

O CÉTICISMO PIRRÔNICO E OS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

OSWALDO PORCHAT PEREIRA

Universidade de São Paulo

ABSTRACT

This paper develops two main themes in the first place, one tries to make clear how, from the point of view of our contemporary philosophical ideas, a retrospective interpretation of Greek sceptic pyrrhonism allows us to read it, not only as a questioning of the theses and arguments of dogmatic philosophy, but as a questioning, too, of the very legitimacy of the traditional philosophical problems and philosophical language. But the second part of the text is a "positive" one, which proceeds to an analysis of the relation between a phenomenic and a dogmatic level of language and, then, explains how the idea of a philosophical investigation of problems formulated in the phenomenic level is plainly compatible with (neo)pyrrhonic philosophy. And a discussion is undertaken of the relation between problems formulated in one and another levels.

Principia, 1(1) (1997) pp. 41-107. Published by Editora da UFSC, and NEL — Epistemology and Logic Research Group, Federal University of Santa Catarina (UFSC), Brazil. By agreement of the editors, this paper was to be published simultaneously in this journal and in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (series 3, vol. 6, special issue, 1996), published by the Center for Logic, Epistemology and History of Science, University of Campinas. Because of some delay in the editorial work of *Principia's* first issue, the special issue of the *Cadernos* came first to the public. The present version of the paper differs from that one in minor details only.

1

1 Ao longo da história de nossa tradição cultural, pensadores que foram chamados de filósofos examinaram e discutiram os mais variados temas. Eles reconheceram, diagnosticaram, formularam e tentaram resolver um número impressionantemente grande de problemas a que habitualmente se chama problemas filosóficos. No mais das vezes, desenvolveram métodos sistemáticos de abordar tais problemas e de encaminhar suas soluções. Fizeram depender as soluções que propuseram da progressão metódica dos movimentos argumentativos que a elas conduziram. De um modo geral, entenderam que essas soluções se fazem aceitáveis por força de tais argumentos e da maneira toda por que foram construídas.¹ Nenhuma tese filosófica se avança sem que se vise a sua aceitabilidade. Todo filosofema que se propõe se quer aceitável — e, no limite ideal, aceito — pela comunidade dos seres racionais. Melhor dizendo pela porção desta comunidade que é capaz de lidar com a problemática filosófica.

Vale acrescentar que a pretensão de aceitabilidade inerente a proposição de teses filosóficas compreensivelmente se estende às argumentações que as estabelecem. Nem poderia ser de outra maneira, se as teses se fazem solidárias dessas argumentações, se sua aceitação deve destas resultar. E, pela mesma razão por que não se dirá filosófico um discurso que se apresenta como um mero elenco de teses, dir-se-a na filosofia um discurso que constroi mal a argumentação que supostamente deveria conduzir a aceitação de suas teses, que não se faz aceitável pelo leitor (ou ouvinte) porque sua progressão argumentativa é deficiente, ou porque a ordem de suas razões é obscura ou menos inteligível,

resistindo a toda tentativa razoável de compreendê-la. A filosofia não é um empreendimento privado.

De qualquer modo, um filósofo se propõe como solução — ou parte da solução — de um problema filosófico. Nesse sentido, se pode dizer que filósofos são teses problemáticas. Teses que não se impõem, por si mesmas a nossa aceitação. Portanto, teses que podem, ou não, ser aceitas e isso porque sua aceitação depende, precisamente, do endosso do leitor (ou ouvinte) a argumentação que o filósofo expende para sustentá-la. Não se empenharia filósofo nenhum em construir argumentos, que por vezes são longos e complexos, para sustentar uma proposição trivial e não-problemática, cuja aceitação tranquila prescinde de qualquer argumentação. Se, por vezes, o filósofo conclui seu longo esforço argumentativo pela proposição de uma tese aceita pelo senso comum, e porque tal tese se fizera, na tradição filosófica, filosoficamente problemática e fora, talvez, rejeitada ou desqualificada pelos filósofos.

Se assim e — assim, ao menos, me aparece que seja —, pareceria nada menos que paradoxal perguntar sobre a existência de problemas filosóficos. Mesmo quando não se tenham preocupado com formular e discutir explicitamente a noção de problema filosófico, parece adequado dizer que os filósofos não fazem outra coisa senão deles ocupar-se, esse é o seu negócio e profissão. O reconhecimento implícito da existência de tais problemas é o pressuposto óbvio da atividade filosófica. Onde parecer impor-se que a pergunta sobre a existência de problemas filosóficos, para que ela faça sentido, somente pode entender-se como pergunta sobre a *legitimidade* dos problemas filosóficos, sobre sua validade e efetiva significatividade. E o fato de a pergunta ser formulada traduz claramente o surgimento de uma dúvida sobre essa legitimidade, validade e significatividade. Ao aceitar

ocuparmo-nos de tal pergunta, o fazemos seja porque alimentamos uma tal duvida, seja porque outros a têm alimentado e a questão nos aparece suficientemente seria e digna de nossa atenção, merecendo que com cuidado a examinemos, eventualmente propensos a contribuir para que a duvida não prospere ou mesmo para que se dissipe, total ou parcialmente

Perguntar pela legitimidade dos problemas filosoficos e perguntar pela sua aceitabilidade, enquanto problemas, pelo auditorio formado pela comunidade racional a que o filosofo sempre se dirige. Os filosofemas somente se podem propor como aceitaveis porque estabelecidos por argumentações aceitaveis, dissemos acima. Mas os filosofemas e as argumentações que neles resultam somente se dirão aceitaveis se os filosofemas se propõem como soluções para problemas que se reconhecem como tais, como perguntas que cabe formular e para as quais cabe elaborar soluções. Indagar se um assim denominado problema filosofico e legitimo e, então, indagar se, no exercicio pleno de nossa racionalidade, o que quer que possa significar essa expressão, devemos, ou podemos, aceita-lo como um problema a ser, ao menos tentativamente, resolvido por nossa reflexão filosofica. Esta qualificação, "filosofica," e importante. Isto porque falar propriamente de legitimidade e aceitabilidade de problemas filosoficos pressupõe alguma forma de demarcação entre os problemas que se dirão filosoficos e os que assim não serão chamados, problemas praticos, politicos, culturais, religiosos, cientificos, etc. Recusar a especificidade do filosofico e recusar a existencia de problemas que se possa adequadamente distinguir de outros que não seriam denominados filosoficos.

Uma coisa parece absolutamente obvia. Se os filosofos profissionalmente se ocupam de problemas filo-

soficos, se para resolvê-los elaboram soluções e desenvolvem estratégias argumentativas que alegadamente as justificam, pode-se dizer que estão sempre pelo menos implicitamente a reconhecer, no mesmo exercício de sua atividade filosofante, a legitimidade dos problemas de que se ocupam. Indagar da legitimidade dos problemas filosóficos, de todos ou de um certo número ou de uma certa classe deles, e claramente, então, por em suspeição, no todo ou em maior ou menor parte, esse mesmo reconhecimento e também, obviamente, a validade dessa mesma atividade filosofante. Pois e indagar se os filósofos que se ocuparam dos problemas cuja legitimidade põmos em questão não se terão ocupado, ainda que disso não se tenham apercebido, de meros pseudo-problemas.

