

REVISTA ELETRÔNICA ESTUDOS HEGELIANOS

Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHB

Ano 3 - N.º 04 Junho de 2006

A FENOMENOLOGIA COMO METAEPISTEMOLOGIA

Prof. Dr. Eduardo Luft - PUCRS

I

Mal surge revolucionando o cenário filosófico, a *Crítica da Razão Pura* sofre impactantes objeções imanentes. Tendo em vista o escopo do presente estudo, destaco aquelas críticas que põem em evidência as dificuldades metódicas do projeto kantiano, particularmente o risco de má-circularidade (Maimon) e o déficit de reflexão (Reinhold e Fichte) que caracterizariam o cerne mesmo da filosofia kantiana, ou seja, a argumentação transcendental.

As pesquisas têm revelado a dificuldade de enquadrar a metodologia utilizada por Kant, e catalogada sob a rubrica de argumentação (exposição ou dedução) transcendental, exclusivamente

nessa ou naquela estratégia metódica[1]. Todavia, e apesar da expressa negativa dada por Kant nos *Prolegômenos*[2], há argumentos regressivos entre os procedimentos utilizados na *Crítica da Razão Pura*. Tenha-se em mente, por exemplo, o argumento utilizado por Kant em B 40: o autor parte da afirmação de que a Geometria é uma ciência capaz de determinar “*sinteticamente e a priori as propriedades do espaço*”; sendo assim, “*o que precisa ser a representação do espaço para que, a partir dela, seja possível tal conhecimento?*”; a conclusão kantiana: o espaço “*precisa ser originariamente intuição (...). Mas essa intuição precisa ser encontrada em nós a priori, ou seja, antes de toda percepção de um objeto*”[3]. O argumento parte da constatação de um conhecimento dado como supostamente *a priori*, e avança – pressupondo implicitamente todo o arcabouço das teses centrais da filosofia transcendental, como a distinção entre juízos analíticos, sintéticos *a priori* e sintéticos *a posteriori* – na direção do esclarecimento de qual a correta leitura do conceito de “espaço” para que tal ciência seja possível. O procedimento é claramente regressivo, ao direcionar-se do condicionado (Geometria como ciência dada) ao condicionante (a estrutura transcendental que possibilita a Geometria como ciência sintética *a priori*).

A adoção de procedimento regressivo traz pelo menos dois tipos de risco para o projeto de construção de uma filosofia transcendental autárquica. Em primeiro lugar, ao partir da pressuposição

de certas ciências supostamente seguras, porque assentadas em juízos sintéticos *a priori*, a argumentação transcendental parece incorporar uma *heteronomia* radical ao projeto filosófico. A filosofia transcendental dependeria da pressuposição prévia da confiabilidade de certas ciências particulares, perdendo autonomia no processo de sua própria validação. Objeções desse tipo não têm por foco apenas a relação entre Filosofia e Geometria. Tenhamos em mente, aqui, os elogios de Hegel a Fichte, por ter proporcionado a primeira tentativa de uma efetiva “dedução” das categorias, libertando a Filosofia da pressuposição injustificada (filosoficamente) da Lógica Formal[4] de origem aristotélica – ou seja, da pressuposição de um quadro dos juízos de onde seriam extraídas as categorias[5].

Em segundo lugar, há o risco contínuo de incorrer em má-circularidade. H. Palmer reconstrói formalmente o argumento kantiano, no contexto da exposição transcendental do conceito de espaço, do seguinte modo: “1. Geometria pode ser conhecida se e somente se [nós, os sujeitos cognoscentes] contribuímos com os elementos formais na percepção; 2, Geometria é conhecida; 3. Contribuímos com os elementos formais na percepção”[6]. Ora, o argumento é vicioso[7], pois, levando-se em conta a primeira premissa e os pressupostos fundamentais da filosofia transcendental

kantiana, implícitos na prova, a segunda premissa só pode ser obtida sendo verdadeira de saída a conclusão[8]. Ao analisar o mesmo déficit no contexto da dedução transcendental das categorias, S. Maimon pronunciou-se do seguinte modo: “a Filosofia Crítica não pode fazer aqui mais do que mostrar que, para a possibilidade da experiência em geral, no sentido em que ela toma a palavra experiência, princípios sintéticos gerais (por exemplo, tudo tem uma causa) precisam ser pressupostos e, ao mesmo tempo, para a realidade (referência a objetos) desses princípios, precisa-se pressupor a experiência como *factum*, ou seja, ela precisa mover-se em um constante círculo”[9].

