas (como empirismo e racionalismo) ou as fontes de conhecimento reconhecidas como legítimas. Já crenças particulares são, a princípio, indiferentes a qualquer critério. Quando surge o questionamento sobre quais crenças particulares são legítimas, então sim elas passam a demandar um critério de justificação. Mas a abordagem de Sexto Empírico chama a atenção para o fato de que o que se considera um critério é também uma crença particular, e uma crença particular também pode ser um critério. Isso depende na verdade da função que a crença desempenha numa disputa ou num procedimento demonstrativo. O critério é simplesmente aquele elemento que serve de referência para decidir sobre a realidade ou não de algo (se uma crença é verdadeira ou não). Vendo as coisas por esse ângulo, a questão não é decidir se o ponto de partida são as crenças particulares ou os critérios. A questão é, simplesmente, quais crenças podem ser consideradas critérios. No caso de Chisholm, pode-se talvez estabelecer dois grupos de crenças: aquelas aceitas como legítimas pelo senso comum (*common sense*) e aquelas construídas pelas reflexões filosóficas. Como se viu, ele prefere aquelas a estas.

Mas poderíamos questionar os motivos que levam Chisholm a preferir as crenças do senso comum às crenças filosóficas. Isso leva a evidenciar uma terceira diferença entre ele e Sexto Empírico. Enquanto este dá ao Problema do critério um caráter abrangente, Chisholm tende a restringi-lo. A questão é que, conforme vimos, ao adotar a resposta particularista, Chisholm torna as crenças aceitas pelo senso comum critérios. Levando em conta o Trilema cético, isso sugeriria simplesmente que ele incorreu no *tropo* da hipótese, assumindo dogmaticamente, sem demonstração, que determinadas crenças são

conhecimento. Mas Chisholm vai um pouco além disso. Ele tenta, de certa forma, justificar sua escolha. Como vimos, contra o empirismo, Chisholm afirma que este, por um lado, parte de uma generalização arbitrária (não justificada) e, por outro, estabelece um critério muito estreito, desqualificando formas de conhecimento consideradas legítimas. Contra o ceticismo, considera uma questão de bom senso aceitar a legitimidade de certas crenças particulares. Mesmo que não entremos no mérito sobre a legitimidade desses argumentos, a questão crucial é que eles assumem, em alguma medida, a condição de critérios para a crença que Chisholm quer defender. Ou seja, no círculo vicioso que envolve o Problema do critério, deveriam ser incluídos também esses elementos, já que eles também desempenham a função de critérios.

Podemos realizar esse exercício especulativo de incluir os argumentos que Chisholm utiliza para justificar sua escolha pelo particularismo no círculo que se forma entre critério e demonstração. Se fizermos esse exercício, poderemos observar que, especialmente nas críticas ao empirismo, Chisholm aponta duas formas distintas de lidar com a questão e de defender seu ponto de vista (o particularismo). A primeira e mais enfatizada é a acusação de que o critério empirista é muito estreito, deixando de lado conhecimentos que são legítimos. Esse mesmo argumento é utilizado contra o ceticismo, que para Chisholm nega a possibilidade de assumirmos qualquer crença como um caso legítimo de conhecimento. Como vimos, lembrando as teses de Reid e Moore, Chisholm considera que o caráter evidente de certas crenças particulares as torna aptas para servirem de referência no julgamento dos sistemas filosóficos, e não o contrário. Obviamente, essa acusação depende da aceitação prévia, indiferente ao critério empirista, de que essas crenças são realmente conhecimentos legítimos. Chamemos esse procedimento de crítica externa,<sup>64</sup> já que assume pressupostos que são extrínsecos à perspectiva criticada. Neste contexto argumentativo, esse procedimento é inevitavelmente circular, pois pressupõe que se tenha uma resposta para o par de questões A (“O que nós conhecemos? Qual é a extensão de nosso conhecimento?”) para então, a partir dela, responder ao par de questões B (“Como decidir se nós conhecemos? Quais são os critérios de conhecimento?”). Ora, isso equivale exatamente à posição particularista. Então, esse argumento não pode servir para justifica-la, já que a pressupõe.

Nesse ponto, podemos salientar uma quarta diferença entre Chisholm e Sexto empírico. Este evidentemente não desenvolve (ou pelo menos não pretende desenvolver)

---

<sup>64</sup> Esse conceito de crítica externa é inspirado no trabalho de interpretação de Hegel desenvolvido por Luft (1995, p. 15): “[crítica externa] é a refutação proveniente de fora, alheia à lógica e às suposições do sistema a ser refutado.”

uma crítica externa a qualquer posição. O ceticismo que ele apresenta é incompatível com esse tipo de crítica, por duas razões. Em primeiro lugar, como seu objetivo é levar à suspensão do juízo, ele não pretende admitir a verdade de qualquer crença, mesmo enquanto apenas um pressuposto. Em segundo lugar, se admitisse essa verdade, sua posição poderia incorrer em algum dos *tropos* céticos ou mesmo em contradição e assim ser considerada absurda.

Mas, como anunciamos, há também uma outra defesa do particularismo, apresentada por Chisholm de modo muito sutil e indistinto. Ele efetua um ataque interno ao empirismo, sugerindo que ele incorre tanto no *tropo* da hipótese quanto em uma contradição entre o que determina o critério empirista e o modo como ele é adquirido enquanto uma crença particular. Nas suas palavras,

como alguém pode começar com uma generalização ampla? Parece especialmente estranho que o empirista – que deseja proceder cautelosamente, passo por passo, a partir da experiência – comece com tal generalização. Ele deixa-nos completamente no escuro no que diz respeito a quais razões ele pode ter para adotar este critério particular ao invés de algum outro. (1996b, p. 111, tradução nossa).

O cerne da acusação parece se dirigir ao caráter arbitrário do critério. Para Chisholm, “Locke percebeu que, para uma crença ser verdadeira, ela precisa adequar-se a certas relações com as sensações daquele que crê – mas ele nunca nos disse *como* ele conseguiu chegar a esta conclusão.” (1996b, p. 110, grifo do autor, tradução nossa). O critério empirista pode servir de critério para decidir quais crenças são verdadeiras, mas o empirismo não fornece um critério para decidir se seu critério é verdadeiro. Em outras palavras, ele esbarra no *tropo* cético da hipótese. Refutando esse adversário, Chisholm está, em alguma medida, oferecendo uma justificativa para preferir o particularismo (embora, como vimos, o particularismo também sucumba ao *tropo* da hipótese).

Outra crítica interna, ainda mais sutil, está implícita nesse argumento. O critério empirista determina que uma crença só pode ser verdadeira se mantém certas relações com as sensações. Entretanto, para Chisholm, esse critério é uma generalização que não procede cautelosamente a partir da experiência. Haveria, portanto, uma contradição. Se todas as crenças verdadeiras procedem da sensação e temos que admitir que esse critério é uma crença, então ele deveria também proceder da sensação. Se ele não procede da sensação e admite-se que ele, mesmo assim, é verdadeiro, então precisa-se concluir também, contraditoriamente, que ele é falso, pois pelo menos ele é uma crença verdadeira que não procede da sensação. Por esse argumento, torna-se absurdo defender um critério empirista,

já que se torna necessário afirmar, ao mesmo tempo, que crenças só são verdadeiras se procedem da sensação e que pelo menos uma crença é verdadeira sem proceder da sensação. Dessa forma, embora Chisholm não explore mais explicitamente esse argumento, ele sugere uma crítica interna ao empirismo via redução ao absurdo.

A utilização da crítica interna às posições adversárias, como se pode ver, é similar entre Chisholm e Sexto Empírico. Mas também aqui é preciso salientar uma diferença entre os dois, que é a quinta de nossa lista. Enquanto em Sexto Empírico a crítica interna às posições em disputa não tem como contrapartida a defesa de uma resposta ao problema colocado, em Chisholm a crítica interna ao empirismo tem em vista a defesa do particularismo. Isso gera um problema para Chisholm: ele explicita determinados procedimentos críticos que podem ser utilizados para a crítica de sua própria posição. Não seria muito difícil demonstrar que o particularismo incorre no *tropo* da hipótese, o que já sugerimos acima. Quanto à redução ao absurdo, a questão parece ser de mais difícil resolução.<sup>65</sup>

Uma sexta e última diferença que podemos salientar entre Chisholm e Sexto Empírico é o ponto de partida. Como vimos, Chisholm apresenta o Problema do critério como a circularidade entre crenças particulares e critérios, que enseja as três posições que descrevemos (ceticismo, metodismo e particularismo). Já, para Sexto Empírico, a problemática de fundo é a divergência entre crenças particulares. Como dissemos, os 10 *tropos* de Enesidemo enfatizam justamente o caráter relativo das crenças dos indivíduos. E, pelo menos em uma das abordagens sobre o critério que apresentamos, a questão é decidir entre representações mentais diferentes sobre a mesma realidade.<sup>66</sup> Assim, o ceticismo de Sexto Empírico de certa forma pressupõe a divergência e a explora até o limite em favor do objetivo de levar à suspensão do juízo. A discussão em torno do critério é derivada disso.

---

<sup>65</sup> A tese básica do particularismo é que, “para descobrir se você conhece algo como isto é uma mão, você não precisa aplicar qualquer teste ou critério” (CHISHOLM, 1996b, p. 112, tradução nossa). Mas e essa crença é também uma crença particular evidente? Se não, como ela se justifica? Embasada em crenças particulares evidentes? De que forma uma crença como o particularismo pode ser construída a partir de crenças particulares evidentes? Por outro lado, não desempenha o particularismo um papel importante na definição de quais crenças são verdadeiras e, portanto, não seria ele mais básico do que essas mesmas crenças? Ou a teoria da evidência, que o particularismo sugere, é uma crença inferencial, baseada em crenças particulares evidentes, ou é na verdade uma crença básica, que serve de critério para determinar quais crenças são realmente evidentes? Essas são algumas questões que poderiam ser desenvolvidas no intuito de acusar a tese particularista de conter uma contradição interna. Entretanto, não é nosso intuito aqui desenvolver uma refutação à posição de Chisholm.

<sup>66</sup> Enquanto a outra abordagem diz respeito à divergência sobre se existe ou não um critério de verdade. Esta questão pode ser considerada similar à problemática de Chisholm (a divergência entre ceticismo, metodismo e particularismo). Entretanto, a posição particularista também seria interpretada, junto com o metodismo, enquanto a afirmação da existência de um critério (embora um critério diferente do metodista).

Após evidenciar o fato de os indivíduos discordarem sobre qual é a realidade por diversos fatores, o cético debruça-se sobre a possibilidade de resolver essa discordância pelo recurso a um critério de verdade. Em contraste com isso, o particularismo de Chisholm precisa supor que haja de fato uma espécie de consenso mínimo sobre quais crenças particulares são verdadeiras. Esse é o senso comum (*common sense*) ao qual Chisholm apela frequentemente. Só assim faz sentido propor que um critério possa ser construído tomando essas crenças como base. Isso significa que, além dos problemas que Chisholm teria em defender-se do Trilema cético, como já apontamos, ele precisaria defender-se também da acusação de que não há consenso, fático ou possível, sobre quais crenças particulares são verdadeiras. Ou seja, Chisholm teria de defender-se de estratégias céticas similares aos 10 *tropos* de Enesidemo.

#### 4.4 O argumento espinosista de Chisholm: metaconhecimento e justificação

Um outro argumento que Chisholm apresenta em defesa da posição particularista é retirado de Espinosa: “para descobrir se você conhece algo como isto é uma mão, você não precisa aplicar qualquer teste ou critério. Espinosa estava certo. ‘Para conhecer’, diz ele, ‘não é preciso saber que eu conheço, muito menos saber que nós sabemos que conhecemos’” (CHISHOLM, 1996b, p. 112, tradução nossa).

No contexto em que esse argumento se localiza, seu objetivo parece muito claro: negar que seja necessário responder ao par de questões B (Como decidir *se* nós conhecemos? Quais são os *critérios* de conhecimento?) para poder responder ao par de questões A (“O que nós conhecemos? Qual é a *extensão* de nosso conhecimento?”) (CHISHOLM, 1996b, p. 109, grifos do autor, tradução nossa). Se esse argumento for convincente, tornará o particularismo viável enquanto resposta ao Problema do critério. Ou, mais do que isso, efetivamente dissolverá o Problema do critério. Isso pode ficar mais claro recuperando a articulação existente entre as quatro questões, apresentadas anteriormente, que, segundo nossa análise, compõem o Problema do critério de Chisholm:

- 1<sup>a</sup>) quais de nossas crenças são verdadeiras?
- 2<sup>a</sup>) que critério justifica a resposta à 1<sup>a</sup> questão?
- 3<sup>a</sup>) qual é a justificativa para o critério apresentado como resposta à 2<sup>a</sup> questão?
- 4<sup>a</sup>) como evitar a circularidade entre as respostas à 1<sup>a</sup> e à 3<sup>a</sup> questões, se esta última for particularista?

O argumento de Espinosa, conforme utilizado por Chisholm, visa demonstrar que a resposta à 1ª questão não conduz à 2ª questão, ou seja, não leva à necessidade de estabelecer um critério para justificar a decisão sobre a verdade ou falsidade das crenças particulares.

Mas é importante destacar que, para Chisholm, com a admissão do particularismo, não se exclui a tarefa de buscar um critério. Para ele, o que ocorre é que “nós começamos com casos particulares de conhecimento e então a partir destes casos nós generalizamos e formulamos critérios de correção [*goodness*]” (1996b, p. 113, tradução nossa). Ou seja, os critérios formulados precisarão ser justificados a partir das crenças particulares: “Como ‘particularistas’ em nossa abordagem ao Problema do critério, nós adaptaremos nossas regras aos casos – às maçãs que nós sabemos serem boas e às maçãs que nós sabemos serem más.” (1996b, p. 117, tradução nossa).

Assim, assumindo a posição particularista, é preciso modificar a 2ª questão. Ela não pergunta mais por um critério que justifique a resposta à 1ª questão, mas apenas por qual critério de verdade está implícito na resposta à 1ª questão, alcançado através de um procedimento de generalização. Com isso, a resposta à 3ª questão, em tese, não gerará dificuldade. O que justifica o critério produzido são as crenças particulares nas quais ele se baseia. Consequentemente, não ocorre a circularidade que antes existia entre a 1ª e a 3ª questões, por cuja solução a 4ª questão perguntava, pois a resposta à 1ª questão não depende da resposta à 3ª questão. Em outras palavras, a 4ª questão, que seria propriamente o Problema do critério, entendido como a circularidade entre crenças particulares e critérios, simplesmente não teria lugar ou razão de ser.

Embora, como dissemos, a pretensão do argumento espinosista utilizado por Chisholm pareça clara, olhando mais de perto ela pode gerar alguma ambiguidade.

Cling chama o argumento espinosista utilizado por Chisholm de “resposta dos níveis epistêmicos para o Problema do critério”, que ele formula assim: “[...] conhecimento requereria conhecimento de um critério somente se conhecimento requeresse conhecimento de conhecimento. Mas, já que conhecimento não requer conhecimento de nível superior, conhecimento não requer conhecimento de um critério.” (1997, p. 109, tradução nossa).

Cling distingue conhecimentos de nível inferior (*lower-level knowledge*) de conhecimentos de nível superior (*higher-level knowledge*). Conhecimentos de nível inferior dizem respeito a crenças do tipo: “*Mugsy matou Squealer*”. Já conhecimentos de nível superior são crenças do tipo: “*Doright sabe que Mugsy matou Squealer*”. Em outras palavras, conhecimentos de nível superior podem ser expressos em proposições epistêmicas da forma “*S sabe que P*” (1994, p. 263, tradução nossa), enquanto conhecimentos de nível inferior

podem ser expressos em proposições que não tratam de temas epistêmicos, ou seja, que não utilizam verbos como *crer*, *saber*, *conhecer*, *estar justificado* etc.

Então, a interpretação de Cling é que Chisholm considera a exigência de um critério, como condição para o conhecimento, equivalente à exigência de um conhecimento de nível superior como condição para um conhecimento de nível inferior. Ou seja, o Problema do critério surgiria quando se admite que, para conhecer, é necessário também saber que se sabe. Com seu argumento espinosista, Chisholm estaria negando que para conhecer é preciso conhecer que se conhece. Logo, estaria negando também que para conhecer é preciso conhecer um critério.

Mas Cling nega essa equivalência entre critério de verdade e conhecimento de nível superior. Para ele,

o conhecimento de um critério de verdade não é suficiente para ter conhecimento sobre conhecimento, porque é possível conhecer um critério geral de verdade sem ter o conceito de conhecimento, mas não é possível ter conhecimento sobre conhecimento sem compreender o conceito de conhecimento. (1997, p. 120, tradução nossa).