Indagar da legitimidade de problemas filosóficos e obviamente problematiza-la. E essa problematização, não vejo como não dizê-la filosófica. Porque seu tema e a problemática filosófica, porque tem aquele escopo abrangente que caracteriza a filosofia em relação a todas as outras formas da atividade intelectual, porque não se vislumbra como poderia ser pertinente ao domínio de qualquer disciplina científica. Aristoteles não tinha certamente outra coisa em mente quando escreveu, em seu *Protreptikos* “se se deve filosofar, se deve filosofar e, se não se deve filosofar, se deve filosofar, de todos os modos, portanto, se deve filosofar” (*Ei men philosopheteon philosopheteon kai ei me philosopheteon philosopheteon, pantos ara philosopheteon*)² Em suma, ao examinar a questão da legitimidade de todos ou de alguns problemas filosóficos, esta-se irrecusavelmente a proceder a uma problematização filosófica, isto é, esta-se exercendo a atividade filosófica de problematizar.

Essas considerações equivalem, por certo, a uma *reductio ad absurdum* de toda tentativa de recusar legitimidade

a *todo* problema filosofico Porque, sendo a indagação sobre a legitimidade de problemas filosoficos uma problematização filosofica, proceder a uma tal indagação implica, então, em reconhecer a legitimidade de *pelo menos um* problema filosofico, esse precisamente que se levanta ao efetuar a indagação Nossa investigação filosofica sobre a legitimidade de problemas filosoficos necessariamente repousa, então, sobre um tal reconhecimento

Por outro lado, no entanto, nada nos obriga a estender esse reconhecimento de legitimidade a *todo* problema filosofico Ressalvada a legitimidade em geral de nossa atividade filosofica problematizadora, ela se pode direcionar no sentido de problematizar, precisamente, a legitimidade de *muitas* problematizações filosoficas, isto e, de criticar filosoficamente a atividade filosofante que instaurou essas problematizações Nada nos impede *a priori* de nos dispormos a investigar, se isso nos parecer conveniente e razoavel, se muito assim chamado problema filosofico não se poderia mais adequadamente de fato classificar como pseudoproblema

E a filosofia do seculo XX tem procedido a esse autoquestionamento Como disse Manuel M Carrilho “Um dos temas que singularizam, disciplinar e tematicamente, a filosofia no nosso seculo, e o da sua autoquestionação, o da sua persistente e funda interrogação sobre a natureza e a justificação de sua actividade no contexto do mundo contemporâneo Esta interrogação conduz, de um modo geral mas muito significativo, a tematica da especificidade da *problematicidade* filosofica e, mais precisamente, em particular desde a decada de 20, a questão de saber se existem ou não problemas *filosoficos* ” (Carrilho 1994, p 21) ³

Em verdade, num certo sentido, pode-se dizer que, ao longo de sua historia, a filosofia com frequencia proce-

deu a um tal auto-questionamento, ao menos de modo parcial. A crítica dirigida pelo empirismo clássico a filosofia aristotélico-tomista, a crítica kantiana da metafísica, a crítica hegeliana da filosofia clássica são alguns exemplos notáveis de problematização filosófica de certos estilos e maneiras de fazer filosofia, que implícita ou explicitamente significaram a desqualificação de vastas classes de problemas filosóficos com que se tinham ocupado as filosofias criticadas. De modo muito mais abrangente e contundente, em nosso século, o empirismo lógico, a filosofia do segundo Wittgenstein, a filosofia da linguagem ordinária, o neopragmatismo são outros tantos exemplos conspícuos de denúncia radical das formas “clássicas” de filosofar, implicando uma devastadora dissolução das problemáticas filosóficas tradicionais, em sua totalidade, ou quase totalidade. Assim, com o empirismo lógico, as proposições “metafísicas” são despidas de qualquer significado cognitivo e, com o segundo Wittgenstein, os problemas filosóficos se convertem em pseudoproblemas, cuja origem está tão-somente no mau uso de nossa linguagem cotidiana. Embora apenas Wittgenstein se sirva expressamente da metáfora,⁴ creio adequado dizer que essas várias figuras do auto-questionamento filosófico próprio a contemporaneidade concebem de algum modo sua própria postura como uma forma de *terapia*, uma terapia dirigida a tentativa de curar o intelecto da enfermidade configurada pelo exercício da atividade filosófica tradicional. E a filosofia que decididamente se empenha em sua auto-dissolução.

Não precisamos aqui proceder ao exame e análise desses empreendimentos, alias sobejamente conhecidos e, em nossos dias, amplamente discutidos. O que nos interessa realçar é que, em todos esses casos, não se trata apenas de problematizar a legitimidade dos problemas filosóficos, mas de efetivamente recusa-la, mediante a total desqualifi-

cação das formas filosóficas de que eles são irrecusavelmente solidários. Uma desqualificação a que se procede de modo radical e peremptório, com base seja numa teoria do significado, seja numa concepção nova da linguagem, seja numa concepção geral da própria atividade filosófica. São essas teorias e concepções — ainda que por vezes, como no caso de Wittgenstein, sem a estrutura aparente de uma organização teórica — que fornecem os alegados critérios de aferição da ilegitimidade dos problemas denunciados. Em outras palavras, a denúncia da ilegitimidade encontra, em cada caso, seu fundamento e justificação numa particular postura positiva que definitivamente se assume, envolvendo sempre não apenas articulações determinadas de certos problemas eminentemente filosóficos, mas também uma definição dirimente quanto a natureza mesma da atividade filosófica. Postura da qual aquela mesma denúncia inelutavelmente, então, decorre. Mas isso nos permite, então, dizer que tais desqualificações dos problemas filosóficos somente se produzem no interior de quadros definidos por opções filosóficas particulares.

Isso significa, portanto, que a eventual aceitação dessas desqualificações de problemas filosóficos depende intrinsecamente da adoção daquelas posturas e definições filosóficas positivas em cujo âmbito elas têm lugar. Ora, tais posturas e definições são, como quaisquer outras no domínio da filosofia, objeto de discussão e controversia, são eminentemente problemáticas e, como é natural e costumeiro, são por muitos filósofos rejeitadas. Tais teorias filosóficas, como quaisquer outras, têm seus métodos e resultados no mais das vezes contestados. Nem se vê como poderia ser de outra maneira. Daí necessariamente se segue a manifesta problematidade daquelas desqualificações de problemas. A mesma problematização que se levava a cabo se

faz controversa e problemática. Ela somente não aparece problemática e uma desqualificação radical de problemas filosóficos somente parece lograr-se para quem decididamente assume uma postura filosófica dogmática (no sentido que o ceticismo pirrônico deu a essa expressão), para quem efetua uma opção filosófica particular e, nela entrincheirado, se pronuncia, coerentemente com o ponto de vista assumido, sobre a natureza do filosofar e de seus problemas.