II

Reinhold e Fichte procurarão solucionar ambos os problemas enfatizando a radical autarquia da filosofia transcendental: era preciso fornecer ao sistema da razão pura novos e mais sólidos fundamentos, libertando-o da base precária fornecida por Kant. A *Fenomenologia* hegeliana, por sua vez, parte de uma estratégia diferente: ela radicaliza a postura crítica iniciada pela virada

transcendental, forçando a Filosofia a questionar desde as raízes suas próprias pressuposições implícitas, e sua própria autoridade enquanto fonte universal de legitimidade de todo saber possível.

Se entendemos por epistemologia a disciplina que, partindo dos ataques céticos à crença na viabilidade do conhecimento do mundo, busca enfrentá-los mediante a oferta de fundamentos seguros a nossas convicções teóricas, então a *Fenomenologia do Espírito* deve ser considerada – ao menos em um primeiro momento - como uma metaepistemologia, uma disciplina cuja razão de ser é o questionamento da própria epistemologia via radicalização da postura reflexiva. A *Fenomenologia* não parte propriamente da posição cética típica, procurando enfrentá-la mediante a oferta de mecanismos capazes de superar a dúvida epistêmica. Ela parte da reflexão sobre a atitude típica no enfrentamento do ceticismo, e tem por resultado a radicalização e autoquestionamento do próprio ceticismo.

O que é a *Crítica da Razão Pura* senão a tentativa de responder à dúvida cética mediante a oferta de uma estrutura apriorística capaz de validar de modo absoluto certa forma de saber e, portanto, calar o cético? O que pretende a argumentação kantiana senão validar o conhecimento imanente à experiência e referido aos fenômenos, ao mesmo tempo em que lança aos chacais a

metafísica clássica com seu apelo à transcendência? Colocado contra a parede pela questão “o que podemos de fato conhecer”, Kant responde com a oferta de toda a arquitetura transcendental como o fundamento adequado não apenas para legitimar a nova filosofia (transcendental), mas como o mecanismo capaz de enquadrar a dúvida cética dentro de limites estreitos, contê-la dentro de um quadro de referência determinado, e, por assim dizer, domesticar o ceticismo.

Hegel duvida dessa estratégia, faz a epistemologia voltar-se sobre si mesma, perguntar por sua origem e pela razão de seu fracasso: por que todos os fundamentos oferecidos como resposta ao ceticismo podem sempre de novo ser superados por uma dúvida cética mais radical; por que toda nova filosofia parece poder ser superada por uma nova abordagem a partir de outros fundamentos que não os seus – como de fato a filosofia transcendental kantiana não foi capaz, como pretendia, de estancar de vez a história da filosofia, o devir incessante para sempre novas visões de mundo, superada como foi pelas novas abordagens do idealismo alemão?

Se a dúvida cética é normalmente veiculada contra essa ou aquela forma específica de saber, em sua tentativa de captar corretamente o mundo, e se a resposta dogmática é lançada a partir da oferta de novos fundamentos, supostamente mais rigorosos, capazes de enfrentar o ceticismo, a dúvida hegeliana significa, em um primeiro momento, a radicalização do ceticismo, agora voltado

contra o dogmatismo e, não menos, contra si mesmo: de que adianta uma certa forma de ceticismo, que nada mais é do que certo tipo de filosofia, se contrapor a outra filosofia? Que legitimidade tem a dúvida cética para lançar-se contra esta forma alternativa de saber criticada? A partir de que pressupostos fala o próprio cético, e por que deveríamos aceitar tais pressupostos como o ponto de partida de uma crítica legítima? Com que legitimidade contrapomos, em geral, qualquer filosofia a outra filosofia?