Ou seja, conhecer um critério de verdade capaz de distinguir crenças verdadeiras de falsas não é o mesmo que saber que se sabe. Isso porque, para Cling saber que se sabe implica sempre em conhecer o conceito de conhecimento, enquanto possuir um critério de verdade não implica em possuir esse conceito. Assim, alguém pode possuir um critério de verdade sem saber que sabe, na medida em que não possui um conceito de conhecimento. Consequentemente, cumprir a exigência de Espinosa implica em não condicionar o conhecimento a um metaconhecimento<sup>67</sup>, mas não necessariamente em não condicioná-lo ao conhecimento de um critério de verdade.<sup>68</sup>

Cling também aventa a possibilidade de Chisholm tomar critérios de verdade como princípios epistêmicos a respeito do conhecimento, que têm a forma “*se X, então S sabe que*

---

<sup>67</sup> Não se deve confundir a noção de metaconhecimento (assim como a noção de nível metaepistêmico, a ela correlata) utilizada por Cling com a de Westphal, que vimos no primeiro capítulo. Para Westphal, metaconhecimento é um conhecimento sobre o próprio conceito de conhecimento. Para Cling, como vimos, metaconhecimento é apenas conhecer aquilo (qualquer tipo de crença) que se conhece.

<sup>68</sup> Uma questão diferente seria determinar se, para saber que se sabe (metaconhecimento), é necessário conhecer um critério de verdade. Como será ainda mais evidenciado a seguir, a noção de critério está ligada à de justificação epistêmica. Admitindo que conhecer significa possuir uma crença verdadeira justificada, um metaconhecimento significaria possuir uma crença verdadeira justificada de que se possui uma crença verdadeira justificada. Sem entrar em detalhes nessa questão, o fato é que existem dois processos de justificação em jogo aí. Se condicionarmos a justificação epistêmica à posse de um critério de verdade, então o metaconhecimento dependerá da posse de um critério de verdade. Entretanto, essa exigência seria basicamente a mesma a ser feita em relação a qualquer conhecimento ordinário. Dessa forma, a exigência de um critério de verdade, se legítima, decorre da noção de conhecimento, indiferentemente do nível epistêmico ao qual ele pertence.

*P*” (1997, p. 121, grifos do autor, tradução nossa). Aparentemente, conhecer um princípio epistêmico equivale a saber que se sabe, na medida em que, conhecendo esse princípio, conhece-se que condição precisa ser satisfeita para que se saiba que se conhece uma determinada proposição. Então, se princípios epistêmicos forem equivalentes a critérios de verdade, conhecer um critério de verdade será equivalente a saber que se sabe.

Entretanto, mesmo admitindo que princípios epistêmicos a respeito do conhecimento são equivalentes a critérios de verdade (algo que Cling na verdade procurará rejeitar), isso não leva à conclusão de que conhecer critérios de verdade equivale a saber que se sabe. Isso porque, conhecer um princípio epistêmico a respeito do conhecimento na verdade não implica em saber que se sabe. Para saber que se sabe, ainda faltariam dois elementos: conhecer a proposição em questão e saber que a condição prevista pelo princípio epistêmico sobre o conhecimento foi satisfeita. Assim, em relação ao primeiro caso,

é certamente possível que uma pessoa conheça um princípio epistêmico a respeito do conhecimento [...] sem conhecer alguma proposição. Eu poderia conhecer as condições que seriam suficientes para meu conhecimento de que Bush venceu a eleição de 1992, mas eu não sei que Bush venceu as eleições de 1992, porque isto é falso. (1997, p. 121, tradução nossa).

Ou seja, o conhecimento de um princípio epistêmico a respeito do conhecimento fornece apenas o conhecimento de qual condição precisa realizar-se para saber que se sabe uma proposição, mas não a proposição mesma, que pode inclusive nunca dar-se.

Já em relação ao segundo caso,

é possível que uma pessoa *S* saiba que *P* é verdadeira e conheça o princípio epistêmico relevante – aquele que indica o conhecimento de *S* que *P* – e ainda falhe em conhecer que *S* sabe que *P*. Porque, para *S* saber que *P* de acordo com um princípio epistêmico sobre conhecimento [...], a condição especificada no antecedente *X* precisa ser obtida, isto é, *S* precisa satisfazer a condição suficiente para conhecimento especificada através do princípio. (1997, p. 121, tradução nossa).

Simplificando, conhecer qual é a condição que precisa realizar-se para saber que se sabe não significa conhecer que a condição realizou-se. Assim, Cling nega que haja uma equivalência entre saber que se sabe e conhecer princípios epistêmicos a respeito do conhecimento. Logo, a exigência de um critério, como condição para o conhecimento, mesmo que pudesse ser equivalente à exigência de um princípio epistêmico a respeito do conhecimento, não seria o mesmo que a exigência de um conhecimento de nível superior (saber que se sabe). Tratam-se de questões distintas.

Existe, contudo, uma diferença entre o particularismo e o metodismo no modo como se referem ao conhecimento de nível superior que não é considerada completamente por Cling. O ponto de partida do particularismo é assumir que existe um conjunto de crenças cuja verdade ou falsidade é certa. Já o metodismo parte de uma explicação sobre o método utilizado por qualquer sujeito epistêmico para produzir crenças justificadas. O empirismo moderno, apresentado por Chisholm, é basicamente isto: a descrição do método que o sujeito epistêmico utiliza quando forma crenças justificadas e a explicitação dos erros que ele comete quando não se orienta por esse método. Concebendo o metodismo dessa forma, fica claro que nele torna-se implícito ao ato de aplicar o critério de verdade escolhido, sobre as crenças cuja verdade se quer avaliar, o desenvolvimento de um conhecimento de nível superior. Ou seja, pela aplicação desse critério, o sujeito poderá afirmar, em relação às crenças que resultarem justificadas: *sei que as sei*.<sup>69</sup>

Levando isso em conta, pode-se rever as críticas a Chisholm feitas por Cling, apresentadas acima. Em relação à primeira crítica de Cling, segundo a qual seria possível conhecer um critério de verdade sem conhecer um conceito de conhecimento, o que negaria a equivalência entre o conhecimento de um critério de verdade e um conhecimento de nível superior, seria preciso considerar o seguinte. No caso específico de um critério de verdade metodista, como o empirismo, pelo menos na forma como Chisholm o apresenta, ele contém justamente um conceito de conhecimento. Na verdade, é esse conceito que serve de critério de verdade, distinguindo crenças que são conhecimento das que são meras ilusões ou aparências. Isso não significa necessariamente que todo critério de verdade conterá esse elemento, mas aquele que Chisholm quer criticar especificamente contém, e o argumento espinosista parece direcionar-se especificamente contra ele.

A segunda objeção de Cling é que, tomando o critério de verdade como equivalente a um princípio epistêmico a respeito do conhecimento, conhecer o princípio epistêmico não é o mesmo que conhecer que se conhece, porque falta ainda conhecer a proposição em questão e a realização da condição prevista no critério. Os dois pontos precisam ser reconsiderados. Em primeiro lugar, Chisholm não está afirmando que, conhecendo um critério apresentado por alguma forma de metodismo (o empirismo, em especial), alcança-se com isso um conhecimento de nível superior sobre todas as crenças verdadeiras possíveis.

---

<sup>69</sup> O mesmo argumento poderia ser desenvolvido, talvez com ainda maior facilidade, em relação a um metodismo racionalista. O critério da clareza e distinção das ideias, por exemplo, só pode ser aplicado como justificação de crenças particulares num ato de metaconhecimento dessas crenças. Isso tudo pressupõe um modelo internalista de justificação, que é o pano de fundo da argumentação de Chisholm.

É preciso ainda que um ato cognitivo se dê, que alguma crença seja gerada, para então o critério ser aplicado. Se, nessa aplicação, a crença for classificada como verdadeira, então sim o sujeito terá um conhecimento de nível superior dessa crença.

Em segundo lugar, ainda adotando a equivalência entre princípio epistêmico a respeito do conhecimento e critério de verdade, conhecer se a condição prevista no princípio ocorreu é o mesmo que saber se as condições para a verdade previstas no critério foram satisfeitas. Conhecer as condições não é o mesmo que saber se as condições foram satisfeitas para uma determinada crença. Seria possível perguntar, inclusive, se o critério empirista de verdade é de fato viável, isto é, se seria possível avaliar se uma determinada crença foi ou não produzida a partir da percepção. Muitas dificuldades poderiam surgir nesta avaliação (o que aliás seria uma vantagem para a posição que Chisholm quer defender). Assim, também aqui a tese de Chisholm não sugere que se deva entender o conhecimento de nível superior como equivalente ao conhecimento de um princípio epistêmico a respeito do conhecimento. O conhecimento de nível superior suporia também o conhecimento da realização da condição estabelecida no princípio.

De modo geral, podemos afirmar que as críticas de Cling não tocam o ponto fundamental do argumento de Chisholm. Ao que tudo indica, o que ele está afirmando é que o metodismo, especialmente o empirismo, fornece um critério de verdade que, quando aplicado na avaliação de crenças, pode produzir também um conhecimento de nível superior sobre elas (metaconhecimento). Assim, o argumento espinosista, segundo o qual para saber não é necessário saber que se sabe, negaria a necessidade do metodismo.

Entretanto, não é só isso o que está em jogo na aplicação de um critério. O fato de a aplicação do critério de verdade metodista na verificação do status epistêmico das crenças particulares poder fornecer também um metaconhecimento dessas crenças não implica que essa seja a única e muito menos a específica função que é delegada a um critério de verdade no raciocínio proposto pelo Problema do critério. Sua função precípua pressuposta, que gera o Problema do critério, é providenciar algum tipo de justificação às crenças de nível inferior. Assim, afirmar que para saber não é necessário saber que se sabe não é o mesmo que afirmar que para saber não é necessária a justificação fornecida por um critério de verdade.

Amico explicita essa diferença de maneira clara. Para ele, Chisholm confunde duas teses completamente diferentes: “(1) Para conhecer, você não precisa aplicar qualquer teste ou critério. (2) Para conhecer, não há necessidade de conhecer que você conhece.” (1996, p. 124, tradução nossa). E completa:

A primeira afirma que não é necessário aplicar um teste ou critério para conhecer algo, enquanto a segunda afirma que conhecimento de segunda ordem (conhecimento sobre conhecimento) não é necessário para conhecer, isto é, não é necessário para conhecimento de primeira ordem. A posse de conhecimento de segunda ordem é completamente diferente de aplicar um teste ou critério. (1996, p. 124, tradução nossa).

Para Amico, obter um conhecimento de segunda ordem (neste contexto, aquilo que Cling chama de conhecimento de nível superior) é totalmente diferente de aplicar um teste para verificar quais conhecimentos são verdadeiros. A prova disso estaria no fato de que o próprio metodista poderia valer-se do argumento espinosista de Chisholm: “Ele não precisa saber que conhece algum critério para que haja um critério correto para distinguir o verdadeiro do falso.” (AMICO, 1996, p. 125, tradução nossa). Assim, o fato de o empirista não poder justificar seu critério poderia não ser visto como um problema, pois ele poderia alegar que, para conhecer o critério, não é necessário conhecer que se conhece esse critério.

#### 4.5 O Problema do critério e metajustificação

Para Amico, “descobrir [*to find out*] se nós conhecemos algo parece requerer mais do que o que é requerido para simplesmente conhecer algo. Parece requerer algum tipo de *determinação* que não é requerida pelo simples conhecer, porque é uma determinação ou conhecimento *sobre* conhecimento.” (1996, p. 125, grifos do autor, tradução nossa). Amico parece sugerir, nas entrelinhas, que abandonar a necessidade de um critério ou teste significa abandonar a necessidade de algum tipo de justificação. Isso é justamente o que ocorre na posição particularista e, em certo sentido, também na posição metodista. Nas suas palavras, “Chisholm parece estar dizendo que em alguns casos nós podemos descobrir se nós conhecemos algo simplesmente conhecendo esse algo”. Por outro lado, “o metodista, todavia, pode usar a mesma estratégia para argumentar que nós podemos descobrir se nós conhecemos algum método funcional simplesmente conhecendo-o.” (1996, p. 125, tradução nossa). Assim, ao abandonar a necessidade desse elemento que ultrapassa o simples conhecer, na avaliação de Amico, Chisholm não é capaz de apresentar razões suficientes para preferir o particularismo ao metodismo. Tanto um quanto o outro podem alegar que aquilo que afirmam conhecer é de fato conhecido.

Além disso, para Amico,

a posição de Chisholm tem o mérito de corresponder ao que nós ordinariamente admitimos conhecer, mas alguém poderia certamente questionar se este é realmente um mérito. De fato, por toda história muitas das coisas que nós

ordinariamente admitimos conhecer mostraram-se estarem erradas. (1996, p. 126, tradução nossa).

Qual crença teria sido mais verdadeira para um medieval do que aquela que diz que o sol se movimenta em torno de uma Terra fixa? Exemplos como esse podem evidenciar a crítica colocada por Amico. As crenças do senso comum (*common sense*) podem ser falsas. Assim, uma epistemologia que as adote como base normativa pode desenvolver-se sobre pressupostos inadequados. De fato, Chisholm não tem resposta a essa crítica, pois isso demandaria encontrar algum critério que pudesse impedir que os indivíduos tomassem por verdadeiras crenças falsas. Mas essa é justamente a posição metodista, que Chisholm quer evitar.

O argumento principal de Chisholm, que ele reitera constantemente, é que conhecemos muitas coisas. Então, torna-se uma questão de bom senso (*common sense*) tomar como base as crenças que são consideradas verdadeiras na vida cotidiana e assumi-las como se estivessem suficientemente justificadas. Como explica Chisholm, “o mero fato de que nós nos encontramos inclinados a acreditar em uma coisa em vez de acreditar em outra é ele mesmo uma justificação provisória – ou *prima facie* – para crer naquela coisa em vez de crer na outra.” (1996a, p. 130, grifo do autor, tradução nossa). Essa justificação *prima facie* seria suficiente para conferir a um certo conjunto de crenças o grau de justificação necessário para servirem de base para a elaboração de critérios.

Essa noção de justificação provisória (*prima facie*) pode ser entendida a partir de um outro argumento de Chisholm, em que ele evoca um princípio epistemológico que teria sido apresentado por Agostinho: “os sentidos deveriam ser considerados inocentes até haver alguma razão positiva, em uma ocasião particular, para pensar que eles são culpados naquela ocasião particular.” (CHISHOLM, 1996b, p. 113, tradução nossa). Conforme esse argumento, os sentidos não são considerados infalíveis. Mas eles são confiáveis *prima facie*, ou seja, parte-se do pressuposto de que eles são fontes de crenças verdadeiras. Não é preciso qualquer razão complementar para justificar essa confiança; mas, pelo contrário, é preciso possuir alguma razão para pô-los sob suspeita (por exemplo, ter usado drogas, ter sido hipnotizado ou ter sofrido uma lavagem cerebral). O mesmo vale para a memória: “[...] o sábio é assumir que um evento particular ocorreu – a menos que algo especial sobre esta ocasião particular conduza você a suspeitar de sua memória.” (1996b, p. 113, tradução nossa). Assim, o argumento espinosista teria a pretensão de mostrar que, para conhecer, não é necessário mais do que essa justificação *prima facie*. Todo o resto do edifício epistêmico poderia ser construído sobre essa base.

Com base nesse pressuposto particularista, Chisholm propõe a construção dos critérios “que tornam uma crença epistemologicamente respeitável” (1996b, p. 113, tradução nossa). Esses critérios são expostos naquilo que ele chama de “teoria da evidência”, que se baseia no “conceito de um estado mental sendo *preferível*, epistemologicamente, a outro” (1996b, p. 113, grifos do autor, tradução nossa). Para Chisholm,

a proposição é *evidente* para uma pessoa se está para além de dúvida razoável para aquela pessoa e é tal que sua inclusão entre as proposições que baseiam as decisões daquela pessoa é preferível a sua não inclusão. Uma proposição é *aceitável* se suspendê-la *não* é preferível a acreditar nela. E uma proposição é *inaceitável* se suspendê-la é preferível a acreditar nela. (1996b, p. 114, grifos do autor, tradução nossa).

A partir desse raciocínio, Chisholm esboça uma hierarquia epistêmica. Num nível mais baixo, existem proposições que não estão para além de qualquer dúvida razoável, mas possuem algumas presunções em seu favor. Num nível mais alto, existem proposições que são certas a um determinado sujeito em um dado tempo, de tal forma que não é preferível para ele acreditar em outras proposições diferentes daquelas nas quais acredita. São justamente essas proposições certas que devem servir de base para inferir a verdade das demais proposições. Mas que proposições são essas?