Como corolário de tudo que vimos, de um lado aparentemente resulta uma banalização da questão da legitimidade dos problemas filosóficos conforme a postura filosófica que eventualmente adotemos, diremos, ou não, que tal ou qual classe de problemas, ou que a maioria deles, ou mesmo que a totalidade dos problemas tradicionais carecem de legitimidade. Por outro lado, fica claro que a problematização de problemas filosóficos é sempre objeto possível de problematização, que esta última, se levada a efeito, também pode, por sua vez, ser objeto de nova problematização e, assim, ao infinito.

Mas não é menos certo que, uma vez levantada a questão da legitimidade dos problemas filosóficos, um novo e fundamental problema filosófico se configurou, um problema que uma reflexão crítica sobre a filosofia não mais podera ignorar e tem necessariamente de abordar, o problema precisamente dessa discutida legitimidade. Porque da problematização da problematização da legitimidade de nenhum modo decorre que a legitimidade esteja assegurada. Se não vemos como tal legitimidade se possa recusar sem dogmatizar, paradoxalmente não vemos também como se possa tranquilamente filosofar sem abordar de frente tal problema. São legítimos os problemas tradicionais da filosofia? Proceder como se a questão não tivesse sido levantada seria filosoficamente ingenuo e decorreria de uma pres-

suposição implícita de legitimidade, em última análise não menos dogmática que o dogmatismo oposto que se estaria querendo evitar. Nosso esforço por refletir criticamente não pôde estabelecer a ilegitimidade dos problemas filosóficos, mas bastou empreendê-lo para que a legitimidade desses problemas se nos manifeste agora como eminentemente problemática. O impasse filosófico a que fomos conduzidos parecer-nos-ia, a primeira vista, incontornável.

2

2 Falemos agora, um pouco, de ceticismo e recordemos a postura dos céticos com relação a filosofia por eles dita dogmática. O pirrônico entende por dogmático o discurso que pretende ter capturado a realidade, ou natureza, ou essência, das coisas com que se ocupa, que se julga capaz de dizer adequadamente o que e o caso, exprimir um conhecimento definitivo de seu objeto,⁵ em suma, o discurso *tético*,⁶ cuja mesma pretensão o converte num discurso sobre o não-aparente (*adelon*), o não-evidente, o transcendente, o que se postula para além da experiência imediata. Entretanto, a experiência sempre renovada do pluralismo conflitual das soluções propostas pelas filosofias para seus problemas, da oposição permanente das filosofias umas as outras, da controversia sempre renascente sobre métodos e critérios pretensamente destinados a resolver essas controversias, da possibilidade de opor a todo discurso tético um outro discurso não menos persuasivo e contraditório em relação aquele, com ele, portanto, *isostenico*,⁷ da indecidibilidade de tais situações conflituais,⁸ tudo isso levou continuamente o cético a suspender seu juízo sobre cada discurso dogmático. Sua suspensão de juízo (*epokhe*) e tão-somente o não

poder optar por uma das teses em conflito,⁹ em virtude precisamente da análise crítica a que as submeteu

Por certo, o cético não pode extrair de sua experiência das suspensões de juízo que inexoravelmente se lhe vão impondo ao longo de suas investigações qualquer tese geral sobre a impossibilidade do conhecimento ou a impossibilidade de obter-se a verdade. Uma tal tese, necessariamente transcendendo o âmbito de suas experiências, configuraria claramente um posicionamento dogmático sobre a natureza do conhecimento ou da verdade. Uma tal postura epistemológica negativista, Sexto Empírico a atribui aos filósofos Acadêmicos e expressamente a rejeita.¹⁰

De outro lado, porém, a repetição constante da experiência suspensiva, que se renova em todo processo de investigação, leva compreensivelmente o cético a perder a esperança de estabelecer qualquer resultado definitivo, de poder articular um conhecimento seguro do que é o caso, de encontrar a verdade com que acena a filosofia dogmática. Em outras palavras, não tem o cético a expectativa de vir jamais a encontrar uma solução para os problemas filosóficos com que os filósofos dogmáticos se ocupam. A tranquilidade que segue a suspensão cética do juízo¹¹ parece-me indissociável desse desaparecimento do anseio primitivo pela verdade, anseio perturbador sobretudo porque acompanhado da consciência das múltiplas soluções conflitantes para os problemas considerados.

Se o cético pirrônico caracteriza sua filosofia como *zetética*, como uma investigação permanente,¹² e porque o renascer frequente do desafio dogmático e a mesma impossibilidade de uma solução pretensamente definitiva para tal desafio — precisamente porque ela seria também dogmática — deixam a problemática filosófica necessariamente em aberto, convidando continuamente o cético ao exercício

de sua investigação crítica. Nem positiva nem negativamente, não tem o cético nenhum problema por resolvido. Nesse sentido, sua suspensão de juízo é sempre provisória, embora de uma provisoriedade que, por assim dizer, indefinidamente se renova, sem que se justifique qualquer esperança de que seja superada.

Poderia parecer que essa mesma natureza da suspensão cética do juízo equivale implicitamente ao reconhecimento da legitimidade dos problemas filosóficos considerados. Ao examinar detalhadamente as soluções conflitantes, ao reconhecer-se incapaz de decidir entre elas, ao não optar por nenhuma delas, ao reconhecer que a problemática continua em aberto, tudo pareceria indicar que o cético está implicitamente reconhecendo também que os problemas estudados fazem sentido. Tanto mais que, em face de um eventual — e não infrequente — desequilíbrio que pareça favorecer uma das teses em disputa, o cético costumadamente se empenha em desenvolver a argumentação em favor da tese oposta e momentaneamente em aparência mais fraca, de modo a revelar a *isostheneia*, a igualdade de força entre as partes em conflito que conduz a suspensão de juízo. Na discussão das questões suscitadas pelo dogmatismo, o cético pratica o método das antinomias, opondo tese a tese, argumento a argumento, por vezes empenhando-se em melhor elaborar ou mesmo em construir toda uma argumentação, *construída, também ela, a maneira dogmática*, contra as teses propostas por alguma filosofia que ainda não tenha sido objeto de contestação melhor articulada. Nesses casos, e certo que, mesmo ao inventar e desenvolver “seus” argumentos, não está o cético por certo a endossá-los nem a tomá-los como argumentos propriamente céticos, em verdade, seu procedimento é tão-somente dialético, um instrumento em direção a esperada *epokhe*¹³. De qualquer

modo, toda essa prática argumentativa pareceria, também ela, confirmar a hipótese do reconhecimento implícito da legitimidade dos problemas filosóficos dogmáticos. Alias, convém não esquecer que a questão da legitimidade ou ilegitimidade dos problemas filosóficos não foi trabalhada pela filosofia grega clássica ou helenística.