O que faz Kant, com sua *Crítica da Razão Pura*, senão reinterpretar um tipo específico de ceticismo no contexto de uma nova fórmula fundacional, de um novo quadro normativo capaz de neutralizá-lo? E por que aquela forma inicial de ceticismo, enfrentada por Kant, não poderia legitimamente guardar distância da estratégia kantiana? Por que qualquer filosofia teria de aceitar o quadro conceitual oferecido por outra filosofia em nome de sua própria aventada superação? Por que deveríamos aceitar Kant, e não Hume, Reinhold ou Fichte? Qual afinal o critério universal para as disputas filosóficas? Haverá em geral qualquer critério desse tipo?

III

A primeira resposta hegeliana parece ser negativa: nada podemos fazer contra qualquer filosofia se partimos de pressupostos que lhe são radicalmente estranhos; toda e qualquer forma de crítica externa em filosofia deve ser banida, pela simples razão de que é por princípio legítimo contrapor a qualquer quadro conceitual pressuposto um novo quadro alternativo, e as disputas, assim, prolongam-se ao infinito. Não há nenhuma razão *a priori* para rejeitar um certo quadro conceitual em nome de outro, porque toda rejeição carregará consigo novos pressupostos, que poderão ser questionados pelo oponente em nome de sua grade conceitual. O que devemos ter em mente no contexto de constituição de uma metaepistemologia não é questionar esse ou aquele fundamento em nome de outro, mas questionar a própria noção de fundamento, perguntar pelas falácias oriundas da necessidade contínua de recorrer a sempre novos fundamentos para legitimar *qualquer* posição filosófica.

A *Fenomenologia* não oferece, portanto, um novo modelo epistemológico como fundamento de uma nova filosofia, ela questiona desde a raiz a prática do apelo a fundamentos[10]. Hegel propõe um caminho da dúvida (*Weg des Zweifels*) ou do desespero (*der Verzweiflung*)[11] cujo ponto de partida

é a erosão do conceito de fundamento, e aprofundamento do ceticismo (também no sentido de sua autocrítica). A caminhada da consciência na busca pela Filosofia efetivamente legítima dá-se sem a aceitação antecipada de qualquer padrão de medida absoluto da adequação de nossas convicções. A prova a se realizar na caminhada fenomenológica “não é apenas uma prova do saber, mas também de sua medida”[\[12\]](#). Não sabemos de saída qual a medida de nosso saber, e devemos iniciar a jornada filosófica justamente sem contar com qualquer medida como se tivesse validade incondicionada.

Não contar *a priori* com qualquer critério absoluto de validação do saber reconhecido como tal significa aceitar o diálogo com qualquer forma de saber a partir de seu próprio critério (*um confronto imanente*). A radicalidade desse ponto de vista pode ser atestada pela evolução da abordagem hegeliana do problema da disputa entre sistemas filosóficos alternativos. No texto *Relação do ceticismo com a filosofia. Apresentação de suas diferentes modificações e comparação do mais recente com o antigo*, de 1801, Hegel defende a seguinte posição: “A perspectiva superficial das disputas filosóficas permite constatar apenas as diferenças dos sistemas, mas já a antiga regra ‘contra negantes principia non est disputandum’ [não se discute com quem nega os princípios] permite saber que, se sistemas filosóficos entram em disputa – certamente dá-se de modo diferente no caso da disputa entre filosofia e não filosofia - , há uma unidade de princípios que, elevada acima de todo sucesso e fatalidade, não se dá a conhecer a partir do que está em disputa, e escapa a quem, atônito, sempre enxerga o contrário do que ocorre diante de seus olhos”[\[13\]](#). Chamo a atenção para a ênfase hegeliana no fato de que “certamente dá-se de modo diferente no caso da disputa entre filosofia e não filosofia”, presente neste texto de 1801. Ocorre que, na *Fenomenologia* (1807), essa posição vê-se radicalizada: se uma qualquer filosofia não pode contar *de saída* com a pressuposição de um critério absoluto de validação reconhecido como tal, ela não tem o direito de colocar-se por princípio como a fonte de validação do saber, não apenas quando confrontada com outra filosofia, mas quando confrontada *com qualquer forma de saber*[\[14\]](#).