Chisholm reconstrói a concepção de Leibniz, segundo a qual há dois tipos de proposições imediatamente evidentes: as primeiras verdades de fato e as primeiras verdades da razão. As primeiras verdades de fato são proposições sobre o estado mental do próprio sujeito epistêmico: “seu pensar certos pensamentos, sua aceitação de certas crenças, seu estar em certo estado sensorial ou emocional.” (1996b, p. 114, tradução nossa). O que há de característico nesses estados mentais é que, se o sujeito “[...] está naquele estado naquele tempo, então é evidente a ele que ele está no estado naquele tempo.” (1996b, p. 114, tradução nossa). Nesse sentido, eles são autoapresentados (*self-presenting*), no sentido de que, quando ocorrem, eles fornecem também ao sujeito a evidência de que ocorrem, de tal forma que a justificação para a crença do sujeito de que ele está naquele estado mental não precisa ser encontrada em outro elemento além do próprio estado mental.

Então, nestes estados mentais, saber é, ao mesmo tempo, saber que se sabe. Mas, segundo o argumento de Chisholm, não só no sentido de que saber implica em saber que se sabe, mas também no sentido de que alegar conhecer implica em estar justificado nessa alegação. Assim, seguindo esta interpretação, Chisholm esforça-se em mostrar que sua teoria da evidência, paradoxalmente, cumpre a exigência de metaconhecimento que o argumento

espinosista autorizaria a abandonar. Mas o que a teoria da evidência não cumpre é a exigência de metajustificação, como será demonstrado a seguir.

Essa posição de Chisholm pode ser melhor compreendida considerando um pouco mais de perto o argumento de Espinosa. Logo após apresentar o argumento, ele afirma:

Vê-se por aqui que a certeza não é mais que a própria essência objetiva, isto é, o modo pelo qual sentimos a essência formal é a própria certeza. Donde se vê que, para a certeza da verdade, nenhum outro sinal é necessário a não ser a posse da ideia verdadeira: como demonstramos, para que saiba, não é necessário saber que sei. Do que, por outro lado, se vê que ninguém pode saber aquilo que seja a certeza suprema a não ser que tenha a ideia adequada ou a essência objetiva de uma coisa: evidentemente, porque a certeza e a essência objetiva são a mesma coisa. (1971, p. 42, §35).

Espinosa explicita aqui a relação entre três elementos: essência objetiva ou ideia adequada (verdadeira), sinal e certeza (da verdade). Seu raciocínio visa refutar a tese de que, para ter certeza da verdade (estar justificado) seria necessário um sinal (critério de verdade) que indicasse qual é a essência objetiva ou ideia adequada (crenças verdadeiras). Para ele, nenhum sinal é necessário, porque a essência objetiva equivale à certeza. Isso significa que ele procura uma crença verdadeira que contenha em si mesma sua evidência (justificação adequada). Embora de um modo bastante diverso, a teoria da evidência de Chisholm parece perseguir o mesmo objetivo.

De forma análoga a Chisholm, isso leva Espinosa a rejeitar as abordagens metodistas:

Logo, como a verdade não tem necessidade de nenhum sinal, mas basta ter as essências objectivas das coisas ou, o que é o mesmo, as ideias, para se tirar toda a dúvida, segue-se que não é verdadeiro o Método que procura o sinal da verdade depois da aquisição das ideias, mas que o verdadeiro Método é o caminho pelo qual a própria verdade ou essências objectivas das coisas ou ideias (significam o mesmo) devem ser procuradas na ordem devida. (1971, p. 43, § 36).

A crítica de Espinosa, como se pode ver, nega a necessidade de se encontrar um sinal que aponte para as essências objetivas e, assim, seja a fonte da certeza subjetiva. O empirismo moderno, grosso modo, pode ser interpretado nesse sentido: uma tentativa de encontrar sinais, diversos das próprias realidades a serem conhecidas, mas capazes de indicar sua posse cognitiva. O verdadeiro método, para Espinosa, é buscar a certeza nas próprias essências objetivas. O particularismo de Chisholm, partindo de pressupostos completamente diversos, parece aproximar-se desse objetivo, oposto ao do metodismo, ao buscar a justificação nas próprias crenças verdadeiras.

Com esse mesmo propósito, Chisholm reconstrói também a concepção de Leibniz acerca das primeiras verdades da razão. Chisholm as chama de verdades *a priori* ou axiomas.

É um tipo de “[...] proposição necessária tal que alguém não pode entendê-la sem através disso saber que é verdadeira”. (1996b, p. 116, tradução nossa). Chisholm não dá exemplos dessas proposições, mas ao que tudo indica ele está se referindo a tautologias, como todo triângulo tem três lados, em que a verdade da proposição se mostra necessária no próprio ato de compreender seu sentido. Também aqui se trata de um tipo de crença cuja justificação estaria dada imediatamente em conjunto com sua alegação.

Mas o que mais importa para Chisholm, ao que parece, são as primeiras verdades de fato. Isso porque,

perceber coisas externas e lembrá-las não são estados que as apresentam elas mesmas. Mas pensar que alguém percebe (ou parece perceber) e pensar que alguém lembra (ou parece lembrar) são estados mentais que apresentam a si mesmos. E ao apresentar a si mesmos eles podem, pelo menos sob certas condições favoráveis, apresentar algo mais também. (1996b, p. 115, tradução nossa).

O problema subjacente a essa argumentação, que Chisholm pretende enfrentar, é que as primeiras verdades de fato e as primeiras verdades da razão formam um conjunto muito limitado de crenças. Como formular, a partir delas, critérios que possam ser generalizados, servindo para decidir sobre a verdade ou falsidade das demais crenças?

A proposta de Chisholm é, uma vez apresentada uma teoria sobre o diretamente evidente, derivar dela também uma teoria sobre o indiretamente evidente. Isso seria possível porque as primeiras verdades da razão seriam capazes de apresentar, além de a si mesmas, algo mais – o indiretamente evidente. Considerando o argumento extraído de Agostinho, apresentado acima, Chisholm propõe os seguintes princípios para uma teoria do indiretamente evidente:

Nós poderíamos *começar* considerando os seguintes dois princípios, M e P; M se refere à memória e P se refere à percepção ou os sentidos.  
 (M) para qualquer sujeito *S*, se é evidente a *S* que ele parece lembrar que *a* era *F*, então está além da dúvida razoável duvidar para *S* que *a* era *F*.  
 (P) para qualquer sujeito *S*, se é evidente a *S* que ele pensa que ele percebe que *a* é *F*, então é evidente a *S* que *a* é *F*. (1996b, p. 116, grifos do autor, tradução nossa).

Em outras palavras, a evidência direta de um estado mental específico (lembrar de algo ou perceber algo) providenciaria uma evidência indireta da crença que é objeto daquele estado mental. O estado mental, assim, apresentaria diretamente a si mesmo e indiretamente a própria crença que é seu conteúdo representacional, transmitindo a ela a justificação que ele mesmo possui.

Mas, poderíamos objetar, ao estabelecer como princípios a memória e a percepção, Chisholm não está sendo, no fundo, empirista? Afinal, qual a diferença entre seu particularismo e o empirismo? Essa diferença fica mais clara analisando o seguinte argumento.

como “particularistas” em nossa abordagem ao Problema do critério, nós adaptaremos nossas regras aos casos – às maçãs que nós sabemos serem boas e às maçãs que nós sabemos serem más. Conhecendo o que nós sabemos sobre nós mesmos e sobre o mundo, nós temos a nossa disposição certas instâncias que nossas regras ou princípios deveriam permitir e certas outras instâncias que nossas regras ou princípios deveriam rejeitar ou proibir. E, como seres racionais, nós assumimos que através da investigação destas instâncias nós podemos formular critérios que qualquer instância precisa satisfazer se ela deve ser permitida e nós podemos formular outros critérios que qualquer instância precisa satisfazer se ela deve ser rejeitada ou proibida. (CHISHOLM, 1996b, p. 116-7, tradução nossa).

Como se pode ver, diferente do empirismo em que a percepção sensível é um critério basilar, no particularismo de Chisholm esse critério é construído e revisado constantemente tendo por base as crenças particulares consideradas verdadeiras. Isso significa que, se os critérios construídos a partir da teoria da evidência levarem a considerar falsa uma crença que o senso comum (*common sense*) considera verdadeira, por exemplo, pior para esses critérios. Eles precisarão ser reformulados para se adequarem aos casos particulares. Em outras palavras, os princípios M e P seriam apenas a formalização desse procedimento de derivar a evidência indireta da evidência direta, não critérios de verdade que poderiam servir de bases independentes para a justificação de crenças.

Isso deixa explícito o fato de a teoria da evidência de Chisholm depender realmente do argumento espinosista, interpretado não no sentido de negar que todo conhecimento tenha como condição um metaconhecimento, mas sim no sentido de que, para conhecer, não é preciso o tipo de justificação providenciado por um critério.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Uma outra forma de interpretar o sentido que Chisholm quer dar ao argumento espinosista é a seguinte. Em *Teoria do conhecimento*, Chisholm levanta a possibilidade de que uma pretensão de conhecimento seja correta (um item de conhecimento legítimo) sem que o sujeito epistêmico saiba disso. Chisholm explica esse fato com o exemplo de um homem que conhece as evidências (justificativas) adequadas para a crença que alimenta, mas justifica sua crença a partir de outras crenças que não são evidências adequadas (horóscopo, por exemplo). Basicamente, está em jogo aqui a distinção proposta por Paul Moser entre justificação proposicional e justificação doxástica, e também a distinção entre posse e exibição da justificação (BUDZINSKI, 2004, p. 20-5, 130). O sujeito tem acesso às evidências capazes de justificar determinadas crenças (justificação proposicional), mas ele as justifica efetivamente a partir de outros fatores (justificação doxástica). Para Chisholm, seria possível dizer que nesse caso o sujeito não conhece, pois não justifica sua crença adequadamente. Mas, para ele, o mais apropriado é concluir que esse exemplo “mostra ser possível para tal homem ter uma evidência adequada e, portanto, saber, mas sem *saber* que sabe”. (CHISHOLM, 1974, p. 19, grifo do autor). Relacionando esse ponto de vista de Chisholm com o uso que ele faz do argumento espinosista, o que Chisholm pode estar afirmando é que uma crença particular pode trazer consigo a evidência de sua verdade, sem que o sujeito reconheça isso. Consequentemente, ele pode possuir a evidência mas não justificar a crença a partir dela. Neste sentido é que o argumento espinosista, segundo o qual para

Mas que tipo de justificação é esse? Um trecho de BonJour, relacionado ao Problema do critério de Chisholm, pode ser esclarecedor a esse respeito. Segundo ele,

[...] em minha presente concepção, a principal tarefa de uma teoria do conhecimento empírico divide-se em duas partes igualmente essenciais. O primeira parte é fornecer uma abordagem dos padrões de justificação epistêmica; e a segunda é providenciar o que eu chamarei de metajustificação para a abordagem proposta mostrando que os padrões propostos conduzem adequadamente à verdade. [...] Lidar somente com a primeira parte da tarefa epistemológica e negligenciar a segunda, como ocorre frequentemente, é deixar sua teoria epistemológica completamente sem suporte num ponto crucial, tornando-a assim sem fundamento e essencialmente arbitrária de um ponto de vista epistêmico. (1985, p. 9-10, tradução nossa).

A teoria da evidência de Chisholm pode ser enquadrada na primeira tarefa epistemológica apresentada por BonJour, na medida em que ela explica os padrões de justificação epistêmica (numa abordagem particularista). Mas teria Chisholm realizado também a segunda tarefa, considerada bom BonJour essencial para que a primeira não permaneça arbitrária?

Para BonJour,

Na medida em que a questão aqui é a metajustificação de um padrão geral do conhecimento empírico, ao invés de meramente de alguma região particular do conhecimento empírico, parece claro que nenhuma premissa empírica pode ser empregada. Qualquer premissa empírica empregada em tal argumento teria de ser ou (1) injustificada, (2) justificada através de um apelo obviamente circular ao próprio padrão em questão, ou (3) justificada através do apelo a algum outro padrão de justificação empírica (assim implicitamente abandonando a tese segundo a qual o padrão em questão é a abordagem correta para a justificação epistêmica de todas as crenças empíricas).<sup>71</sup> (1985, p. 10, tradução nossa).

A teoria da evidência de Chisholm, enquanto a explicitação de um padrão de justificação epistêmica, por um lado baseia-se em crenças consideradas certas (evidentes), por outro serve para explicitar de que tipo são essas crenças. Nesse sentido, quando confrontada com a tarefa de metajustificação, ela incorre ou no primeiro (1) ou no segundo

---

saber não é necessário saber que se sabe, pode ser interpretado como a afirmação de que, para possuir uma justificativa para a crença de que P, não é necessário saber que se possui a justificativa para a crença de que P. Admitindo essa concepção de justificação, o Problema do critério dissolve-se imediatamente. O sujeito não precisaria apresentar as justificativas para as suas crenças, ele simplesmente as possuiria. Não seria necessário um metaconhecimento dessas justificativas. O preço a pagar com isso, entretanto, seria impossibilitar qualquer avaliação crítica do status epistêmico dessas crenças. Além disso, uma visão radicalmente internalista da justificação epistêmica, como a de BonJour, exigirá, além da justificação proposicional, também a justificação doxástica, e além da posse, também a exibição da justificação.

<sup>71</sup> Como se pode ver, os três problemas da tarefa epistemológica de metajustificação que usar premissas empíricas são na verdade versões dos *tropos* do Trilema cético, discutido anteriormente: (1) é uma versão do *tropo* da hipótese, (2) é uma versão do *tropo* do círculo vicioso e (3) é uma versão do *tropo* do regresso ao infinito, que circunstancialmente envolveria também uma contradição.

(2) dos problemas elencados por BonJour na citação acima.<sup>72</sup> Ou (1) a essas crenças não se oferece justificação, ou (2) elas são justificadas pela própria teoria da evidência. Para BonJour, ao apelar ao senso comum (*common sense*) para rejeitar toda forma de ceticismo, Chisholm incorre em dogmatismo e em petição de princípio. Ele se torna dogmático por acabar descartando a pergunta sobre a justificação das crenças básicas. Ele incorre em petição de princípio por não oferecer saída à circularidade entre as crenças básicas e os padrões de justificação que ele propõe.

Não se pode dizer que Chisholm não seja consciente desse fato. A circularidade presente no segundo (2) problema indicado por BonJour é similar ao próprio Problema do critério, apenas com a diferença de que a questão subjacente é colocada em termos de justificação do padrão epistêmico e não das crenças particulares. Em todo caso, é justamente para evitar a circularidade que Chisholm apresenta o argumento espinosista. O que ele visa, então, fica claro: tornar desnecessária a justificação dos padrões epistêmicos que justificam as crenças particulares. Assim, o Problema do critério de Chisholm pode ser interpretado, à luz de BonJour, não como um problema de metaconhecimento (conhecimento de segunda ordem), mas como um problema de metajustificação. E a solução de Chisholm, com o argumento espinosista, é abandonar a segunda tarefa epistemológica, a de metajustificação. Ou seja, para Chisholm, para saber (crer justificadamente) não é necessário saber que se saber (conhecer uma metajustificação dessa crença). Mas, com isso, na avaliação de BonJour, o padrão de justificação epistêmica elaborado na realização da primeira tarefa epistemológica permanece arbitrário e, por isso, não se realiza o que ele considera o mais fundamental e difícil projeto de toda a filosofia: “Construir a ponte sobre o abismo [...] entre justificação e verdade [...]” (1985, p. 10, tradução nossa). Isso porque, “tal metajustificação constituiria, no sentido útil de Feigl, uma *vindicação* [*vindication*] dos padrões de justificação epistêmica propostos: ela mostraria que adotar aqueles padrões é um meio racional de alcançar a principal meta cognitiva.” (1985, p. 9, grifo do autor, tradução nossa). Isto é, sem a metajustificação, que poderia ser realizada por um critério de verdade, não será possível saber se a justificação providenciada pelo senso comum (*common sense*) realmente conduz à verdade.

---

<sup>72</sup> A princípio, ela não incorre no terceiro (3) problema, porque Chisholm não apresenta um outro padrão de justificação epistêmica como justificativa para a teoria da evidência. Entretanto, se consideramos, como sugerimos anteriormente, que as críticas ao empirismo e ao ceticismo são, em algum sentido, justificativas para a posição particularista que embasam a teoria da evidência, então podíamos fazer também esta acusação a Chisholm.