3 Se abandonamos, no entanto, por alguns momentos, o ceticismo grego e refletimos sobre essa questão, tal como ela para nós hoje se delinea, imediatamente compreendemos que, em face da controversia a seu respeito e do confronto entre as filosofias denunciadoras e as filosofias denunciadas, um pirrónico — ou um neopirrónico¹⁴ — não deveria hesitar em falar de um conflito de dogmatismos. Se os que defendem a legitimidade dos problemas filosóficos dogmáticos valorizam manifestamente uma forma transcendente de pensar que pretensamente captura seu objeto em sua mesma natureza para além da *empeiria* e de quanto nos aparece, também os que a têm contestado levam costumeiramente a cabo sua contestação a partir de princípios e pontos de vista filosóficos positivos cuja natureza, em última análise, não é menos dogmática, no sentido cético deste termo. Assim como dogmática é a formulação de suas peremptórias conclusões, que pretendem estabelecer de modo definitivo a ilegitimidade dos problemas tradicionais. O paralelo com a postura adotada, segundo Sexto, pelos filósofos da Nova Academia com respeito a questão do conhecimento da verdade parece impor-se. Estes julgavam poder estabelecer que a verdade é inapreensível, os filósofos contemporâneos que impugnaram a legitimidade dos problemas filosóficos tradicionais julgaram ter estabelecido de modo concludente a tese de sua ilegitimidade. E quando Wittgenstein rejeita como pseudoproblemas os problemas filosóficos tradicionais, o

estilo de seu discurso deixa-nos a impressão de que o filósofo pretende ter mostrado de modo definitivo e conclusivo o não-sentido daqueles problemas¹⁵

Ao neopirronico não resta, por isso mesmo e uma vez mais, outra postura que a da suspensão do juízo em face desses dogmatismos conflitantes. Ele é levado a reconhecer-se incapaz de optar entre as argumentações e teses rivais, incapaz, portanto, de concluir que os problemas filosóficos em questão são legítimos, ou que, ao contrário, são ilegítimos. Não vê como se poderia estabelecer, de maneira definitiva, uma ou outra posição. Fica-lhe patente que não pode reconhecer legitimidade aos problemas filosóficos tradicionais, precisamente porque essa mesma legitimidade se mostra fortemente controvertida no seio mesmo da filosofia dogmática e o cético não pode ignorar essa controversia. Por razão análoga, também ele se vê impedido de asserir a validade da tese oposta que proclama a ilegitimidade dos problemas. Como as outras questões filosóficas sobre as quais o cético se debruçou, a da legitimidade ou ilegitimidade dos problemas filosóficos permanece para ele uma questão em aberto.

Por outro lado, tendo-se familiarizado agora com uma tal controversia, não pode o neopirronico não projetá-la sobre sua costumeira atitude em face de qualquer problema filosófico tradicional, atitude que herdou do pirronismo antigo. Debruçando-se sobre qualquer um desses problemas, analisando e desenvolvendo as argumentações opostas que levam as conclusões conflitantes, o neopirronico terá sobre cada problema uma perspectiva por assim dizer enriquecida, sua *epokhe* tornando-se de algum modo mais complexa: sua não-opção agora será entre a legitimidade do problema em pauta — a qual, mesmo se aceita, não implicaria em opção por uma das teses rivais — e a sua ile-

gitimidade — caso em que, obviamente, a questão da opção entre as teses nem mesmo se colocaria

Mas não somente isso. A experiência da controvérsia sobre a legitimidade, propiciada ao neopirrônico pela frequência da filosofia contemporânea, vem agora permitir-lhe uma leitura retrospectiva da postura do cético pirrônico antigo, iluminada pela nova problemática. Postura a que o neopirrônico, alias, permanece integralmente fiel em seus pontos fundamentais. Ele se dá, porém, conta de que vários aspectos dessa postura se podem, em verdade, adequadamente considerar sob nova ótica, sobretudo se se cuida de não cometer o anacronismo de atribuir ao cético grego a adoção de uma leitura que claramente resulta da projeção sobre o passado de nossas perspectivas atuais. Se o anacronismo, porém, conscientemente se evita, a projeção se faz válida e seus resultados se mostram filosoficamente interessantes.

4 Em primeiro lugar, com efeito, se pode recordar que é um procedimento frequente de Sexto Empírico dividir seu questionamento de teses dogmáticas em duas etapas: a primeira diz respeito à inteligibilidade dos conceitos envolvidos nessas teses, a segunda, pressupondo-se, para fins metodológicos, que essa inteligibilidade não está em questão, concerne diretamente à aceitabilidade das teses (nos textos de Sexto, boa parte das teses examinadas se formula como asserções de existência correspondentes a conceitos fundamentais das doutrinas dogmáticas, tais como critério, signo, prova, corpo, espaço, tempo, etc.)¹⁶ Assim, ao discutir a doutrina dogmática que faz do homem o critério da verdade, Sexto principia por mostrar que “o homem parece, no quanto concerne ao que é dito pelos dogmáticos, ser/ não apenas inapreensível (*akataleptos*), mas também inconcebível

vel (*anepinoetos*) (H P II, 22) E acrescenta “querendo estabelecer o seu conceito (*ennoia*), em primeiro lugar não se põem de acordo, em segundo dizem também coisas ininteligíveis (*asyneta*)”¹⁷ Também ao iniciar a discussão sobre o signo indicativo, pretensamente capaz de significar-nos a realidade de coisas não-evidentes a partir de coisas que nos são evidentes, Sexto nos diz “Ora, o signo, no quanto concerne ao que e dito sobre ele pelos dogmaticos, e inconcebível (*anepinoeton*)” (H P II, 104), a sequência do texto consagrando-se a mostrar por que isso ocorre Em H P III, 13, a investigação sobre a causalidade começa com as palavras “Ora, no quanto concerne ao que e dito pelos dogmaticos, não se poderia conceber (*ennoêsai*) a causa, se e certo que, além de proporem conceitos (*ennoiai*) discrepantes (*diaphonous*) e diferentes de causa, também tornaram sua realidade insuscetível de descobrir-se, devido ao desacordo (*diaphonia*) sobre ela” E, para tomar um último exemplo, consideremos a discussão sobre a realidade absoluta do tempo em A M VIII, no decurso da qual, após examinar alguns conceitos de tempo propostos por filósofos anteriores, entre os quais Aristoteles, e antes de proceder a uma argumentação direta contra a asserção da realidade do tempo, Sexto comenta “sejam estas então nossas considerações sobre as dificuldades que dizem respeito a realidade do tempo, a partir de sua concepção (*epinoias*)” (A M VIII, 188ñ189)