Não por nada, a *Fenomenologia* iniciará investigando não uma forma determinada de filosofia, mas a postura epistêmica radicalmente antifilosófica do tipo mais ingênuo de realismo: a certeza sensível. A filosofia – entendida por Hegel como *idealismo absoluto* - só poderá legitimar-se se provar sua própria confiabilidade a partir do confronto imanente com as diversas formas de saber disponíveis. Sua legitimação tem de brotar da crítica imanente do saber que se pretende alternativo. O que significa: não partimos do apelo a um fundamento suposto como seguro, mas do diálogo com certo saber (qualquer que ele seja) que se pretende legítimo a partir do apelo a algum pressuposto, sujeito a exame. Se tal pressuposto não resistir à crítica interna, mostrar-se-á incapaz de reivindicar a pretensão de ser princípio da filosofia. Na verdade, a prova via crítica imanente deverá mostrar que nenhum dos elementos propostos pelas formas alternativas do saber, examinadas na *Fenomenologia*, é fundamento no sentido estrito do termo, pois todos mostrar-se-ão suscetíveis de modificação, alteração, no contexto do devir fenomenológico. São apenas pressupostos entre outros pressupostos, considerados fundamentos de uma perspectiva, mas logo esvaídos dessa pretensão ao sofrer os impactos da dúvida: na caminhada fenomenológica, *o fundamento vê-se dinamizado*.

IV

Ora, se não resta à filosofia senão o diálogo imanente com as formas alternativas (não apenas filosóficas) de saber, o que garante o sucesso do empreendimento filosófico? Não resulta dessa constatação metaepistemológica da falência dos modelos fundacionistas – ou seja, do colapso da convicção de que o apelo a fundamentos seguros resguardaria a filosofia dos ataques céticos - a defesa de um ceticismo radical e irrestrito? O que poderia resultar desse pluralismo epistêmico radical, frente ao qual todas as formas de saber parecem encontrar inicialmente igual legitimidade?

Ocorre que Hegel, mesmo sabendo não poder *partir* de uma convicção justificada na presença

de um padrão absoluto do conhecimento, tem um pressuposto, que só resultará provado ou justificado ao final da caminhada fenomenológica: não apenas todas as filosofias, mas todas as formas de saber movimentam-se sob a pressuposição – mesmo que não tematizada – de um princípio universalíssimo. Subjacente à disputa entre qualquer forma de saber, há um princípio unificador comum que resta ser (regressiva e criticamente) descoberto e justificado. Vemos aqui a presença de um postulado que é central também para Schelling: “Nada há fora da razão (...)” [15]. Nada há fora da totalidade, e resta saber o que é o Todo.

Todavia, mesmo esse postulado não pode ser considerado fundamento no sentido tradicional, pois não podemos reivindicar sua validade antecipada quando do confronto com um saber alternativo. E a sua própria validação ao final da *Fenomenologia* é, na verdade, *resultado* da caminhada fenomenológica, não podendo ser sustentada independentemente de todo o trajeto percorrido. O suposto fundamento não é, portanto, independente do fundado, e o modelo derivado dessa noção de *princípio* claramente extrapola o fundacionismo tradicional em um modelo coerentista.

Pode-se perguntar, então, como tal modelo de justificação epistêmica poderia enfrentar o

dilema da circularidade, já que se utiliza do fundado para justificar o fundamento. A resposta é que a prova não se dá por via direta, mas por via negativa e indireta: toda forma de saber que procurar negar o absoluto mostrar-se-á – por hipótese - refém de incoerências internas. Certamente, diante das exigências hegelianas de construção de um saber absoluto, isso ainda é muito pouco, pois, por definição, toda prova negativa é incapaz de fornecer fundamentação última do conhecimento. O máximo que uma prova desse tipo pode fornecer é a explicitação do *suposto* princípio de todo saber possível, mas não a prova de que este *seja de fato* o princípio de todo saber possível[16]. Novas dúvidas poderão nos conduzir a novas procuras, e ao reconhecimento de novos pretensos “princípios”.