Entretanto, uma outra interpretação sobre o modo como o particularismo de Chisholm se posicionaria em relação às duas tarefas epistemológicas pode ser desenvolvida levando em conta o Trilema cético apresentado anteriormente. Quando Chisholm propõe um conjunto de proposições epistêmicas (da forma S sabe que P, tais como: eu sei que tenho um corpo, que outras pessoas estão aqui, que estou aqui neste prédio e estava em casa esta manhã), o cético pode exigir a apresentação de um critério que justifique a escolha por essas proposições. Seguindo a análise de BonJour, a apresentação desse critério seria a tarefa de metajustificação que Chisholm não realiza por apelar ao senso comum (*common sense*). Mas Chisholm teria realizado a primeira tarefa epistemológica, ao apresentar um padrão de justificação epistêmica – a teoria da evidência. Se o padrão for correto, ele é simplesmente a apresentação genérica e formal do processo de justificação que já é realizado pelos sujeitos epistêmicos ordinários em situações comuns. A falta de uma metajustificação desse padrão, entretanto, o envolveria no *tropo* da hipótese, pois o cético poderia pôr em dúvida a correção desse padrão. Sem uma justificação para esse padrão de justificação, ele permaneceria arbitrário.

Mas o cético também poderia fazer uma alegação diferente. O senso comum (*common sense*) não funcionaria, a despeito da pretensão de Chisholm, como critério, ou seja, não seria uma espécie de metajustificação? O que ele estabelece é que, dentre todas as crenças disponíveis ao sujeito, ele deve guiar-se por aquelas que normalmente as pessoas costumam considerar verdadeiras (*common sense*). Só essas crenças, e não aquelas adequadas somente a critérios filosóficos por exemplo, serviriam de referência para a elaboração do padrão de justificação epistêmica. O curioso é que essa possível nova crítica cética, arrolada aqui, parece derivar diretamente do Problema do critério. Segundo o que ele estabelece, não é possível indicar quais crenças são verdadeiras sem pôr em questão também os critérios que justificam a escolha tomada. É interessante observar que Chisholm não apresenta simplesmente uma lista de crenças verdadeiras (embora ele elenque alguns exemplos). Ele as designa genericamente, como aquelas crenças que o senso comum (*common sense*) considera verdadeiras, que podem ser encontradas através dos princípios M (memória) e P (percepção). Sua teoria da evidência, no fundo, explicita em termos gerais o que isso significa. Então, não é possível dizer que será esse o critério utilizado para selecionar as crenças adequadas para servir de referência à avaliação de qualquer padrão de justificação epistêmica que se vier a propor?

Embora essa questão seja bastante intrincada e evidentemente subverta tanto as análises de Chisholm quanto as de BonJour, a hipótese que se quer levantar aqui é que o

apelo ao senso comum (*common sense*) pode ser interpretado tanto como uma negativa à tarefa metaepistemológica quanto como a realização dessa tarefa. Esta última interpretação implica em conceber o particularismo como um critério, indo evidentemente contra o que Chisholm quer propor. A questão é que Chisholm associa, de forma pouco explícita, como tentamos demonstrar anteriormente, a noção de critério à noção de método (em sentido epistêmico). Daí a designação de metodismo à posição sobre o Problema do critério que pretende partir da resposta ao par de questões (B). Por isso o principal critério arrolado por ele é aquele fornecido pelo empirismo. Entretanto, como vimos no estudo sobre o ceticismo antigo, a noção de critério não precisa ser necessariamente associada a um método de conhecimento. Ela é definida como aquele elemento (proposição, argumento, crença, representação mental etc.) que realiza um papel de justificação num raciocínio dedutivo ou numa discussão. No contexto argumentativo de Chisholm, a noção de senso comum (*common sense*), e outras que derivam de sua explicitação, parecem desempenhar justamente esse papel. Assim, talvez o problema não esteja no fato de Chisholm não ter encarado a tarefa de metajustificação, mas sim de seu resultado ser igualmente suscetível ao Trilema cético.

Segundo este ponto de vista, o que está em jogo no Problema do critério não é o embate entre três posições (particularismo, metodismo e ceticismo) a respeito da circularidade entre crenças particulares e critérios de verdade. O que está em jogo é questão: é possível justificar qualquer conhecimento? A posição cética nega essa possibilidade, pois, contra qualquer justificação que se apresente, repõe os *tropos* do Trilema cético. Assim, o Problema do critério é o antes de tudo o desafio de superar o Trilema cético aplicado contra o projeto de justificação do conhecimento.

#### 4.6 O método da metametajustificação de Amico

Como enfrentar esse desafio cético? Amico, em diálogo com Chisholm, apresenta uma interessante proposta. Como dissemos antes, para Amico o cético de Chisholm é, no fundo, um dogmático. Isso porque, ele “parece estar pressupondo que a justificação de uma pretensão de conhecimento precisa ter uma força dedutiva – ela precisa ser uma garantia logicamente hermética”. (1996b, p. 134, tradução nossa). Isso se manifesta na dupla exigência feita pelo cético: de um lado, a justificação das crenças particulares só será legítima se derivar logicamente de um critério; de outro, a justificação do critério apenas será legítima se derivar logicamente das crenças particulares. Isso significa que ele “acredita nas regras da lógica dedutiva e as aceita como meios para justificar uma pretensão de

conhecimento” (1996b, p. 136, tradução nossa). Mas seria possível justificar uma regra lógica, tal como o Modus Ponens?

Se esta é uma de nossas regras básicas, primitivas ou últimas, então está demonstrado que ninguém pode justificá-la através de um argumento (ou dedutivamente ou praticamente); isto é, ela não pode ser demonstrada válida de um modo que não incorra em petição de princípio. Isso significa que nós não podemos justificar nossa pretensão de que nós sabemos ser o Modus Ponens (MP) uma regra válida? Eu penso que não. (1996b, p. 136, tradução nossa).

Se o MP é uma regra lógica básica, ele não pode ser demonstrado, pois qualquer demonstração o pressuporia direta ou indiretamente. Mas, segundo Amico, isso não significa necessariamente que ele não seja uma regra válida. “Alguém poderia argumentar que o que há a respeito do MP que justifica-nos em nossas pretensões de que ele é uma regra válida são nossas intuições lógicas” (1996b, p. 137, tradução nossa). Ora, esse mesmo tipo de recurso à intuição como forma de justificação poderia ser feito em relação ao Problema do critério: “Por exemplo, Descartes tinha uma resposta a (B) afirmando conhecer tudo o que ele percebia clara e distintamente. O que justifica Descartes em sua pretensão? Suas intuições.” (1996b, p. 137, tradução nossa).

Obviamente qualquer um, especialmente o cético de Chisholm, poderia alegar que não possui as intuições que Descartes afirma possuir. Entretanto, o mesmo ocorre com o MP: “[...] ninguém poderia convencer racionalmente alguém que é dedutivamente cego sobre a validade do MP. Assim, alguém poderia argumentar que o status epistêmico da resposta de alguém a (A) ou a (B) não é mais problemático do que o MP” (1996b, p. 137, tradução nossa). Mas a questão relevante é que,

o cético aceita MP e usa a lógica dedutiva para argumentar contra o metodista e o particularista. Ele não pode justificar sua confiança e aceitação nestes cânones através do mesmo padrão que ele estabelece para criticar os outros. O padrão é em princípio impossível de atender. (1996b, p. 137, tradução nossa).

O cético propõe que qualquer resposta ao Problema do critério só será legítima se não incorrer em nenhum dos *tropos* do Trilema cético. Entretanto, a lógica dedutiva que subjaz a esse modelo de justificação baseia-se em regras que não podem ser justificadas sem incorrer em uma circularidade viciosa (que é um desses *tropos*). Consequentemente, “se este for o único modo de justificar qualquer pretensão, então o cético não seria capaz de justificar sua tese de que é impossível responder a (A) ou (B), porque tal tese depende de certos cânones da lógica dedutiva que ele não pode justificar”. (1996b, p. 138, tradução nossa). Em outras palavras, a crítica que o cético realiza tem pressupostos lógicos que só podem ser

justificados assumindo um modelo de justificação diferente daquele que ele admite como o único legítimo ao criticar seus adversários. Assim, para Amico, o cético estaria assumindo, implicitamente, um modelo de justificação ao tomar como válidos os pressupostos da lógica dedutiva que ele utiliza e, explicitamente, outro modelo, ao criticar seus adversários. No primeiro, a justificação é inválida se não resiste ao Trilema cético, noutra ela é válida mesmo assim.<sup>73</sup>

Segundo nossa interpretação, o argumento de Amico equivale a uma tentativa de redução ao absurdo da posição cética, pela demonstração de que ela é internamente incoerente, ao assumir teses contraditórias entre si. Não discutiremos aqui todas as alternativas que o cético poderia ter para se defender dessa acusação. O próprio Amico discute e tenta refutar algumas delas. O que mais nos interessa aqui é o passo positivo que Amico pretende dar como consequência de sua crítica interna à posição cética, que representa para ele uma possibilidade viável de dissolver o Problema do critério.

Para Amico, se o cético implicitamente admite que há outras condições suficiente para legitimar as pretensões de conhecimento, além daquelas aceitas no modelo de justificação baseado numa lógica dedutiva hermética, então coloca-se uma nova tarefa à epistemologia:

Se nós assumirmos que há outras condições suficientes para justificar uma pretensão de conhecimento, então nós estamos diante da tarefa de determinar como escolher entre elas – uma questão metametaepistemológica. Quais tipos de metacritérios nós deveríamos aceitar ou rejeitar? (1996b, p. 139, tradução nossa).

Além de apresentar um padrão de justificação epistêmica e de justificar esse padrão (metajustificação), como propõe BonJour, encontra-se aqui, em Amico, uma terceira tarefa à epistemologia: selecionar as condições que qualquer modelo de justificação deve aceitar como suficientes para justificar qualquer pretensão de conhecimento. Entendendo que a apresentação de um padrão de justificação epistêmica está num primeiro nível das tarefas epistemológicas e que a de justificação desse padrão está em um segundo nível (a metajustificação seria então uma tarefa metaepistemológica), então esta terceira tarefa pode ser denominada metametaepistemológica, como concebe Amico. Analogamente, se a

---

<sup>73</sup> Não estamos pressupondo que essa argumentação de Amico seja necessariamente bem sucedida. Em tese, é possível imaginar a possibilidade de uma argumentação cética que não necessite pressupor a validade do Modus Ponens e, assim, não possa ser refutada por esse argumento de Amico. Queremos apenas caracterizar o método que Amico considera o único possível para enfrentar o Problema do critério. Esse ponto será especialmente importante para a aproximação dessa discussão com a abordagem hegeliana, conforme a interpretamos. Além disso, também não estamos afirmando que o próprio método que Amico propõe seja necessariamente bem sucedido. Isso será discutido na próxima seção.

justificação do padrão de justificação epistêmica pode ser realizada com a apresentação de um critério, a justificação desse critério, problema colocado por esta terceira tarefa epistemológica, pode ser realizada através de um metacritério. Poderíamos representar graficamente este conjunto de noções desta forma:

Quadro 3: Tarefas epistemológicas ou níveis de justificação.

Tarefas epistemológicas ou níveis de justificação	Objetos: elementos cuja justificação está em questão	Objetivo: elementos com a propriedade de justificação
1ª: Justificação	Crenças	Padrões de justificação epistêmica
2ª: Metajustificação	Padrões de justificação epistêmica	Critérios
3ª: Metametajustificação	Critérios	Metacritérios

É importante não confundir os níveis de justificação, decorrentes de nossa sistematização das tarefas epistemológicas apresentadas por Bonjour e Amico, com os níveis epistêmicos, que dizem respeito à hierarquia das pretensões ou alegações de conhecimento. Apenas para facilitar a distinção, representamos a hierarquia destes níveis a seguir:

Quadro 4: Níveis epistêmicos ou das pretensões de conhecimento.

Nível da pretensão de conhecimento	Conteúdo da crença ou proposição	Exemplo
1ª Nível: conhecimento	Não epistêmico (P)	Mugsy matou Squealer
2ª Nível: metaconhecimento	Epistêmico (S sabe que P)	Doright sabe que Mugsy matou Squealer.
3ª Nível: metametaconhecimento	(Meta)epistêmico (S sabe que S sabe que P)	Eu sei que Doright sabe que Mugsy matou Squealer.

Embora os níveis epistêmicos sejam distintos das tarefas epistêmicas (níveis de justificação), existe claramente uma relação entre eles. Uma crença ou proposição qualquer (epistêmica ou não epistêmica), enquanto uma pretensão de conhecimento, demanda uma justificação.<sup>74</sup> Essa justificação equivale à realização da primeira tarefa epistemológica. O padrão de justificação epistêmica que for proposto, entretanto, será também uma crença ou proposição (ou um conjunto de crenças ou de proposições). Ou seja, será uma nova alegação ou pretensão de conhecimento. Por isso, em tese, ele também precisará ser justificado.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Na realização da primeira tarefa epistemológica, pode ser que se conclua que existem padrões de justificação epistêmica diferentes para crenças ou proposições epistêmicas e não epistêmicas. Mas isso não vem ao caso aqui.

<sup>75</sup> Como vimos, o argumento espinosista utilizado por Chisholm visa justamente bloquear esse passo, sustentando que o padrão de justificação epistêmica não precisa ser justificado. Isso porque, ou ele não seria propriamente conhecido, ou ele seria conhecido apenas em conjunto com as crenças particulares. A primeira interpretação estaria mais de acordo com a tese de que, para saber, não é necessário saber que se sabe, e seria justificada pelo fato de a teoria da evidência ser apenas uma generalização com base em crenças diretamente evidentes, e não propriamente o que justifica essas crenças. A segunda interpretação negaria a possibilidade tanto de se possuir quanto de se exibir a justificação das crenças diretamente evidentes na forma de um elemento diferente dessas mesmas crenças. Nos dois casos, não seria possível exigir que o sujeito exibisse

Nessa nova tarefa (metajustificação), poderá ser encontrado um critério que, enquanto uma nova crença ou proposição, também demandará uma nova justificação (metametajustificação).<sup>76</sup>

Mas porque Amico pretende que esta seja a última tarefa epistemológica? Ela não estaria também sob o alcance do Trilema cético? Sua suposição, portanto, é que neste último nível será possível oferecer um metacritério capaz de evitar tanto um regresso ao infinito, quanto os *tropos* da hipótese e do círculo vicioso (casos em que, pelo menos do ponto de vista cético, a tarefa de justificação não estaria esgotada). Como Amico pensa ser possível aplacar a crítica cética?

Para ele, “um modo de buscar um ponto de partida poderia ser tentar conseguir algum tipo de consenso entre os disputantes, talvez em termos de nossos objetivos epistemológicos.” (AMICO, 1996b, p. 139, tradução nossa). Essa é a novidade da metametajustificação. De algum modo, neste nível epistemológico, para a própria forma de realizar as tarefas epistemológicas busca-se um critério. E, na medida em que o cético põs sob suspeita a legitimidade das tarefas de justificação já realizadas, justamente nisso ele vê-se incluído nesta nova tarefa epistemológica. O objetivo torna-se, então, encontrar os pontos de consenso subjacentes às diferentes avaliações que céticos e não céticos possam fazer das tarefas de justificação realizadas ou possíveis. A suposição de fundo de Amico é que, pela explicitação das críticas que o cético possa fazer à tarefa de justificação, seja possível encontrar um conjunto mínimo de pressupostos que ele mesmo admite ao realiza-las.

---

as justificativas de suas crenças na forma como isso é exigido num modelo de justificação baseado numa lógica dedutiva, que subjaz ao Problema do critério. E, do fato de ele não as exibir, não seria possível concluir que ele não as possuísse.

<sup>76</sup> Talvez auxilie na compreensão da problemática em jogo neste ponto a reintrodução do vocabulário utilizado por Cling (1997). Para ele, crenças e critérios possuem dois tipos diferentes de valores epistêmicos. Quanto ao seu valor alético, uma crença pode ser verdadeira ou falsa, e um critério pode ser confiável ou não confiável. Já quanto ao seu valor evidencial, tanto uma crença quanto um critério podem ser ou não ser certos, justificados, garantidos, etc. As alegações de conhecimento equivalem à pretensão de que, quanto ao seu valor alético, uma crença seja verdadeira, e de que, quanto ao seu valor evidencial, ela esteja justificada. A tarefa epistemológica de justificação visa justamente determinar esse valor evidencial. Mas, se aceitarmos a concepção de BonJour, segundo a qual “o papel fundamental da justificação é servir de *meio* para a verdade” (1985, p. 7, grifo do autor, tradução nossa), o que o valor evidencial em última instância pretende indicar é o valor alético da crença. Se a crença está adequadamente justificada, então ela é verdadeira. Já quando um critério é apresentado como justificação para nossas crenças, pretende-se que ele seja, quanto a seu valor alético, confiável. Dele dependerá o valor evidencial das crenças e, conseqüentemente, também o valor alético delas. Entretanto, faltará determinar qual é seu valor evidencial, o que leva a uma nova tarefa epistemológica, encontrar elementos que forneçam a evidência (justificação adequada) de que o critério utilizado é confiável. Portanto, qualquer crença ou critério conterà um valor alético e um valor evidencial relacionados. A determinação de seu valor alético dependerá de seu valor evidencial, e sua capacidade de fornecer valor evidencial a outra crença ou critério dependerá, por sua vez, de seu valor alético. No fundo, esta é outra forma de mostrar como a circularidade entre a demonstração e o critério, presente no ceticismo antigo, decorre da dupla exigência de que o critério seja condicionado e incondicionado.