O que todas essas passagens tornam claro e que, aos olhos do cético pirrônico, os conceitos envolvidos nas teses dogmáticas e que supostamente correspondem as realidades não-evidentes que se pretendem conhecer padecem de grande obscuridade, seja porque se apresenta uma persistente discrepancia (*diaphonia*) acerca da própria conceituação, seja porque, como a discussão pormenorizada dessas

concepções o mostra, delas decorrem consequências que tornam problemática a mesma aceitação dessas pretensas realidades. O que permite dizer que a própria significatividade das teses se faz inalcançável e irremediavelmente problemática. Mais não é, então, preciso para que, lendo esses textos *sob a luz atual* de nossa investigação sobre a legitimidade dos problemas filosóficos, nos vejamos autorizados a dizer que, ao insistir assim sobre a problematidade e a fundamental obscuridade dos conceitos — ou de, ao menos, boa parte dos conceitos — utilizados pela filosofia dogmática, o cético antigo estava de fato a questionar a mesma legitimidade do discurso filosófico tradicional e, por conseguinte, dos problemas com que ele lidava. Como tratar da apreensão de certas pretensas realidades, se, como os filósofos adversários, eles próprios, reconheciam, “a concepção (*epinoia*) precede toda apreensão (*katalepsis*)” (A M VII, 263) e nem mesmo a concepção adequadamente se logra? Não pretendeu jamais o cético pirrônico, isto é certo, ter estabelecido aquela ininteligibilidade, mas entendeu ter mostrado de modo irrecusável o caráter duvidoso da inteligibilidade pressuposta.

Por outro lado, quando o cético antigo, tendo embora posto em dúvida a inteligibilidade dos conceitos dogmáticos com que esta lidando, passa a questionar diretamente as teses que envolvem tais conceitos, mostrando como argumentações não menos fortes que as empregadas para sustenta-las podem seriamente contradita-las, por isso desenvolvendo dialeticamente, por exemplo, argumentos contra pretensas realidades postuladas pelos filósofos (a que os conceitos corresponderiam) ou contra sua apreensibilidade, ele está muitas vezes apenas pressupondo, por razões metodológicas, que os conceitos envolvidos se tivessem mostrado suscetíveis de uma compreensão clara e não-

problemática Assim, após mostrar que não se pode conceber adequadamente o ser humano a partir do discurso dogmático e segundo suas próprias exigências, Sexto diz (HP II, 29) “Mas, ainda mesmo que aceitássemos, por concessão, que o homem pode ser concebido (*epinoeïsthai*), ele se descobrira inapreensível,” e uma longa argumentação se expende nessa direção Também em HP III, 23, após arguir a inconcebibilidade da noção de causa e antes de passar a argumentação contra a sua apreensibilidade, assim se exprime Sexto “E mesmo se se concordasse em que a causa pode ser concebida (*ennoeïsthai*), poder-se-ia julgar que ela é inapreensível devido a discordância (*diaphonia*)” Muitos outros exemplos desse tipo poderiam facilmente ser lembrados, todos deixando claro que o uso do método cético das antinomias, isto é, da argumentação dialética contraditória que visa levar ao reconhecimento da equipolência de teses dogmáticas entre si conflitantes, de modo nenhum pressupõe, se não apenas por razões de método, que se tenha definitivamente aceito a significatividade plena do discurso dogmático Ou, para voltar a nossa problemática e a nossa ótica contemporânea, não há por que considerar o engajamento do pirrônico no desenvolvimento e articulação da problemática dogmática como implicitamente equivalente a um qualquer reconhecimento da legitimidade dos problemas filosóficos tradicionais sobre os quais ele se debruça criticamente

5 Mas ainda há mais Vimos acima que o cético é levado pela repetição constante de sua experiência suspensiva em face de todos os problemas filosóficos tradicionais por ele investigados a perder compreensivelmente toda esperança de vê-los um dia resolvidos Isto é, não vê o cético como confiar em que a investigação filosófica conduza a solução

de qualquer desses problemas. Se enfrenta decididamente novas questões que os dogmáticos lhe propõem, não e mais — como dantes o era, quando não se tornara ainda cético — por anelar pela verdade e empenhar-se em dar-lhes resposta, mas tem somente em vista a perspectiva da *epokhe* e a preservação da tranquilidade que a experiência lhe ensinou resultar daquela. Porque sua memória somente lhe ensina a conjunção constante entre a investigação filosófica de um tema e a suspensão de juízo que a investigação sempre sobrevem.¹⁸ Muito natural e, então, que a partir daí se desenvolva uma desconfiança crescente com relação ao dogmatismo e ao seu discurso. Desconfiança, alias, que expressamente se formula nos textos de Sexto Empírico através de uma frequente caracterização depreciativa da postura dogmática.

E, com efeito, na medida mesma em que o resultado constante da investigação cética, repetido ao fim da análise e discussão de cada problema filosófico particular, e a descoberta da equipolência dos argumentos opostos que se podem aduzir a favor de e contra a sustentação de qualquer tese dogmática, num equilíbrio sempre alcançado que torna impossível qualquer decisão e opção filosófica, na medida mesma, então, em que assim sempre se passam as coisas e a suspensão de juízo inevitavelmente se segue, o cético e levado a tomar a opção dogmática por uma qualquer das teses em conflito, a aceitação de uma cadeia argumentativa particular pretensamente conclusiva, a alegada solução, portanto, do problema em pauta, como indícios manifestos que revelam uma condenável precipitação o dogmático aparece necessariamente aos olhos do pirrónico como aquele filósofo que não levou as últimas consequências o exercício filosófico da postura crítica, que não foi capaz de examinar com o rigor que o empreendimento filosófico exi-

ge os movimentos argumentativos envolvidos na discussão da problemática examinada, que pos prematuramente fim ao processo de análise e pesquisa, que se precipitou, enfim, ao dar adesão e assentir a um enunciado que acolhe como resposta e solução

Vários são os textos de Sexto Empírico que tematizam esse ponto. Assim, por exemplo, no livro I das *Hipóteses*, após ter longamente apresentado os dez Modos de Enesidemo que conduzem a *epokhe* pela manifestação dos incontornáveis conflitos que opõem umas as outras as nossas representações, Sexto passa a expor os cinco tropos gerais de Agripa contra a assertividade das teses dogmáticas e, concluída a exposição, nos diz que os céticos mais recentes que os elaboraram o fizeram, não para substituir ou rejeitar aqueles dez primeiros, mas para, pela conjunção de uns e outros, refutar de modo mais abrangente “a precipitação (*propeteia*) dos dogmáticos” (H P I, 177). Do mesmo modo, a apresentação dos oito Modos de Enesidemo contra as teorias dogmáticas da causalidade — teorias que os dogmáticos têm em mui alta consideração (cf H P I, 180) — e levada a cabo, uma vez mais, para mostrar como “e, por conseguinte, possível, também através deles, igualmente refutar a precipitação (*propeteia*) dos dogmáticos em suas etiologias” (H P I, 186). Ao tratar da problemática do critério da verdade e antes de passar a uma longa e detalhada discussão das teorias dogmáticas a seu respeito, Sexto desenvolve uma cerrada, ainda que sucinta, argumentação preliminar para manifestar a impropriedade de uma tal noção e julga que isso já é por si suficiente “para mostrar a precipitação (*propeteia*) dos dogmáticos a respeito de sua doutrina do critério” (H P II, 21), sua crítica visava, com efeito, “os que precipitadamente (*propetos*) dizem ter apreendido o critério da verdade” (H P II, 17). Também a investigação contradi-

toria sobre a existência do verdadeiro conduz a *epokhe* e “se e preciso suspender o juízo sobre se há algo verdadeiro, segue-se que se precipitam (*propeteuesthai*) os que dizem ser a dialética ciência das coisas falsas e verdadeiras e nem uma nem outra coisa” (H P II, 94)