Nesse sentido, não devemos superestimar a radicalidade do projeto desenvolvido na *Fenomenologia do Espírito*. Não apenas Hegel tinha uma confiança exagerada na via negativa de prova do absoluto, mas ancorava tal confiança em um outro postulado – na verdade, comum a boa parte da filosofia moderna - que lhe permitia constituir o seu próprio quadro conceitual capaz de neutralizar a potência da abordagem cética: a crença na subjetividade como alicerce do sistema de filosofia. O ceticismo examinado por Hegel nunca será mais do que um *ceticismo epistêmico*, cuja

distinção entre coisa-em-si e fenômeno *pressupõe*, portanto, a subjetividade como instauradora do aparecer. Não teremos aqui um diálogo efetivo com o *ceticismo metafísico* de um Górgias e sua afirmação cabal do “nada é”, sua descrença radical na noção de *ser*, de ordem ou regramento nomológico, seja essa noção aplicada, por exemplo, à esfera objetiva das idéias platônicas ou à esfera subjetiva da arquitetura transcendental kantiana. Radicalizado por Pirro, esse ceticismo desfará a noção de subjetividade na esfera do puro fenômeno, que não aparece a nenhum sujeito, mas que se refere pura e simplesmente a si mesmo [\[17\]](#), em uma nadificação radical do mundo [\[18\]](#).

Justamente 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 ressurgue nas portas dos fundos do projeto hegeliano. É a confiança hegeliana não apenas na presença de um princípio universalíssimo – que poderia ser de todo modo pressuposto apenas *por hipótese* -, mas na *subjetividade absoluta* como tal princípio, que o leva a extrapolar as pretensões legítimas no contexto de uma argumentação por via negativa, indireta, e reivindicar a posse de um saber absoluto ao final de um processo concebido como a transição gradual e necessária pelas múltiplas vias de formação da consciência - desde o realismo ingênuo, passando pelo idealismo subjetivo e desembocando no idealismo objetivo (e absoluto). A subjetividade absoluta garantiria a *necessidade*

***apriorística* dessa transição, ela é de fato o fundamento que trai o modelo antifundacionista radical aventado, sobretudo, na introdução da *Fenomenologia*.**

De fato, a *Fenomenologia do Espírito* pode ser compreendida como uma metaepistemologia cuja função é inverter gradualmente a postura epistêmica na direção de uma abordagem ontológico-reflexiva, ou seja, como introdução à *Ciência da Lógica*. Seria, então, a *Lógica* o fundamento desde sempre pressuposto por Hegel em suas análises fenomenológicas? Se o auto-exame da consciência desenvolve-se na imanência de uma lógica do conceito sempre pressuposta – na lógica da *subjetividade absoluta* -, cuja justificação (absoluta) é inerente a outra ciência que não a *Fenomenologia* –ou seja, à *Lógica* -, então esta última é o Tribunal pressuposto por Hegel. Talvez seja a consciência desse fato, ou seja, de que todo o problema da fundamentação é transferido para a *Lógica*, que tenha feito Hegel rever o papel da *Fenomenologia* como introdução ao sistema na sua obra madura (*Enciclopédia*).Tenho argumentos para demonstrar que Hegel não foi capaz, na *Lógica*, de escapar do trilema cético que mina todo fundacionismo (regresso ao infinito, má-circularidade ou dogmatismo), argumentos já desenvolvidos em outro lugar[19].

Cabe-me, por fim, lançar uma hipótese: o diálogo com as formas mais radicais de ceticismo deverá nos conduzir para muito além do marco argumentativo desenvolvido pela fenomenologia hegeliana, talvez na direção de uma nova compreensão dos pressupostos metafísicos do saber em geral – ou daquilo que venhamos a supor como tal,

na expectativa de novos confrontos filosóficos.

Referências bibliográficas

- Conche, M. *Orientação filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [Enz]*, in: *G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden*. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v.8.
- _____. *Phänomenologie des Geistes [PhG]*, in: *G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden*. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v.3.
- _____. *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten [VSPh]*, in: *G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden*. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v.2.
- Hossenfelder, M. “Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Missbrauch in Phänomenologie, Historik und Hermeneutik”, in: I. Heidemann & W. Ritzel (org.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981*, Berlim/Nova York, de Gruyter, p.306-345, 1981.
- Kant, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können [Prof]*. 7.ed. Hamburg: Meiner, 1993.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*. 3.ed. Hamburg: Meiner, 1990.
- Luft, E. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001a.