Contudo, ele admite que, “se nós descobirmos que o cético, o metodista e o particularista não podem concordar com esta questão de terceira ordem, então nós podemos estar em um impasse em nosso diálogo.” (1996b, p. 140, tradução nossa).

Mas em que o cético poderia concordar com as correntes epistemológicas não céticas? Considerando a crítica de Amico ao ceticismo, apresentada acima, os objetivos epistemológicos do cético podem depender de certos pressupostos.<sup>77</sup> É a partir desses pressupostos que pode tornar-se possível construir algum tipo de consenso. E, para Amico,

podem haver alguns princípios fundamentais sobre os quais nós todos poderíamos concordar, tais como:

1. Metacritérios e critérios deveriam ser consistentes com a lei da não contradição e deveriam produzir crenças que não são inconsistentes.
2. Todas as outras coisas sendo iguais, critérios e metacritérios com maior poder explanatório deveriam ser preferidos.
3. Um metacritério deveria aplicar-se a si mesmo, isto é, ele deveria ser conhecível através de seu próprio princípio. (AMICO, 1996b, p. 139, tradução nossa).

Amico introduz aqui a noção de “princípios fundamentais”, dando a impressão de que eles estão num nível epistemológico ainda mais elevado do que os metacritérios, já que justificariam também a seleção destes, servindo de critérios à tarefa metametaepistemológica. Isso fica ainda mais claro quando lembramos que a questão que estava em jogo era decidir se apenas uma justificação que se enquadrasse na “lógica hermética” exigida pelo cético de Chisholm poderia ser aceita, ou se também alguma forma de intuição, como aquela que o cético implicitamente adotaria ao assumir o MP como uma regra lógica válida. Essas duas concepções poderiam ser consideradas dois metacritérios divergentes, e a tarefa metametaepistemológica seria decidir sobre a legitimidade deles. Outro metacritério em discussão poderia ser a noção de justificação *prima facie* apresentada por Chisholm. Seria preciso decidir se uma alegação de conhecimento para a qual não foram apresentadas justificativas, mas tão pouco refutações, deve ser considerada justificada ou não justificada.

Amico argumenta que, para decidir sobre a legitimidade desses ou de outros metacritérios, será necessário pressupor o consenso em torno do primeiro princípio fundamental: o princípio da não contradição. Para ele, sem a concordância sobre sua validade universal, não será possível qualquer outro acordo. Da mesma forma, deve-se preferir metacritérios com maior poder explanatório, e eles devem estar contidos no conjunto de conhecimentos que eles mesmos delimitam como legítimos. Nesse sentido, não deveria

---

<sup>77</sup> É importante lembrar que Amico está dialogando com o ceticismo assim como ele é apresentado por Chisholm. Isso significa que não necessariamente essa alegação daria conta de outras formas de ceticismo.

haver um nível epistemológico ainda mais elevado, com uma nova tarefa epistemológica, em que esses princípios fundamentais que são condições para o consenso em torno dos metacritérios seriam justificados?

Como se pode ver, Amico está tentando introduzir, para a nova tarefa epistemológica (metametajustificação), um novo método de justificação adequado exclusivamente a ela: admitir como ponto de partida para definir o modelo de justificação a ser adotado as pressuposições das quais nem mesmo o cético pode livrar-se ao criticar os modelos disponíveis. Esses pressupostos seriam metacritérios, alcançados através da redução ao absurdo das críticas céticas. Entretanto, Amico acaba considerando necessário indicar “princípios fundamentais” que seriam condições para esse procedimento, ou que de alguma forma funcionariam como critérios últimos na seleção dos metacritérios em disputa. Mas, com isso, o Problema do critério não retornaria, na forma de uma dúvida sobre a justificação desses “princípios fundamentais”?

Não pretendemos averiguar até que ponto a proposta de Amico resolve efetivamente o Problema do critério. Queremos apenas caracterizar sua resposta. Nesse sentido, é interessante perguntar: que tipo de resposta é essa, proposta por Amico? Ela visa de fato uma solução para o Problema do critério?

O próprio Amico oferece uma classificação das respostas que se pode dar ao Problema do critério. Para ele, elas podem enquadrar-se nos seguintes tipos:

Uma solução é uma resposta positiva ao problema posto através de um ponto, que remove a dúvida racional. Uma dissolução é uma resposta que mostra a impossibilidade de solucionar o problema e assim remove qualquer dúvida racional sobre como responder a questão que até então tinha posto um problema. É uma dissolução porque onde se pode ter pensado a questão posta num problema (isto é onde alguém pode ter tido dúvida racional sobre como responder a questão), é-se levado a ver que não há dúvida racional sobre como responder a questão. Com efeito, mostra-se que o problema é um pseudoproblema. É uma resposta pela qual alguém não mais tem qualquer dúvida racional. A resolução é ou uma solução ou uma dissolução, e o repúdio é uma negação da pressuposição feita pela pessoa que pôs o problema. Este é um modo de negar a base sobre a qual a dúvida racional é fundada. (1993, p. 106, tradução nossa).

Para Amico, uma resposta ao Problema do critério, em todos os casos, deve ser capaz de remover a dúvida racional que o problema propõe. A solução é o tipo mais conhecido de resposta. Se a resposta de Chisholm, o particularismo, por exemplo, for capaz de remover toda dúvida racional levantada pelo Problema do critério, ela será sua solução. A dissolução, pelo contrário, não responde propriamente o problema, mas mostra que é impossível responde-lo, pois as condições para isso não são viáveis por alguma razão. Assim, deixa de haver dúvida racional. No caso, seria preciso saber com certeza que aquilo que o Problema

do critério requisita não pode ser alcançado. Por fim, o repúdio remove a dúvida racional por uma estratégia diferente. Aqui mostra-se que o problema foi mal posto, pois sua formulação depende de pressupostos inadequados. Assim, o repúdio nega a própria possibilidade de formular o problema, evitando com isso que surja a dúvida racional que ele poderia gerar.

Para Amico, a resposta de Chisholm não é uma solução do critério, pois não é capaz de remover completamente a dúvida racional que ele enseja (1993, p. 112). Também nega a abordagem de Ryan, segundo a qual a resposta cética seria uma solução ao Problema do critério. Para ser uma solução, a resposta deveria ter apresentado a condição impossível que o Problema do critério requisita. A resposta cética, na verdade, seria uma dissolução do problema, demonstrando que ele simplesmente não pode ser solucionado (1993, p. 114). Já a resposta que ele mesmo propõe envolve tanto a dissolução quanto o repúdio ao Problema do critério. Em primeiro lugar, talvez seja possível demonstrar que o problema, assim como formulado, exige uma solução que é conceitualmente impossível de se alcançar. Em segundo lugar, a partir disso, talvez se possa concluir que a formulação do Problema do critério é absurda, pois exige um padrão de justificação que não pode ser aceito por quem formula o problema, na medida em que seus pressupostos só podem ser conhecidos de outra forma. A metametaepistemologia que Amico propõe, assim, tem como meta o repúdio ao Problema do critério mediante uma crítica interna (redução ao absurdo) ao ceticismo.

#### 4.7 Um possível diálogo entre Chisholm, seus críticos e Hegel

Como podemos ver, a estratégia básica de Chisholm para tentar resolver o Problema do critério é concebê-lo sim com um dilema. Mas não como um dilema cujas alternativas seriam um critério sem demonstração ou uma demonstração sem critério, como acreditamos ser o caso em Sexto Empírico e também em Hegel (a despeito da interpretação de Westphal que o vincula muito mais ao problema do regresso ao infinito). Em Chisholm, as alternativas do dilema são um critério sem demonstração ou crenças particulares sem demonstração (que por isso também não supõem um critério).

Sua resposta, como vimos, é chamada de particularismo. Ele opta por crenças particulares sem demonstração como base para formular critérios. Sua argumentação, conseqüentemente, girará em torno da tentativa de mostrar por que essa resposta deve ser preferida em relação às suas alternativas (o metodismo e o ceticismo). Mas, paradoxalmente, essa argumentação não pode ser uma demonstração ou justificação, pois nesse caso não

seriam exatamente as crenças particulares as bases de toda justificação possível. Sua argumentação deve apenas revelar onde estão as verdadeiras bases.

Nesse intuito, ele utiliza argumentos para desqualificar as alternativas metodista e cética. Mas, como mostram os seus críticos e ele mesmo de certa forma reconhece, esses argumentos são circulares, pois dependem em última instância da aceitação de que, no senso comum (*common sense*), há de fato conhecimentos legítimos. Além disso, Amico mostra que, por trás disso, também há a crença de que o senso comum é infalível, o que é pouco aceitável para qualquer revisão histórica. E nós lembramos que o ponto de partida do ceticismo, que leva ao Problema do critério, é a possibilidade da equipolência (opiniões divergentes com igual status epistêmico), que precisa ser excluída em relação às crenças particulares básicas.

Por outro lado, lembramos que a noção de critério não é relacionada, por Sexto Empírico, a uma concepção epistemológica que indique métodos ou fontes de conhecimento. Qualquer representação mental pode ser um critério, desde que ela assuma o papel de base para a demonstração. Nesse sentido, muitos elementos dos quais Chisholm lança mão, sob a perspectiva do problema colocado por Sexto, seriam critérios. Podemos elencar aqui, antes de mais nada, as próprias crenças particulares, que Chisholm quer conceber como indiferentes a qualquer critério. Mas, se são a base para a justificação, valem como critérios. Além disso, podemos mencionar a teoria da evidência, que também estabelece critérios (a memória e a percepção), embora eles devam ser embasados em crenças particulares; os argumentos contra o ceticismo e o metodismo, pois eles é que justificam a escolha pelo particularismo e, assim, permitem que as crenças particulares tornem-se a base para a justificação; o recurso ao bom senso (*common sense*); e o argumento espinosista, que, como sustentam os raciocínios de Cling, Amico e BonJour, visa justificar uma forma de pensar o conhecimento em que o cumprimento completo da tarefa de justificação se torna desnecessário. Se tomarmos esses elementos por critérios, o Problema do critério retorna com toda a força e revela seu vínculo com o Trilema cético, como é evidente em Sexto. Em outras palavras, todos esses critérios teriam de ser justificados, levando em conta os *tropos* da hipótese, do regresso ao infinito e do círculo vicioso. Chisholm nem se propõe essa tarefa, porque compreende que o Problema do critério diz respeito apenas à circularidade entre crenças particulares e critérios.

Um primeiro diálogo com Hegel, que se pode propor aqui, diz respeito justamente à noção de critério. Na *Fenomenologia*, como vimos, os critérios através dos quais as figuras de consciência realizam suas experiências de autoexame são extremamente movediços. Nós

conseguimos identificar nela apenas uma caracterização básica, que decorre da própria teleologia que inere a obra (que é percebida a partir de sua conclusão). Os critérios podem ser chamados de ontológicos e epistemológicos, porque eles se referem a uma concepção sobre a realidade e a uma concepção sobre o conhecimento. Mas o que é a realidade e o que é o conhecimento? Isso cada figura da consciência irá definir ao seu modo. Dessa forma, a *Fenomenologia do espírito* pode ser útil à discussão sobre o Problema do critério, mostrando como os critérios de verdade interagem com diversos aspectos de uma abordagem epistemológica e nisso se transformam, eventualmente sem que se perceba. Assim, nem sempre o que uma concepção de conhecimento afirma ser um critério de verdade é o que atua realmente nela como um critério de verdade. Isso poderia levar a uma reflexão interessante e produtiva sobre, por exemplo, a definição tradicional de conhecimento. Como vimos, Hegel considera a cisão epistemológica entre verdade e justificação paradoxal. De certa forma, ela atuaria como um critério nas demonstrações epistemológicas, delimitando o que uma demonstração precisa fornecer e de que forma. Seria possível identificar outros pressupostos desse tipo? Por exemplo, a noção de crença? As críticas de Hegel são consistentes? Como responder ou lidar com elas? O que há de produtivo nelas?

Em toda essa discussão que expomos entre Chisholm e seus críticos, um elemento importante salta os olhos. Alternam-se constantemente duas formas de demonstração: uma que parte de um certo pressuposto e deduz suas consequências, e outra que parte do ponto de vista do adversário e busca sua refutação em vista da justificação daquela que se quer defender. Gostaríamos de relacionar a primeira àquilo que chamamos, no final do capítulo anterior, de abordagem transcendente, enquanto a segunda àquilo que chamamos de abordagem imanente. Numa, é preciso assumir um determinado pressuposto que não está em discussão; noutra, os pressupostos são justamente o que está em discussão, e a conclusão é alcançada (pretensamente) pela sua refutação.

Na maioria das vezes, Chisholm se utiliza da abordagem transcendente. Por exemplo, ele supõe que conhecemos de fato muitas coisas, e assim refuta o ceticismo e os critérios empiristas. Mas Chisholm sutilmente utiliza-se também da abordagem imanente. Na sua crítica ao empirismo, ele o acusa de não justificar sua concepção de conhecimento e de realizar uma generalização que não tem por base a experiência. Assim, sendo injustificado e internamente contraditório, o empirismo não seria uma opção viável ao Problema do critério, restando o particularismo (já que ele pretende ter deixado de lado também o ceticismo, através de outros argumentos).

Entretanto, quem mais se utiliza e mesmo propõe uma abordagem imanente é Amico. Ele tenta demonstrar que o Problema do critério é absurdo, pois pressupõe um modelo de justificação cujos pressupostos lógicos não podem ser demonstrados segundo esse mesmo modelo. Como desdobramento dessa estratégia, propõe que se tente responder ao Problema do critério verificando quais metacritérios mesmo o cético é obrigado a aceitar, pelos pressupostos que suas críticas possuem, e que modelo de justificação poderia ser construído a partir deles.

Entretanto, Amico não se detém nessa abordagem imanente. Ele postula alguns “princípios fundamentais” que ele considera de alguma forma anteriores a essa abordagem imanente das posições céticas. Isso lembra a apresentação que Westphal faz da posição hegeliana. Inicialmente afirma que a epistemologia de Hegel não parte de critérios, mas em seguida apresenta uma série de critérios, em diferentes níveis argumentativos, que a caracterizariam.

Em vista disso, um segundo ponto de diálogo entre as tradições analítica e hegeliana, a respeito do Problema do critério, que gostaríamos de propor diz respeito justamente à relação entre as abordagens transcendente e imanente. O que as caracteriza propriamente? O que as distingue? Que vantagens e que desvantagens argumentativas cada uma possui enquanto estratégias para enfrentar o Problema do critério? De que forma interagem entre si? Uma abordagem imanente pode desvincular-se totalmente de elementos transcendentais? Ela pode realmente cumprir a tarefa de sustentar justificadamente uma conclusão? Em quais circunstâncias ou dentro de quais limites? Quais os limites da abordagem transcendente? Eles podem ser superados pela complementação de uma abordagem imanente? Essas são algumas questões que poderiam ser investigadas.

Na sua abordagem imanente, Amico propõe o repúdio ao Problema do critério, negando seu pressuposto: que o modelo de justificação que ele pressupõe (e que exige que seja atendido) seja o único modelo legítimo. Isso porque, o próprio cético pressupõe outros modelos de justificação que são implícitos aos pressupostos que ele aceita ao propor o Problema do critério. Segundo nossa interpretação, isso é justamente o que Hegel faz, também de forma imanente. Ele mostra, ao longo da *Fenomenologia*, que toda concepção de conhecimento em que há uma cisão entre sujeito (saber) e objeto (verdade) é contraditória. Superando essa cisão, no conceito de saber absoluto, abandona-se também a cisão entre verdade e justificação, pois não faz mais sentido levar adiante a pergunta sobre a legitimidade de um conhecimento se perguntando sobre que outro conhecimento poderia fazer a ponte entre ele e seu objeto. Se não se pode investigar o conhecimento separado de

seu objeto, o problema da justificação não pode ser abordado epistemologicamente, mas apenas numa investigação lógico-ontológica.