Essa *propeteia* dogmática evidencia indisfarçavelmente uma injustificada presunção (*oiesis*, cf H P III, 280), um amor exagerado de si mesmo os dogmáticos são *philautoi* que, explícita ou implicitamente, “dizem ter de preferir-se a si mesmos com relação aos outros homens no julgamento das coisas, mas sabemos que sua pretensão é absurda (*atopos*)” sendo parte na discussão filosófica sobre o julgamento de aparências conflitantes, eles incorrem em negável petição de princípio ao assumir essa preferência, antes mesmo de o julgamento começar (cf H P I, 90-91) E, de fato, no que respeita a verdade, os dogmáticos são homens que, por seu amor de si (*philautos*), “dizem tê-la, eles próprios, sozinhos descoberto” (cf A M VII, 314)

A aguda consciência da inadequação e impropriedade filosófica dessa precipitação assertiva faz com que o cético a tema mais que qualquer outra coisa e contra ela cuidadosamente se precate. Se ele se conforma as leis e costumes ancestrais no que respeita ao culto e veneração dos deuses, ele o faz “sem em nada precipitar-se (*meden propeteuomenos*) no quanto concerne a investigação filosófica” (cf A M IX, 49) Sua postura suspensiva acerca dos problemas filosóficos que aborda não provem de qualquer precipitação, mas é sempre corolário de investigação longa e laboriosa, desenvolvida com rigor e espírito crítico. Ao dar por concluída, no início do *Contra os Lógicos*, a exposição geral sobre o pirronismo a que consagrou as *Hipótiposes*, Sexto vai ocupar-se de explicar como o procedimento cético se aplica a cada uma das partes da filosofia (isto é, a lógica, a

física e a ética, conforme a divisão tripartite dos estoicos), de modo a não incidir levemente em precipitação (*radios propiptein*), seja na investigação cética sobre os temas, seja ao contraditar os dogmáticos (cf A M VII, 1)

Compreensível se nos faz, então, que o discurso dogmático se manifeste ao cético como eminentemente enganador. Por isso mesmo alguns céticos foram levados a expressar sob forma imperativa o princípio cético da antinomia. Ao invés de lhe darem a formulação tradicional, “A todo discurso opõe-se um discurso igual,” optaram pela formulação injuntiva, “A todo discurso opor um discurso igual,” para exortar o cético em geral a cuidar em não perder a tranquilidade (*ataraxia*) que acompanha a suspensão de juízo, abandonando por precipitação (*propeteusamenos*) a investigação, enganado pelo dogmático (*hypo tou dogmatikou parakroustheis*), cf H P I, 204–205. Um grande enganador e em verdade o *Logos*. E é para denunciar essa sua natureza que o cético pirrônico por vezes elabora dialeticamente argumentos contrários às aparências fenomênicas, não para aboli-las, já que o cético se guia sempre e unicamente pelo fenômeno que, somente ele, escapa ao escopo da suspensão, mas “para exibir a precipitação (*propeteia*) dos dogmáticos, se, com efeito, de tal modo enganador e o discurso (*logos*) que quase arrebatava também os fenômenos de sob nossos olhos, como não é preciso tê-lo em suspeição no que respeita às coisas não-evidentes, de modo a não incidir em precipitação (*propeteuesthai*) por segui-lo?” (H P I, 20)

O pirrônico permitir-se-a, então, caracterizar o discurso tradicional da filosofia como fruto de mera engenhosidade verbal. Ele dirá, por exemplo, que a contestação da doutrina sobre a existência do verdadeiro, considerada em suas formulações mais universais, se processa de modo a que nela fiquem também incluídas as engenhosas constru-

ções verbais (*euresilogiai*) particulares dos dogmáticos sobre o tema, cf H P II, 84 Nas mesmas *Hipótiptoses*, tendo analisado a tese dogmática segundo a qual é impossível investigar um objeto sem uma anterior apreensão de sua realidade, diz Sexto que dessa análise imediatamente resulta, assim ele o crê, “ser demolida a engenhosidade verbal dogmática (*ten dogmatiken euresilogian*),” assim como também resulta a introdução da filosofia suspensiva, cf H P II, 9 E o cético falara com ironia da “sutileza” do discurso dogmático Ao discutir a temática dos sofismas no intuito de mostrar que a dialética é impotente e inútil para resolvê-los e que somente a experiência e as *tekhnai* nos permitem com eles adequadamente lidar, Sexto numa passagem assim se exprime “pois é suficiente, penso, conduzir a vida empiricamente e sem dogmatizar, em conformidade com as observâncias e prenoções comuns, suspendendo o juízo sobre as coisas que se dizem a partir da sutileza (*periergia*) dogmática e que são maximamente estranhas aos usos da vida” (H P II, 246) E, ao fim de toda uma argumentação dialeticamente desenvolvida para contestar a teoria dogmática da realidade substancial dos números, tendo mostrado que nem o número por si mesmo subsiste nem tem sua realidade nas coisas numeráveis, conclui Sexto, então, que “no quanto concerne as sutilezas (*periergiais*) introduzidas pelos dogmáticos, o número nada é” (H P III, 167)

As “realidades” não-evidentes postuladas pela filosofia especulativa tenderão a aparecer, por isso mesmo, ao cético como meras ficções Por exemplo, ao introduzir sua crítica a teoria dogmática dos signos e explicar-nos que o cético não objeta ao signo dito rememorativo, que diz respeito a conexões observáveis entre fenômenos, mas tão somente ao signo denominado indicativo, que os dogmáticos imaginam apto a nos desvendar as realidades não de si

mesmas evidentes, Sexto não hesita em afirmar que este último “foi, com efeito, forjado (*peplastai*) pelos filósofos dogmáticos e pelos médicos “racionalistas” (*logikois*),¹⁹ como capaz de lhes propiciar a muitíssimo necessária assistência” (A M VIII, 156–157) As pretensas realidades teóricas da filosofia parecem, então, não passar de *ídola*, de criações fantasmagóricas da imaginação filosófica Assim, na crítica da teoria dogmática dos gêneros e espécies, ao mostrar a problematidade da tese segundo a qual um mesmo gênero realmente existe em todas as suas espécies, continua Sexto “ninguém, provavelmente, poderia fazer tal afirmação a não ser forjando alguns simulacros (*anaplasson timas eidolopoi-eseis*)” que a própria *diaphonia* entre os dogmáticos, explorada pelo método cético, se encarregará de demolir, cf H P II, 222 Forçoso e, pois, que os produtos da imaginação criadora do espírito dogmático se apresentem por vezes aos céticos como produções oníricas ou mágicas Em sua breve exposição, nas *Hipótiposes*, da ontologia matemática do pitagorismo, que converte os números em elementos do Universo, e com palavras de quase desprezo que Sexto comenta essa doutrina “Tais são, pois, as coisas que revolvem em seus sonhos (*oneiropoloúsin*)” (H P III, 156) Por outro lado, a formulação crisipiana da noção estoica de representação (*phantasia*), caracterizando-a como alteração da parte regente da alma, aparece ao filósofo cético como algo mágico ou prodigioso (*teratologoumenen heteroiotiken*), isto é, como um estranho e extraordinário linguajar metafórico cujo significado não se é capaz de adequadamente conceber (*epinoein*), cf H P II, 70