- _____. “Fundamentação última é viável?”, in: C. Cirne-Lima/C. Almeida. *Nós e o absoluto*. São Paulo: Loyola, 2001b.
- Maimon, S. *Über die Progressen der Philosophie* [UPPh]. Bruxelas: Culture et Civilisation, 1969.
- Niquet, M. *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- Palmer, H. “The transcendental fallacy”, *Kant-Studien*, Berlim, v.74, p.387-404, 1983.
- Schelling, F.W.J. *Darstellung meines Systems der Philosophie* [DSPh], in: *F.W.J. Schelling Ausgewählte Schriften*. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, v.2.
- Sosa, E. *Conocimiento y virtud intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

[1] Tratar-se-ia de uma dedução lógica, como sugere H. Palmer (1983), de uma inferência sintética *a priori* (M. Niquet, 1991, p.192ss) ou de uma argumentação complexa formada por uma proposição analítica, seguida de uma proposição empírica, finalizando com uma proposição sintética *a priori* (M. Hossenfelder, 1981)?

[2] “Na *Crítica da Razão Pura* enfrentei esta questão de modo estritamente sintético, quer dizer, pesquisei na razão pura mesma e procurei determinar, a partir desta fonte, os elementos e as leis de seu uso puro segundo princípios” (*ProI*, § 4, p.24). Proceder “sinteticamente” está aqui em oposição a proceder “analiticamente”, ou seja, utilizar-se na prova, respectivamente, de procedimento progressivo ou regressivo. No primeiro caso, partimos do condicionante ao condicionado, no segundo o caminho é inverso.

[3] KrV, B 40-1.

[4] Lembremos que as objeções de Hegel vão ainda mais longe, denunciando a presença implícita de supostos metafísicos que estariam contidos na interpretação clássica da forma do juízo, que o filósofo procurará superar via “proposição especulativa”, capaz de reinterpretar a forma do juízo no contexto de uma ontologia relacional e holista, superando a metafísica da substância de corte aristotélico.

[5] Para Hegel, Fichte “reconheceu esta insuficiência [do projeto kantiano] e, ao exigir uma dedução das categorias, fez também a tentativa de efetivar este projeto” (*Enz*, § 60, Zusatz 2, p.147).

[6] H. Palmer, 1983, p.392.

[7] Para uma possível resposta à objeção específica lançada por Palmer, cf. M. Niquet, 1991, p.155ss. Cabe destacar, contudo, que mesmo levando-se em conta as importantes observações de Niquet, o risco de circularidade viciosa está sempre presente na *Crítica*, o que foi cedo percebido pelos oponentes de Kant.

[8] E. Sosa, ao criticar o confiabilismo – corrente específica da epistemologia contemporânea de vertente analítica - mediante análise de *formas* de argumentação semelhantes, denominou esse tipo de déficit de “espiral viciosa”, por conter a premissa geradora do déficit de modo apenas implícito: “A petição de princípio espiral é também viciosa, ainda que não inclua a conclusão mesma entre as premissas” (1992, p.259).

[9] UPPh, p.51.

[10] Problematização que é decisiva também para a compreensão do desenvolvimento lógico da categoria *Grund* ou fundamento na *Ciência da Lógica*.

[11] Cf. PhG, p.72.

[12] PhG, p.78.

[13] VSPH, p. 216.

[14] “Mas aqui, onde a ciência apenas inicia, nem ela nem seja o que for se justifica como a essência ou o em-si; e, sem algo assim [sem uma medida do saber], parece que nenhuma prova pode se dar” (Hegel, PhG, p.75-76).

[15] DSPH, p.46.

[16] Cf. E. Luft, 2001b.

[17] “Na verdade, a aparência, como tal, comporta uma presença muda para ela mesma, é auto-aparência” (M. Conche, 2000, p.370).

[18] Para o confronto com essa forma de ceticismo metafísico, cf. E. Luft, 2005, p.56ss.

[19] Cf. E. Luft, *As sementes da dúvida*, 2001, p.178ss.