Mas, em consonância com nossa interpretação dos argumentos de Sexto Empírico, Cling nota que o Problema do critério nada mais é do que a redução ao absurdo da ideia de que podemos ter critérios justificados. Amico, ao seu modo, concorda com essa avaliação, pois, além do repúdio, propõe também a dissolução do Problema do critério, demonstrando que ele impõe uma condição à justificação que é conceitualmente impossível de realizar. Vendo dessa forma, o Problema do critério já é uma abordagem imanente das tentativas de justificação, que aplica a técnica de redução ao absurdo de maneira exaustiva. Ou seja, todas as alternativas possíveis (propor um critério sem demonstração, propor critérios infinitamente ou propor um critério que é demonstrado por aquilo que ele deve demonstrar) revelam-se contraditórias, pois em todas elas o critério aparece como algo condicionado e, ao mesmo tempo, incondicionado. Isto é, o critério precisa estar justificado (condicionado), mas precisa ser também o ponto de partida da justificação e, portanto, não estar justificado (incondicionado). Se o Problema do critério é uma pergunta retórica (usando a expressão de Ryan) que consiste na verdade em uma abordagem imanente, então, a princípio, o modelo de justificação que ele pressupõe não é uma exigência que o cético que o formula faz. Ele é uma exigência própria das demonstrações que o cético quer refutar (enquanto demonstrações, não em relação à verdade ou à inverdade a ser demonstrada).<sup>78</sup> Assim, a redução ao absurdo que Amico pretende realizar não tem sentido. E o mesmo, talvez, se possa dizer de Hegel.<sup>79</sup> O ceticismo do Problema do critério e do Trilema cético não seriam abordagens transcendentais, mas imanentes.

Esse é um terceiro ponto de diálogo entre as tradições analítica e hegeliana sobre o Problema do critério que gostaríamos de propor. O tema central aqui é o ceticismo. A tradição dialética tem um vínculo bastante próximo com ele. A redução ao absurdo, segundo a interpretação que adotamos aqui, é um momento da lógica dialética. Nesse sentido, o diálogo com Hegel pode levar a refletir de forma mais ampla o significado metodológico do ceticismo, ampliando, por exemplo, a abordagem limitada de Chisholm.

---

<sup>78</sup> Ou seja, o Problema do critério teria como objetivo demonstrar (por refutação) que uma dada demonstração é de fato incapaz de provar que algo (crença, proposição etc.) é verdadeiro. Mas ele não teria a intenção de demonstrar que esse algo é efetivamente falso (ou verdadeiro). Numa palavra, o objetivo seria a suspensão do juízo, como afirma Sexto.

<sup>79</sup> Para uma discussão crítica mais ampla, mas em conexão com o argumento aqui exposto, sobre a legitimidade desse tipo de refutação do ceticismo, consultar *Fundamentação última viável?* (LUFT, 2001b, p. 93-5).

Como último ponto, consideramos fundamental observar que Hegel desenvolveu suas reflexões numa época em que alternativas como o falibilismo, o coerentismo, o funderentismo, o confiabilismo, dentre muitas outras, não estavam disponíveis. É possível imaginar que muitas teses hegelianas poderiam revelar-se extremamente produtivas para o campo da epistemologia se fossem exploradas à luz do rico arcabouço teórico que está disponível hoje. Sobre a importância (relativa) do arcabouço teórico oferecido pelo entendimento, o próprio Hegel se pronuncia na *Enciclopédia*, quando aborda o primeiro momento da lógica dialética:

[...] o entendimento é, em geral, um momento essencial da cultura. Um homem cultivado não se satisfaz com o nebuloso e o indeterminado, mas apreende os objetos em sua determinidade fixa; enquanto, ao contrário, o homem não cultivado oscila para lá e para cá, sem segurança, e com frequência custa muito esforço entender-se com uma pessoa dessas sobre o assunto de que se fala, e leva-la a manter fixamente ante os olhos o ponto determinado de que se trata. (1995, p. 161, §80, adendo).

Assim, a aproximação com a epistemologia analítica contemporânea poderia ser frutífera para explicitar a riqueza de determinações que está contida na obra hegeliana. Isso não necessariamente no intuito de encaminhar a solução dos problemas epistemológicos clássicos, mas talvez também para chamar a atenção para outros a eles relacionados ou deles decorrentes.

## 5 CONCLUSÃO

Este trabalho pretende inserir-se no contexto geral das tentativas de aproximação entre a filosofia analítica e o pensamento de Hegel, especialmente àquelas relacionadas aos temas de epistemologia. Em especial, pretendemos contribuir com a discussão acerca da possibilidade de se identificar uma epistemologia em Hegel.

Especificamente, nos propomos a investigar o Dilema do critério, partindo da interpretação proposta por Kenneth Westphal, segundo a qual este argumento cético, proposto por Sexto Empírico, contém a chave para caracterizar adequadamente a epistemologia hegeliana. Segundo ele, como vimos, o Dilema cético é central para a *Fenomenologia*, e Hegel providenciou uma resposta sofisticada e bem sucedida a ele. Justamente a originalidade da resposta hegeliana, que estaria na base de sua epistemologia, dificultaria o reconhecimento de uma proposta epistemológica em seu pensamento, pela discrepância que ela representa em relação às propostas tradicionais. Nós assumimos essa compreensão sobre o vínculo entre a abordagem de Hegel do Dilema do critério e sua concepção epistemológica. Entretanto, buscamos realizar uma avaliação crítica dessa interpretação e oferecer uma interpretação alternativa, que acreditamos ser produtiva, por captar elementos essenciais das características metodológicas da abordagem hegeliana do Dilema do critério, não contemplados pela proposta de Westphal.

Para Westphal, como vimos, o Dilema do critério diz respeito a um problema de metajustificação. Para justificar determinadas pretensões de conhecimento, nos utilizamos de critérios. Mas também precisamos justificar esses critérios, o que corresponde a uma tarefa de metajustificação.

Segundo sua visão, a tarefa de metajustificação implica na pretensão de alcançar um conhecimento de segunda ordem que, para ele, nada mais é do que um conhecimento sobre o que é o conhecimento. Esse conceito de conhecimento, que atuaria como critério, precisa também ser justificado, e isso abre a possibilidade de um regresso ao infinito. A dificuldade envolvida no Dilema do critério seria justamente a de evitar o regresso ao infinito, dando cabo à tarefa de justificação. Essa dificuldade é apresentada por Westphal também como o problema de justificar as primeiras premissas de um raciocínio dedutivo.

Retornando a Sexto Empírico, verificamos que sua argumentação em torno do critério de verdade baseia-se na aplicação do Trilema cético (os *tropos* da hipótese, regresso ao infinito e círculo vicioso) e decorre do Problema da equipolência. Mas há dois argumentos distintos em relação à noção de critério de verdade. O primeiro visa demonstrar que é

impossível resolver o Problema da equipolência, pois isto demandaria um critério de verdade capaz de cumprir duas exigências contraditórias: ser condicionado a uma demonstração e ser incondicionado a qualquer outro elemento. Essa contradição, interna à noção de critério de verdade, é explicitada pela aplicação dos *tropos* do Trilema que, assim, dão suporte à conclusão de que existe uma inevitável circularidade entre critério e demonstração. O segundo argumento de Sexto Empírico, por sua vez, que aliás é o citado por Westphal, pode ser considerado um caso especial do primeiro argumento. Ele se refere ao que chamamos de Problema da existência do critério de verdade, em que as duas respostas possíveis (afirmativa ou negativa) são equipolentes.

Com essa reconstrução dos argumentos de Sexto Empírico, procuramos evidenciar a radicalidade do Dilema do critério, que visa solapar a própria possibilidade de qualquer demonstração. Muito mais do que problemas específicos de circularidade ou de regresso ao infinito, esses argumentos propõe a inevitabilidade de um dilema: ou assumimos como ponto de partida um critério sem demonstração, ou uma demonstração sem critério. Mas, em ambos os casos, não há justificação. Em razão da radicalidade desse dilema, sugerimos que os argumentos de Sexto Empírico contêm já uma demonstração indireta, por redução ao absurdo, da tese de que não é possível um critério de verdade. Sexto não visou essa prova, pois isso contradiria o propósito de seu ceticismo, a suspensão do juízo. Além disso, enquanto pirrônico, ele não precisa assumir como seu o conceito de demonstração que está implícito no Dilema e que gera o absurdo. Entretanto, ao evidenciar, através da aplicação do Trilema cético, que a existência de um critério de verdade envolve uma contradição inescapável, Sexto estaria oferecendo uma prova indireta da proposição contrária: não há critério de verdade.

Munidos desses elementos, buscamos compreender de que forma Westphal localiza o Dilema do critério na *Fenomenologia*. Segundo o autor, Hegel teria identificado um dilema em Kant: ou conhecemos a coisa em si que conhece (o sujeito epistêmico), e então temos um critério de verdade justificado, ou não conhecemos qualquer coisa em si mesma, mas assim não temos um critério de verdade justificado. A primeira alternativa contradiz o tipo de conhecimento que a *Crítica da razão pura* autoriza. A segunda, deixa os critérios para a avaliação da legitimidade dos diferentes tipos de saber sem base alguma. E o recurso a uma justificação baseada na legitimidade do procedimento transcendental também seria inconclusivo, para Westphal, pois a capacidade de refletir transcendentalmente nunca é explicada em Kant. Assim, Hegel teria partido da constatação da existência de um déficit de justificação na filosofia transcendental kantiana.

A *Fenomenologia*, para Westphal, seria a alternativa apresentada por Hegel para realizar o projeto da epistemologia moderna de uma filosofia primeira capaz de fornecer justificadamente um conceito de conhecimento. Ela deveria, assim, resolver também as disputas entre as correntes epistemológicas divergentes. É neste contexto que o Dilema do critério aparece. Se existe uma divergência entre as correntes epistemológicas, em que cada uma propõe um conceito de conhecimento diferente, como seria possível avaliá-las, para saber qual delas é verdadeira, se o que está em jogo é o próprio conceito de conhecimento? Não só falta aqui um critério, mas também está eliminada a possibilidade de uma epistemologia ser a filosofia primeira, capaz de fornecer justificadamente o conceito de conhecimento que deveria ser pressuposto para todas as demais áreas do saber. Essa crítica de Hegel à epistemológica explica e permite rever a tese segundo a qual Hegel não se preocupa com questões epistemológicas. Por outro lado, a compreensão das razões da crítica pode sugerir problemas interessantes à pesquisa epistemológica.

Para Westphal, Hegel propõe que a *Fenomenologia* seja essa avaliação das diferentes concepções de conhecimento sem pressupor nenhum critério definitivo. Ele admitiria *prima facie* a confiabilidade de certas capacidades cognitivas e linguísticas e a legitimidade do modo como o conhecimento é tratado por determinadas formas de saber (formas de consciência). Segundo sua análise, para Hegel as formas de consciência sempre contêm princípios epistemológicos e ontológicos. Cada um deles contém as concepções da consciência e a indicação dos objetos (conhecimento ou mundo) aos quais essas concepções devem corresponder, e a relação que eles mesmos estabelecem entre si é de (pretensa) correspondência.

A avaliação das diferentes formas de consciência ocorreria enquanto autocrítica. Cada forma de consciência examinaria suas concepções para verificar se elas correspondem aos seus objetos. Como esses elementos são internos à consciência, a avaliação consistiria em verificar a coerência entre eles. A falta de coerência indicaria que a correspondência pretendida não se realizou, derrotando assim as expectativas cognitivas daquela forma de consciência. Essa derrota, por sua vez, seria compreendida como negação determinada, ou seja, como explicitação das deficiências e proficiências daquelas concepções. Com base nessa experiência, a consciência formularia novas concepções.

Para Westphal, Hegel é um pragmatista: entende a justificação epistêmica enquanto resultado das tentativas de aplicar concepções subjetivas sobre uma realidade objetiva. Também é um falibilista, pois nesse processo o que ocorre é uma revisão crítica dessas concepções, que se dá justamente pela derrota de expectativas cognitivas. Essa derrota, por

sua vez, depende da incoerência em três níveis: pragmático, interno e reflexivo. A coerência pragmática diz respeito à compatibilidade entre as concepções da consciência e aquilo que seus objetos revelam ser na experiência cognitiva efetiva. A coerência interna compreende a compatibilidade entre mundo e conhecimento, tanto na forma como estão enquanto concepções da consciência, quanto na forma como se revelam na experiência. Por fim, a coerência reflexiva diz respeito à compatibilidade entre a experiência cognitiva realizada e a concepção de conhecimento que se elabora para explicá-la. Uma concepção de conhecimento, para ser elaborada, não pode demandar um tipo de conhecimento que ela mesma não autoriza ou não é capaz de justificar.

A partir desses elementos, Westphal se propõe a explicitar qual seria a epistemologia de Hegel, sustentada pela *Fenomenologia do espírito*. Para ele, Hegel é um realista que mantém a concepção tradicional de verdade enquanto correspondência. Essa tese se integra com o aparente coerentismo, implícito à proposição de que a autocrítica construtiva segue critérios de coerência, porque Hegel supõe que a coerência só é possível se há correspondência com o real. Mas a grande novidade de sua epistemologia seria a tentativa de integrar esse realismo com a concepção segundo a qual o conhecimento é um fenômeno social e histórico.

Em relação à justificação, para Westphal Hegel é um falibilista. Ele compreenderia a justificação enquanto um processo de aplicar nossas concepções sobre seus objetos, na tentativa de conhecê-los. A derrota de expectativas cognitivas seria sinal de que elas não se baseiam em concepções verdadeiras. O surgimento de derrotadores, por outro lado, impeliria a consciência a elaborar novas concepções, levando em conta as deficiências e proficiências das anteriores, mas num processo aberto, não determinado.

Como essa visão falibilista é evidentemente discrepante em relação à noção de saber absoluto, que é justamente o conceito de conhecimento que a *Fenomenologia* produz, Westphal tenta explicar porque esse processo aberto, em Hegel, chega a um final último, infalível. Nesse ponto, ele lança mão de diversas teses. Em primeiro lugar, Hegel teria assumido uma visão confiabilista a respeito da capacidade cognitiva humana e de sua disposição em levar até às últimas consequências sua autocrítica cognitiva. Em segundo lugar, o realismo de Hegel implicaria que a coerência entre os elementos de uma forma de consciência, que é justamente o que é examinado na autocrítica construtiva da consciência, só seria possível mediante a sua correspondência com o real. Em terceiro lugar, os critérios da avaliação autocrítica construtiva da consciência seriam tão sofisticados e complexos que a coerência, quando alcançada, implicariam em correspondência. Em quarto lugar, haveria

uma correspondência de fundo entre as concepções das formas de consciência, dos leitores da *Fenomenologia* e do próprio Hegel, na medida em que todos eles compartilham de uma mesma tradição cultural, permitindo que os resultados expostos na obra possam ser reconhecidos como válidos por todos esses interlocutores.

Mas todos esses elementos, segundo Westphal, ainda são falíveis. O saber absoluto, para ele, só pode ser defendido por Hegel pressupondo que todas as visões possíveis sobre o conhecimento já se manifestaram e foram examinadas pela *Fenomenologia*. Hegel não teria dado provas disso, e apenas o apelo a uma filosofia da história teleológica poderia estar pressuposto em sua posição. Westphal defende que a epistemologia de Hegel deveria ser submetida a novos testes, confrontando-se com as visões sobre o conhecimento humano que surgiram após a publicação de sua obra. Ou seja, ele pretende levar adiante o falibilismo hegeliano, embora não deixe explícito que isso em grande medida significa uma crítica a Hegel, de acordo com o modo no qual ele mesmo o expõe.

Além disso, Westphal apresenta diversas noções simplesmente como pressupostos da epistemologia de Hegel, sem relacionar isso com o Dilema do critério, ou seja, sem se perguntar se elas atuam como critérios e, em caso positivo, como Hegel lida com isso; já que, segundo Westphal, Hegel tem uma resposta bem sucedida ao Dilema do critério. Dentre essas noções, podemos destacar as duas mais importantes: em primeiro lugar, o conceito de conhecimento como relação, do qual Westphal extrai o conjunto de aspectos da consciência, cuja coerência será avaliada na sua experiência autocrítica; em segundo lugar, os critérios da avaliação autocrítica, que examinam a coerência pragmática, interna e reflexiva das formas de consciência. Westphal não discute se esses elementos atuam como critérios de justificação e, em caso positivo, de que forma eles são justificados, evitando também aqui o retorno ao Dilema do critério.