Se, tendo essas passagens todas em mente, recordamos que Sexto define a crença mítica (*mythike pistis*) como a aceitação de coisas e eventos que não ocorreram e fictícios (*peplasmemon*, cf H P I, 147) e atentamos no próprio uso,

nessa definição, do mesmo verbo *plasso* (ele significa modelar, forjar, fingir, imaginar, simular), que acima vimos utilizado para designar a produção dos conceitos dogmáticos, não temos por que hesitar em dizer que o discurso filosófico dogmático e frequentemente estigmatizado por Sexto como um discurso de natureza mítica, que as doutrinas da filosofia tradicional lhe aparecem frequentemente como mitos inventados pela imaginação especulativa, mitos que os filósofos, tendo-os criado, se comprazem em percorrer e “investigar”. Sob esse prisma, a crítica cética da filosofia dogmática se entendera como o questionamento e denúncia desses delírios do *logos*, como um empreendimento voltado para a restauração do discurso cotidiano e comum e para a correção de seus usos desviados. Alias, ao discorrer no *Contra os Éticos* sobre a moderação (*metriopatheia*) cética em face das afecções que envolvem nossa sensibilidade e se produzem em nós de modo necessário e involuntário, tais como a fome e a sede, Sexto nos previne de que é ineficaz contra elas o poder argumentativo da *Skepsis*, os céticos não concebem a filosofia como panaceia para todos os males que afligem o ser humano, o poder dos argumentos céticos se exerce plenamente, porém, na esfera do *logos*, onde se trata de corrigir a perversão filosófica da linguagem, porque o discurso aí foi distorcido “com efeito, as coisas que ocorrem, não em virtude da distorção do discurso (*para ten tou logou diastrophēn*) ou da vil opinião, mas conforme a afecção involuntária dos sentidos, não há como se possam elas remover pelo discurso dos céticos” (A M XI, 148-149). E, assim, por uma *diastrophe tou logou*, por uma distorção do discurso, que o pensamento dogmático se logra instalar. É impossível não pensar aqui na doutrina wittgensteiniana da violentação filosófica da linguagem comum e de sua “gramática”.

Desse modo, o desenvolvimento da prática filosófica cética, a experiência continuada do lidar criticamente com o discurso dogmático sempre culminando na manifestação de sua indelével problematidade, a desconfiança sempre justificada e crescente com relação a ele que de tal prática e experiência necessariamente resulta, induzem o cético a ver no dogmatismo filosófico uma enfermidade da razão. Aquela enfermidade que afasta a razão dos “usos da vida” e nos projeta em delírio para o que seria um espaço extramundano. Mas o cético faz a razão empenhar-se na cura da razão, converte o discurso em terapia do discurso, essa a sua contribuição para a humanidade. “O cético, por amar a humanidade, quer curar pelo discurso, na medida de suas forças, a presunção e a precipitação dos dogmáticos” (H P III, 280) ²⁰ Mil e setecentos anos antes de Wittgenstein, a filosofia se concebeu pela vez primeira como uma terapêutica, voltada para a cura da própria filosofia.

E poderíamos ainda lembrar a metáfora das drogas purgativas de que Sexto se serve a propósito de fórmulas céticas, como por exemplo em H P I, 206, quando diz “não fazemos nenhuma asserção positiva quanto a serem elas absolutamente verdadeiras, já que dizemos poderem elas ser por si mesmas demolidas, a si mesmas incluindo-se naquelas coisas a cujo respeito se dizem, assim como as drogas purgativas não somente eliminam os humores do corpo, mas também a si mesmas com os humores se expõem” assim uma fórmula tal como “não há nada verdadeiro” recusa a verdade substancial de qualquer proposição, recusa que se estende por certo também a ela própria, cf H P I, 14. De modo semelhante, os argumentos céticos dialeticamente dirigidos contra a noção dogmática de prova ou demonstração (*apodeixis*) operam também “purgativamente”, “provando” não haver provas ou demonstrações num em-

preendimento argumentativo que, confessadamente, ao minar as pretensões demonstrativas do discurso, de si mesmo no mesmo movimento retira qualquer força demonstrativa, cf HP II, 188, também AM VIII, 480²¹ O que destas passagens aqui nos interessa e, ainda uma vez, a metáfora terapêutica a argumentação cética e um remédio utilizado e apto para eliminar da alma os nefastos humores dogmáticos que comprometem sua sanidade

Um dogmático menos cauteloso poderia ver-se tentado, em face de todos esses textos que comentamos, a apontar para uma contradição interna na postura do cético, o qual, ao mesmo tempo em que diz abster-se de qualquer pronunciamento definitivo sobre o discurso dogmático e condena como dogmático o negativismo dos Acadêmicos, proclamando a suspensão de juízo sobre todo assunto dogmático tratado, estaria, no entanto, procedendo de maneira totalmente oposta ao falar da presunção e da precipitação dogmática, ao denunciar o caráter mítico ou “mágico” do discurso filosófico tradicional, ao diagnosticar as doenças filosóficas da alma Mas é fácil ver que não é assim O que os céticos dizemos e que não temos como pronunciar-nos conclusivamente sobre o caráter não-significativo do discurso dogmático, que somos forçados a reconhecer a equipolência dos argumentos dogmáticos e dos que se lhes podem opor no que concerne a sua persuasividade discursiva, que sobre isso somos forçados a uma inevitável *epokhe* Mas dizer tudo isso e *ipso facto* reconhecer que o discurso dogmático falha em todas as suas pretensões de impor-se a nossa aceitação e reconhecimento, que sua significatividade, sua demonstratividade, sua aceitabilidade, enfim, permanecem irrecusavelmente em suspenso, que por isso mesmo ele forçosamente nos aparece, enquanto permanecemos “condenados” a suspender nosso juízo, como possivelmente

não sendo mais que uma mera rede de engenhosas construções verbais, ou um jogo de linguagem caprichoso e apenas ludico que não consegue lograr jamais seus objetivos, em face de um espirito rigoroso e critico. Sua perseverança em suas pretensões originarias, seu desconhecimento obtuso de suas inegaveis limitações, a ausência nele de qualquer reflexão sobre a precipitação de seus pronunciamentos, assim como tambem sua resistência, ativa ou passiva, a analise critica a que o pensamento cético o submete, tudo isso nos constrange e obriga a denuncia-lo como enfermidade da razão filosofica. Por certo, não pode ele de outro modo aparecer-nos. Nosso diagnostico, muito ao inves de opor-se a nossa postura suspensiva, se faz dela naturalmente o corollario. E me parece tranquilo poder afirmar que, *do ponto de vista de nossa otica contemporânea*, um tal diagnostico fortemente sugere a ilegitimidade dos problemas filosoficos do dogmatismo.