Westphal vê o Dilema do critério como o problema do regresso ao infinito. Com essa pressuposição, ele pode enfraquecer o lado negativo da circularidade. Sua estratégia é considerar que o círculo não é problema se não for reiterativo, mas crítico, implicando em aperfeiçoamento. Ao abandonar a necessidade de critérios, distanciando-se do fundacionismo e aproximando-se do coerentismo, Hegel teria proposto justamente um modelo de justificação circular, mas numa perspectiva falibilista, em que a coerência não reitera o mesmo, mas nega aqueles conhecimentos que não podem ser verdadeiros. O problema é que o fundacionismo parece retornar a esse modelo, e com ele o problema do regresso ao infinito. Todos os elementos que indicamos como condições e pressupostos para a avaliação autocrítica acabam atuando, de alguma forma, como critérios. Westphal não

revela o quanto Hegel levou a sério esse problema, encarando-o em sua raiz: a circularidade entre critério e demonstração. Assim, ele também não pode mostrar o caráter específico da abordagem hegeliana, que tem a pretensão de dar uma resposta cabal ao Dilema.

Segundo nossa interpretação, o Dilema do critério aparece na Introdução da *Fenomenologia* na sua versão mais ampla e potente: a circularidade entre critério e demonstração. Hegel percebeu esse problema a partir de seu diálogo com Kant. A metaepistemologia kantiana teria partido de determinados pressupostos metaepistêmicos (conceitos relacionados à noção de conhecimento) injustificados. Mas nisso não estaria em jogo apenas um regresso ao infinito. Na medida em que essa noção de conhecimento define o próprio método de justificação adotado por sua metaepistemologia, estaria envolvida também uma circularidade viciosa entre os critérios adotados e a demonstração pretendida.

Mas Hegel não apenas expõe essa circularidade viciosa, sugerindo a exigência de um critério independente, capaz de dar cabo à tarefa metaepistemológica. Ele escolhe outro caminho, e procede uma redução ao absurdo da perspectiva kantiana. Nesta perspectiva, a metaepistemologia kantiana é contraditória: por um lado, assume a tarefa de encontrar um conceito de conhecimento que possibilite distinguir a verdade do erro; mas, por outro lado, ao adotar o estudo do conhecer como uma faculdade subjetiva que é condição para o conhecimento, ao mesmo tempo estabelece que a verdade (no sentido hegeliano) é impossível. E ela se torna absurda porque, considerando a verdade impossível, ao mesmo tempo precisa conceder que seus pressupostos são simplesmente verdadeiros, pois nenhuma tentativa de justificá-los de outra forma resiste à aplicação do Trilema céptico. Dessa forma, Hegel considera uma consequência inevitável das epistemologias modernas, especialmente da kantiana, a cisão entre verdade e conhecimento. Conhecimento legítimo (justificado) deixará de implicar conhecimento verdadeiro. Sua abordagem pretende não incorrer nessa cisão e, mais do que isso, demonstrar que verdade e conhecimento (ou verdade e justificação) não podem ser concebidos enquanto cindidos.

Para realizar isso, Hegel pretende que o conceito de conhecimento que subjaz, como critério, à sua metaepistemologia fenomenológica seja verdadeiro e justificado. Mas, se o papel de uma metaepistemologia é justamente produzir esse conceito, como ela pode ter lugar? Aqui, o Dilema do critério parece atuar bloqueando a própria possibilidade dessa investigação. A saída de Hegel, segundo nossa hipótese, é propor uma estratégia metodológica baseada em duas perspectivas distintas. A primeira é a exposição fenomenológica. Essa é a perspectiva do “nós” que aparece na *Fenomenologia*. Hegel pretende simplesmente observar como as figuras de consciência (que representam formas de

saber) realizam suas experiências cognitivas em sentido amplo. A segunda perspectiva é a da fenomenologia dialética. Ela representa o pronto de vista das figuras da consciência, envolvidas nas experiências fenomenológicas.

A fenomenológica dialética se dá em três passos. No primeiro passo, chamado por nós de autoexposição dos pressupostos ontológicos e epistemológicos, cada figura de consciência explicita suas concepções sobre o que é a realidade e sobre o que é o próprio conhecimento. Isso ocorre mediante as próprias tentativas de realizar atos cognitivos. Nesse sentido, Westphal tem razão em identificar em Hegel uma dimensão pragmática. Apenas na interação com o mundo e com outras pessoas e culturas é que a consciência se dá conta e pode tematizar seus próprios pressupostos. Mas, na sua abordagem desses pressupostos ontológicos e epistemológicos, Westphal não leva em conta o fato de que as figuras da consciência (especialmente as iniciais) não têm condições de se darem conta da natureza desses pressupostos. Além disso, se eles atuam como critérios, não podem permanecer como meros pressupostos (não demonstrados), senão o Dilema do critério simplesmente retorna.

Já o segundo passo diz respeito à experiência de redução ao absurdo das próprias concepções, realizada pelas figuras da consciência, no momento da descoberta de que elas contêm contradições. É justamente esse aspecto que leva Westphal a interpretar a resposta de Hegel ao Dilema do critério como falibilista. A fenomenologia dialética tem como papel fundamental revisar criticamente os pressupostos ontológicos e epistemológicos da consciência, refutando-os pela constatação de contradições. Também a tese da aproximação com o coerentismo encontra amparo aqui (com todas as ressalvas feitas por Westphal). Indiretamente, o que a experiência fenomenológica avalia é se há coerência, nos três níveis que indicamos (a partir da proposta de Westphal).

O terceiro passo é a negação determinada. Aqui Hegel enfrenta diretamente o ceticismo, propondo que a refutação de uma forma de consciência oferece já a justificação e as determinações necessárias e suficientes para constituição de uma nova. Neste ponto, discordamos de Westphal em conceber a negação determinada hegeliana como um processo aberto a algum grau de arbitrariedade e contingência. Conceder isso significaria afirmar que Hegel não enfrentou radicalmente o Dilema do critério, pois a exposição fenomenológica pressupõe o conceito de conhecimento (o saber absoluto) que deverá ser demonstrado pela fenomenologia dialética. Se o desenvolvimento desta não tem um caráter necessário, o Dilema do critério retorna, já que seu conceito de conhecimento (critério) pressuposto não estará demonstrado. Por outro lado, consideramos possível encontrar na *Fenomenologia* esse aspecto de arbitrariedade e contingência. Mas isso, ao nosso ver, implicaria em uma crítica

a Hegel. Westphal, implicitamente, a realiza, e isso está obviamente relacionado ao falibilismo que ele mesmo pretende expandir a partir de Hegel.

Segundo nossa hipótese interpretativa, os três passos da fenomenologia dialética nada mais são do que um exemplo dos três momentos ou lados da lógica dialética, apresentados por Hegel na *Ciência da lógica*: a) o abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional. A *Fenomenologia*, nesse sentido, seria apenas a realização da lógica dialética em uma realidade particular: a experiência da consciência.

A *Fenomenologia*, portanto, pressupõe a *Lógica*. Mas esta, como indica Hegel, também pressupõe aquela. Segundo nossa hipótese, a *Lógica* pressupõe justamente a redução ao absurdo da perspectiva tradicional epistemológica em que o problema da justificação é colocado. O saber absoluto, resultado da *Fenomenologia*, contém exatamente isso. Quando Hegel afirma que, no saber absoluto, saber e objeto ou certeza e verdade igualaram-se, além de outras consequências, isso significa que também a cisão entre verdade e justificação (epistemológica) precisa ser abandonada. A *Fenomenologia*, assim, teria como papel reduzir ao absurdo o modo como a epistemologia moderna propõe a tarefa de justificação e, a partir disso (negação determinada), propor justificadamente uma nova abordagem.

Para nós, a resposta de Hegel ao Dilema do critério, que obriga a escolher entre uma demonstração sem critério e um critério sem demonstração, é a opção pela primeira das alternativas. Mas isso após uma mudança na concepção de demonstração, que é realizada na *Fenomenologia do espírito*. Essa nova concepção de demonstração nada mais é do que a lógica dialética. Mas, para enfatizar o modo como ela lida com o Dilema do critério, a chamamos de abordagem imanente, em contraposição ao modelo de justificação epistemológico, que chamamos de abordagem transcendente. A *Fenomenologia* adota a abordagem imanente enquanto modelo de demonstração, mas seu papel é justamente demonstrar esse modelo como o único possível. Os conceitos que estão em jogo nessa demonstração são aqueles oriundos das diversas concepções epistemológicas (figuras da consciência), mas eles estão implícitos no conjunto de categorias que são expostas e justificadas dialeticamente na *Lógica* hegeliana. A exposição fenomenológica pressupõe essas categorias, mas a fenomenologia dialética deve ser capaz de implementá-las a partir simplesmente dos pressupostos que estão dados nas diferentes figuras da consciência.

Assim, a hipótese que queremos oferecer é que um elemento essencial da resposta hegeliana ao Dilema do critério, não mencionado por Westphal, é sua proposta de uma

abordagem imanente, que seria capaz de justificar-se a si mesma e expor-se enquanto um conceito de conhecimento, deixando de lado a necessidade de um critério externo.

Nós mostramos que essa abordagem remonta ao *élenchos* socrático e à demonstração por refutação de Aristóteles. Seu condicionamento em relação a diversos tipos de pressupostos faz Aristóteles não considerá-la uma demonstração propriamente dita. Hegel, entretanto, considera o Dilema do critério inescapável se adotarmos uma abordagem transcendente da justificação (conforme nossa interpretação). Assim, ele eleva a abordagem imanente à condição de modelo principal de demonstração.

Isso, por sua vez, como alerta Westphal ao seu modo, faz Hegel conceber a redução ao absurdo, desencadeada na *Fenomenologia*, como exaustiva. Ou seja, é necessário que toda concepção epistemológica possível tenha sido submetida à dialética fenomenológica, para que seu resultado esteja plenamente justificado. Mesmo que a *Fenomenologia* não possa ocupar o lugar de última reflexão sobre o saber humano, é preciso que ela tenha abarcado todos os conceitos que poderiam imprimir alguma novidade na forma de conceber o conhecimento, especialmente no que diz respeito à relação entre verdade e justificação.

Nesse sentido, a inevitabilidade do Dilema do critério, para Hegel, ao invés de um desafio, é um recurso para sustentar sua tese de que a abordagem transcendente da justificação é inviável, restando apenas o recurso a uma abordagem imanente. Diferente do que propõe Westphal, consideramos que o elemento essencial da abordagem de Hegel ao Dilema do critério não está na apresentação de critérios de coerência extremamente sofisticados e nem na adoção de pressupostos realistas ou confiabilistas. Isso porque, todos esses elementos teriam de ser justificados, repondo o dilema do critério. Afirmar que a abordagem hegeliana contém esses pressupostos não demonstrados, por outro lado, pode ser interessante teoricamente, mas implica em uma crítica a Hegel (o que evidentemente pode ser feita).

Também consideramos a interpretação segundo a qual Hegel é falibilista problemática, como o próprio Westphal acaba revelando. Um problema nessa leitura talvez seja causado pelo próprio Westphal, que faz parecer que Hegel assume diversos critérios como infalíveis. Mas, além disso, o modelo de justificação que Hegel propõe, segundo nossa hipótese, que se sintetiza na noção de saber absoluto, não é falível e nem é justificado de modo completamente falibilista. Ele envolve a explicitação, via uma exaustiva redução ao absurdo, de algo que está pressuposto desde sempre em todo saber e que por isso não pode ser revisto.

A partir disso, no objetivo de contribuir com a aproximação entre Hegel e a abordagem analítica das questões epistemológicas, desenvolvemos uma tentativa de propor um diálogo entre nossa hipótese de interpretação da resposta hegeliana ao Dilema do critério e a abordagem de Chisholm.

Chisholm concebe o Problema do critério como dilema: ou partimos de um critério sem demonstração ou de crenças particulares sem demonstração. Quando nos perguntamos sobre quais de nossas crenças são verdadeiras, exigimos um critério que justifique nossa resposta. Mas esse critério também precisa de justificação, e a única forma de fazer isso, para ele, é testá-lo pelo confronto com crenças particulares. Nessa relação circular, nenhum elemento está adequadamente justificado.

Diante dessa situação, três respostas seriam possíveis. A resposta cética defenderia que não há como assumir justificadamente que certas crenças particulares são conhecimentos legítimos, nem que certos critérios são legítimos para avaliar nossas crenças. A resposta metodista afirmaria que existem certos métodos de conhecimento (por exemplo, a percepção) que constituem-se em critérios legítimos para diferenciar crenças verdadeiras de crenças falsas. Por fim, a resposta particularista afirmaria que existem certas crenças particulares que o bom senso nos diz que são conhecimentos legítimos.

Chisholm opta pelo particularismo. O ponto de partida são crenças particulares sem demonstração, que poderão servir de base para formular critérios. Ele apresentará argumentos para sustentar sua escolha, mas eles mesmos não podem constituir-se em base para uma demonstração. As crenças particulares é que devem constituir essa base.

Como vimos, Chisholm utiliza argumentos circulares para preterir o metodismo e o ceticismo em relação ao particularismo. Esses argumentos atacam o metodismo e o ceticismo pressupondo que o que a tese particularista defende seja o caso. Além disso, apelam a um consenso sobre quais crenças particulares são consideradas conhecimentos legítimos que é pelo menos problemático.

A crítica de Hegel a Kant, como vimos, articulou-se enquanto uma explicitação dos pressupostos metodológicos da filosofia transcendental que atuavam como critérios não demonstrados. Valendo-nos desse modelo de investigação filosófica, sugerimos que Chisholm adota uma concepção muito estrita de critério, que os reduz a métodos ou fontes de conhecimento. Mesmo em Sexto Empírico, critérios são aqueles elementos que atuam como condições para as demonstrações. Isso significa que vários elementos utilizados por Chisholm podem ser considerados critérios. Por exemplo, seus argumentos contra o ceticismo e o metodismo, sua teoria da evidência, a noção de bom senso (*common sense*), o

argumento espinosista e, principalmente, as próprias crenças particulares, que Chisholm quer conceber como indiferentes a qualquer critério. Se estas servem de base para qualquer justificação, então constituem-se como critérios (claro, não sentido de Chisholm). Assim, o diálogo com Hegel pode propor uma discussão sobre como as opções metodológicas podem elevar inadvertidamente determinados elementos ao status de critérios.

Também percebemos que a relação entre Chisholm e seus críticos é marcada pela utilização de duas estratégias argumentativas que podem ser classificadas ou como abordagens transcendentais ou como abordagens imanentes. Segundo nossa interpretação, Amico explora os limites das abordagens transcendentais e acaba sugerindo, ao seu modo, uma abordagem imanente. Um diálogo com Hegel poderia permitir uma compreensão mais ampla sobre as possibilidades de aplicação desta alternativa no campo epistemológico e sobre como ela se relaciona com o ceticismo.

Salientamos, por fim, que o pensamento de Hegel sobre questões epistemológicas foi desenvolvido numa época em que não estavam disponíveis nem as alternativas teóricas, nem os recursos linguísticos que temos hoje. Assim, acreditamos que a produtividade de muitas de suas teses epistemológicas ainda não tenha sido suficientemente explicitada, e o diálogo com as abordagens analíticas pode potencializar isso.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, H. **Tratado sobre la razón crítica**. Tradução de Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: Editorial SUR, 1973.
- AMICO, R. P. Roderick Chisholm and the Problem of the Criterion. In: LUCEY, K. G. (Ed.). **On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology**. Amherst: Prometheus Books, 1996a. Cap. 12, p. 119-128.
- AMICO, R. P. Skepticism and the Problem of the Criterion. In: LUCEY, K. G. (Ed.). **On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology**. Amherst: Prometheus Books, 1996b. Cap. 14, p. 132-141.
- AMICO, R. P. **The Problem of the Criterion**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1993.
- ARISTÓTELES. **Analíticos primeros**. Tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, v. II, 1994.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, v. II, 2005.
- BAILLIE, J. B. **The Origin and Significance of Hegel's Logic**. London: Macmillan, 1901.
- BECKENKAMP, J. **O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano**. São Paulo: Loyola, 2009.
- BEISER, F. C. (Org.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BERTI, E. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- BISNETO, O. C. D. A. Hegel e o problema do ceticismo. **Saberes**, Natal, v. 3, dez. 2010. 134-150.
- BONACCINI, J. A. O conceito hegeliano de "Fenomenologia" e o problema do ceticismo. **Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 1, Mar 2006. 56-68.
- BONJOUR, L. **The Structure of Empirical Knowledge**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- BONJOUR, L. Externalism/Internalism. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M (Orgs.). **A Companion to Epistemology**. 2. ed. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2010. p. 364-368.
- BORDIGNON, M. **Contradictio regula veri? Una discussione critica dell'interpretazione coerentista della dialettica hegeliana**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Università degli Studi di Padova, Padova, 2007.
- BORGES, M. D. L. A "dialética" hegeliana: o projeto de unificação da lógica e da ontologia. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 160, dez. 1995. 779-790.
- BRANDOM, R. B. Hegel e Filosofia Analítica. **Veritas**, Porto Alegre, v. 56, n. 1, jan./abr. 2011. 78-94. Tradução de Italo L. Lemos, Agemir Bavaresco, Danilo V.-C. R. M. Costa e Kátia Etchevery.

- BRANDON, R. B. **Making it Explicit: Reasoning, Representing & Discursive Commitment**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- BRANDON, R. B. **Tales of the Mighty Dead**. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BUDZINSKI, J. C. **Coerência e justificação epistêmica: um estudo das teorias de Laurence Bonjour e Keith Lehrer**. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.
- BURDZINSKI, J. C. Justificação, coerência e circularidade. **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 4, dez. 2005. 65-93.
- CHAGAS, E. F. A experiência da consciência na "Introdução" à Fenomenologia do espírito de Hegel. In: CHAGAS, E. F.; NICOLAU, F. A.; OLIVEIRA, R. A. de (Orgs.). **Reflexões sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel**. Fortaleza: UFC, 2008. p. 13-26.
- CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. de (Orgs.). **Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do espírito" de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.
- CHISHOLM, R. M. Reply to Amico on the Problem of the Criterion. In: LUCEY, K. G. (Ed.). **On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology**. Amhest: Prometheus Books, 1996a. Cap. 15, p. 129-131.
- CHISHOLM, R. M. **Teoria do conhecimento**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- CHISHOLM, R. M. **The Foundations of Knowing**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- CHISHOLM, R. M. The Problem of the Criterion. In: LUCEY, K. G. (Ed.). **On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology**. Amherst: Prometheus Books, 1996b. Cap. 11, p. 105-118.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. **Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico**. Caxias do sul: Educus, 2006.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. Dialética e autonomia. **Veritas**, Porto Alegre, v. 41, n. 164, dez. 1996. p. 621-628.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: EdiPucrs, 1996.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. Ética e coerência dialética. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 4, dez. 1999. p. 941-964.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. **Realismo e dialética: a analogia como dialética do realismo**. Porto Alegre: Globo, 1967.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: EdiPucrs, 1993.
- CIRNE-LIMA, C. R. V.; HELFER, I.; ROHDEN, L. (Org.). **Dialética, caos e complexidade**. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2004.
- CLING, A. D. Epistemic Levels and the Problem of the Criterion. **Philosophical Studies**, n. 88, 1997. p. 109-140.
- CLING, A. D. Posing the Problem of the Criterion. **Philosophical Studies**, n. 75, 1994. p. 261-292.
- COSTA, R. R. D. A ontologização da lógica em Hegel como crítica à crítica kantiana à ontologia clássica. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 4, dez. 1997. p. 845-868.

- DANCY, J. **Epistemologia contemporânea**. Tradução de Tereza Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1990.
- DUDLEY, W. **Idealismo alemão**. Tradução de Jacques A Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2007.
- ESPINOSA, B. D. **Tratado sobre a reforma do entendimento**. Tradução de António Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizonte, 1971.
- FABIAN, E. P. **A aproximação de Popper com a epistemologia evolucionária**. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- FELDMAN, R. **Epistemology**. New Jersey: Ed. Prentice Hall, 2003.
- FINDLAY, J. N. **Hegel: A Re-examination**. Aldershot: Gregg Revivals, 1993.
- FLORES, T. A. **Racionalidade epistêmica e processo de justificação**. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.
- FLORES, T. A. **Uma introdução ao problema do critério**. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.
- FLORIDI, L. **Scepticism and the Foundation of Epistemology: a Study in the Metalogical Fallacies**. New York: E. J. Brill, 1996.
- FOSTER, M. N. **Hegel and Skepticism**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- FORSTER, M. N. **Hegel's idea of a Phenomenology of Spirit**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- FULDA, H. F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- GABRIEL, M. **An den Grenzen der Erkenntnis-theorie: Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus**. München: Karl Alber, 2008.
- GABRIEL, M. **Transcendental Ontology: Essays in German Idealism**. New York: Continuum International Publishing Group, 2011.
- GRECO, J.; SOSA, E. (Orgs.). **Compêndio de Epistemologia**. Tradução de Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008.
- HAACK, S. A Foundherentist Theory of Empirical Justification. In: POJMAN, L. P. **The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings**. 2. ed. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1998. p. 283-293.
- HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.
- HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Lógica**. Tradução de Augusta Mondolfo e Rodolfo Mondolfo. 6. ed. Buenos Aires: Ediciones Solar, v. I, 1993.
- HEGEL, G. W. F. **Como o senso comum compreende a filosofia**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, v. I, 1995.
- HEGEL, G. W. F. **Fé e saber**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia del Espiritu**. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de cultura economica, 1987.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1992.
- HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- HEGEL, G. W. F. **Phenomenology of Spirit**. Tradução de A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- HEGEL, G. W. F. **Relación del escepticismo con la filosofía**. Tradução de María del Carmen Paredes. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2006.
- HEGEL, G. W. F. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten. In: HEGEL, G. W. F. **Werke 2: Jenaer Schriften 1801-1807**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, v. 2, 1982. p. 213-272.
- HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- HEIDEMANN, D. H. **Der Begriff des Skeptizismus: Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung**. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- HENRICH, D. **Hegel en su contexto**. Tradução de Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Avila Editores, 1990.
- HÖSLE, V. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.
- HYPOLITE, J. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso editorial, 1999.
- IBER, C. A crítica de Schelling à concepção da Lógica hegeliana como metafísica da fundação da realidade. **REH - Revista eletrônica de estudos hegelianos**, ano 7, n. 13, jul./dez. 2010. p. 56-73.
- INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Caloute Gulbenkian, 1985.
- KAUFMANN, W. **Hegel**. Tradução de Victor Sánchez de Zavala. 4. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- KIRKHAM, R. L. **Teorias da verdade**. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- LEHRER, K. Coherentism. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (Orgs.). **A Companion to Epistemology**. 2. ed. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2010. p. 278-281.
- LIMA, E. C. D. Linguagem e Formação na teoria da consciência do jovem Hegel. **Trans/Form/Ação**, Marília, 34, n. 1, 2011. p. 67-86.
- LIMA, E. C. D. Rompendo com o fascínio pelo conceito abstrato: alguns motivos práticos e teóricos na elaboração da dialética especulativa. **Síntese - Rev. de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 41, n. 129, 2014. p. 5-33.

- LONGINO, H. E. **The Fate of knowledge**. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- LUCEY, K. G. **On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology**. New York: Prometheus Book, 1996.
- LUFT, E. Notas sobre idealismo absoluto. **Veritas**, Porto Alegre, v.42, n. 4, dez. 1997. p. 891-912.
- LUFT, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- LUFT, E. Sobre o §81 da Enciclopédia e o conceito de contradição em Hegel. **Veritas**, Porto Alegre, v. 41, n. 164, dez. 1996. p. 657-669.
- LUFT, E. A Fenomenologia como metaepistemologia. **Revista eletrônica de estudos hegelianos**, v. 3, n. 4, jun. 2006. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev04a.htm>>. Acesso em: 18 nov. 2013.
- LUFT, E. A Lógica como metalógica. **REH - Revista eletrônica de estudos hegeliano**, ano 8, n. 15, jul./dez. 2011. p. 16-42.
- LUFT, E. **As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. São Paulo: Mandarim, 2001a.
- LUFT, E. Duas questões pendentes no idealismo alemão. **Veritas**, Porto Alegre, v. 48, n. 2, jun. 2003. p. 181-185.
- LUFT, E. Fundamentação última viável? In: CIRNE-LIMA, C.; ALMEIDA, C. (Orgs.). **Nós e o absoluto: Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira**. São Paulo: Loyola, 2001b. p. 79-97.
- LUFT, E. Notas para uma ontologia deflacionária ou na contramão da história: de Schelling a Platão. **Veritas**, Porto Alegre, v. 49, n. 4, dez. 2004. p. 701-708.
- LUFT, E. Ontologia deflacionária e ética objetiva: em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento. **Veritas**, Porto Alegre, v. 55, n. 1, jan./abr. 2010. p. 82-120.
- LUFT, E. **Sobre a coerência do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.
- MAKER, W. **Philosophy without Foundations: rethinking Hegel**. Albany: State University of New York Press, 1994.
- MARTIN, L. F. B. **O ceticismo na filosofia de Hegel em Jena (1801-1802)**. 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- MARTIN, L. F. B. Alguns aspectos da compreensão hegeliana do ceticismo antigo a partir da crítica ao ceticismo de Gottlob Ernst Schulze. **doispontos**, Curitiba, v. 4, n. 2, out. 2007. p. 221-246.
- MARTINS, A. M. Sobre a (não) fundamentação do saber. In: PEREIRA, M. B. et. al. **Tradição e Crise**. Coimbra: FLUC, 1986. p. 144-181.
- MCDOWELL, J. **Mind and World**. 2.ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- MCDOWELL, J. **Meaning, Knowledge and Reality**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998a.

- MCDOWELL, J. **Mind, value and reality**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998b.
- MORA, J. F. **Diccionario de Filosofía**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana Sociedade Anónima, v. II, 1969.
- MOYAR, D.; QUANTE, M. (Orgs.). **Hegel's Phenomenology of Spirit: a Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- NICOLAU, M. F. A. A filosofia em busca de uma fundamentação última: Hegel e o problema de um começo absoluto. In: CHAGAS, E. F.; NICOLAU, M. F. A.; OLIVEIRA, R. A. de (Orgs.). **Reflexões sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel**. Fortaleza: UFC, 2008. p. 27-41.
- NOLASCO, F. M. A apresentação dialético-especulativa como crítica à intuição intelectual e à forma matemática da dedução. **REH - Revista eletrônica de estudos hegelianos**, ano 8, n. 15, jul./dez. 2011. p. 78-92.
- OLIVEIRA, M. A. de. **Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade**. São Paulo: Loyola, 2004.
- OLIVEIRA, M. A. de. É a dialética, no sentido da tradição, uma dogmática objetivo-metafísica? **Veritas**, Porto Alegre, v. 41, n. 164, dez. 1996. p. 637-656.
- OLIVEIRA, M. A. de. Formulação especulativa do pensamento transcendental: a dialética enquanto radicalização do pensamento transcendental. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 4, dez. 1997. p. 831-844.
- OLIVEIRA, M. A. de. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1997.
- OLIVEIRA, M. A. de. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1997.
- OLIVEIRA, R. E. de. **Metaconhecimento e Ceticismo de Segunda Ordem**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- PATRICK, M. M. **Sexto Empírico e o ceticismo grego**. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: UFSC, 2011. e-book.
- PINKARD, T. **Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- PINKARD, T. Saber absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido em pensamento. **REH - Revista eletrônica de estudos hegelianos**, ano 7, n. 13, jul./dez. 2010. p. 7-23.
- PLATÃO. **Mênon**. Tradução de Maura Iglésias. 4. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.
- PLATÃO. **Parmênides**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.
- POPPER, K. R. **Conhecimento objetivo: Uma abordagem evolucionária**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.
- PRADO JÚNIOR, C. **Notas introdutórias à lógica dialética**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1961.
- REDDING, P. **Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought**. New York: Cambridge University Press, 2007.

- RESCHER, N. **Epistemology: An introduction to the Theory of Knowledge**. Albany: State university of New York Press, 2003.
- ROCKMORE, T. Hegel y los límites del hegelianismo analítico. **Contrastes: Revista internacional de Filosofía**, Málaga, n. 8, 2003. p. 123-137. Tradução de Maria del Carmen Paredes.
- RODRIGUES, W. S. **Certeza sensível e significação na Fenomenologia do espírito de Hegel**. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- RUGGIU, L.; TESTA, I. (Orgs.). **Hegel contemporaneo: La ricezione amaricana di Hegel a confronto con la tradizione europea**. Milano: Edizioni Angelo Guerini e Associati, 2003.
- RUSSELL, B. **Meu pensamento filosófico**. Tradução de Breno Silveira. São Paulo: Companhia Editora nacional, 1960.
- RUSSELL, B. **Os problemas da filosofia**. Tradução de António Sérgio. São Paulo: Saraiva, 1939.
- RYAN, S. Reply to Amico on Skepticism and the Problem of the Criterion. In: LUCEY, K. G. (Ed.). **On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology**. Amherst: Prometheus Books, 1996. Cap. 15, p. 142-150.
- SANTOS, J. H. Ceticismo e a descoberta da razão na Fenomenologia do espírito de Hegel. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 93, jun. 1996. p. 134-145.
- SANTOS, J. H. **O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do espírito**. São Paulo: Loyola, 2007.
- SCRUTON, R. **From Descartes to Wittgenstein**. New York: Harper and Row, 1982.
- SELLARS, W. **Science, Perception, and Reality**. London: Routledge, 1963.
- SEXTO EMPÍRICO. **Esbozos Pirrónicos**. Tradução de Antonio Gallego Cao e Tereza Muñoz Diego. Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- SILVA, D. M. da. Conhecimento e verdade em Hegel. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 15, n. 3, mar. 2005. p. 501-509.
- SMITH, P. J. Conhecimento, justificação e verdade. **Dissertatio**, Pelotas, n. 23, 2006. p. 7-25.
- SOLOMON, R. C. Hegel's epistemology. **American Philosophical Quarterly**, Champaign, v. 11, n. 4, p. 277-289, Out. 1974.
- STERN, R. **Hegel and the Phenomenology of Spirit**. London: Routledge, 2002.
- TALVINEN, K. **The Inevitability of Skepticism: A Study on the Problem of the Criterion**. Turku: University of Turku, 2009.
- UTZ, K. O método dialético de Hegel. **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 1, mar. 2005. p. 165-185.
- UTZ, K. O projeto da Ciência da Lógica. **REH - Revista eletrônica de estudos hegelianos**, ano 8, n. 15, jul./dez. 2011. p. 43-57.
- UTZ, K. O que é "ciência"? A resposta da Fenomenologia do espírito. In: UTZ, K.; SOARES, M. C. (Orgs.). **A noiva do espírito: natureza em Hegel**. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2010. p. 75-82.

- UTZ, K.; BAVARESCO, A.; KONZEN, P. R. (Orgs.). **Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão**. Porto Alegre: EdiPucrs, 2012.
- VALENTIM, M. A. História e sobrelevação no Escrito da Diferença. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 7, 2001. p. 15-36.
- VAN CLEVE, J. Sosa on easy knowledge and the problem of the criterion. **Philos. Stud.**, Los Angeles, n. 153, 2011. p. 19-28.
- WESTPHAL, K. R. Contemporary Epistemology: Kant, hegel and McDowell. **European Journal of Philosophy**, Oxford, v. 14, n. 2, 2006. p. 274-301.
- WESTPHAL, K. R. Hegel's Attitude Toward Joacobi in the "Third Attitude of Thought Toward Objectivity" (Encyclopedia §§61-78). **The Southern Journal of Philosophy**, v. 27, n. 1, 1989. p. 135-56.
- WESTPHAL, K. R. **Hegel's Epistemological Realism**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- WESTPHAL, K. R. **Hegel's epistemology: a Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003a.
- WESTPHAL, K. R. Hegel's epistemology? Reflections on some recent expositions. **Clio**, 1999. 303-373.
- WESTPHAL, K. R. Hegel's Internal Critique of Naive Realism. **Jornal of Philosophical Research**, n. 25, 2000. p. 173-229.
- WESTPHAL, K. R. **Hegel's Manifold Response to Scepticism in the Phenomenology of Spirit**. Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback). London: EBSCO Publishing, 2003b. p. 149-178.
- WESTPHAL, K. R. Hegel's Phenomenological Method and Analysis of Consciousness. In: WESTPHAL, K. R. (Ed.). **The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit**. Chichester, UK: Blackwell Publishing, 2009. p. 1-36.
- WESTPHAL, K. R. Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion. In: STEWART, J. (Ed.). **The Phenomenology of Spirit Reader: A Collection of Critical and Interpretive Essays**. Albany: SUNY Press, 1998. p. 76-91.
- WESTPHAL, K. R. Hegel and Hume on Perception and Concept-Empiricism. **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, v. 36, n. 1, jan. 1998. p. 99-123.
- WESTPHAL, K. R. Razionalità e relativismo: Il significato storico e contemporaneo della risposta hegeliana a Sesto Empirico. **Etica e politica**, v. 4, n. 1, 2002.
- WESTPHAL, K. R. (Ed.). **Hegel's Phenomenology of Spirit**. Malden: Blackwell, 2009.