6 Se assim e — e nos aparece que e assim —, podemos agora finalmente tornar a nossa questão primeira, a da legitimidade do discurso filosofico tradicional e de seus problemas dogmaticos, com novas armas armados. Podemos projetar agora sobre a reflexão toda do ceticismo antigo sobre o discurso dogmatico nossa otica neopirronica e contemporânea, iluminando aquela a luz de nossa postura filosofica atual, em particular de nossas considerações sobre a questão da legitimidade ou ilegitimidade dos problemas filosoficos. Porque nada mais impede agora o neopirrônico de tomar a suspensão cetica do juizo, não apenas como um por em suspenso a verdade das teses dogmaticas, mas como um *pôr em suspenso a mesma legitimidade do discurso que as produz, dos problemas que, portanto, ele formula e se propõe a resolver*. Legitimamente pode o neopirrônico agora dizer que,

embora reconhecendo a impossibilidade de demonstrar ou mesmo de afirmar declarativamente a ilegitimidade dos problemas especulativos tradicionais, não ha mais como reconhece-los legítimos, que sua legitimidade ficou irremediavelmente, também ela, por demais problematizada, que não ha como descartar a possibilidade de serem apenas pseudoproblemas os problemas tradicionais da filosofia, uma duvida irreprimível sobre eles incessantemente pairando agora e sobre sua legitimidade Reescrevendo o relato de Sexto sobre a gênese da postura cetica (cf H P I, 12, também 26-27), o neopirrônico poderia dizer que o cetico foi levado, por sua sempre renovada experiencia da *diaphonia* e das contradicções do discurso filosofico, a desconfiar permanentemente, não somente da possibilidade de se obter a outrora almejada Verdade sobre as coisas e o Mundo, mas também da mesma significatividade cognitiva de um uso pretensamente transcendente da linguagem, da mesma legitimidade dos problemas mediante tal uso formulados, da mesma possibilidade de se tornar inteligível o empreendimento filosofico que promete conduzir-nos para além de nossa humana *empeiria*

Os resultados dessa nossa reflexão cetica são, numa primeira aparência, muito proximos dos que resultaram de diferentes analises filosoficas contemporaneas, todas elas empenhadas na desqualificação da legitimidade dos problemas tradicionais da filosofia Mas a diferença fundamental e inequivoca as analises em questão se firmam, no mais das vezes, de modo muito manifesto, sobre pressupostos doutrinarios que um cetico se vê obrigado a denunciar como outros tantos pontos de vista filosoficos particulares e de carater irrecusavelmente dogmatico E, quando esse não e o caso — em respeito ao segundo Wittgenstein concedamos essa hipotese —, não se cuida de deixar suficientemen-

te claro o caráter “empírico” e “fenomênico” — permita-se-nos um vocabulário conforme a nossa postura pirrônica — das análises efetuadas, seja a propósito da índole da linguagem cotidiana e comum, seja com respeito a qualquer outro tema. Quanto ao cético, a mínima prudência o impele a escrupulosamente cuidar que sua recusa do dogmatismo não se possa ler dogmaticamente. E parece-me ter mostrado que ele o consegue.

3

7 Não quero seguir adiante sem antes considerar — mesmo se muito sucintamente e de maneira algo simplificada, porque mais não comportam infelizmente as dimensões que me parecem adequadas a este texto — a elaborada reflexão consagrada por M. M. Carrilho ao tema da problematidade filosófica, refiro-me a seu livro intitulado *Jogos de Racionalidade*, cf. Carrilho (1994). Entendendo com razão que um dos temas que singulariza de modo todo especial a filosofia contemporânea e o seu autoquestionamento, numa interrogação que inevitavelmente a conduz a temática da especificidade da problematidade filosófica (cf. p. 21), Carrilho desenvolve o que denomina uma perspectiva *pragmático-interrogativa* sobre a atividade filosófica, que diz inspirada na convergência temática que detecta, no que respeita aos temas da linguagem e da racionalidade, entre a concepção interrogativa de M. Meyer e a abordagem neopragmática de R. Rorty (cf. p. 127–128).

Carrilho é sensível, como poucos infelizmente o são, à conflitualidade inegável das filosofias. “Esta insuperável conflitualidade e — e vinte séculos de filosofia são, aqui, um argumento bastante — a mais indiscutível característica da atividade filosófica” (p. 103). A perspectiva que o autor

explicita oferece uma nova compreensão dessa conflitualidade (cf p 18), considerada como intrínseca a filosofia, entendendo a mesma racionalidade como “um espaço de inscrição e desenvolvimento” das conflitualidades filosóficas (cf p 130, também p 122) E ele propõe que se abandone o postulado da unidade da razão e o da homogeneidade de seu exercício, entendida como manifestação de sua pretensa universalidade (cf p 18, 126) Prolongando, como diz, a tematização wittgensteiniana da noção de jogo de linguagem (cf p 122 seg), introduz sua original noção — tão pouco definível como a wittgensteiniana e por razões análogas — de *jogo de racionalidade* e pensa a racionalidade “de um modo plural e não-redutor, isto é, como um *jogo de racionalidades* entendido como uma prática de diversidades e não como a aproximação a um modelo previamente reconhecido” (p 121), associando a noção de jogo a de “*matrizes de racionalidade*, isto é, de perspectivas que regem aqueles jogos e lhes orientam a progressão, a orientação e o sentido de seus lances” (p 122) o que o autor claramente pretende, com essa noção de jogo de racionalidade, e tornar possível, no interior desta última, “o acolhimento e a compreensão das diversas práticas em que o exercício sempre contextualizado da linguagem se configura como *um* exercício de razão” (p 18), não como *o* exercício *da* razão Ora, não é difícil compreender que, numa tal concepção pluralista da racionalidade, o conflito das filosofias se pensará de modo totalmente outro, já que “a racionalidade aparece aqui simplesmente como o campo daquele jogo, em que diversas posições se confrontam quanto as suas pretensões explicativas, as suas potencialidades heurísticas” (p 121–122) Os próprios jogos de racionalidade se instauram “como processos de racionalização diferenciados, heterogêneos, conflituais, regulados por matrizes diversas conforme as áreas, os

periodos, as comunidades em que emergem e se desenvolvem”, abrindo “o jogo infinito da *contingencia*” (p 127)

Esse repensar a racionalidade, pluralizando-lhe as formas, exige, segundo o autor, “a compreensão da retoricidade da propria racionalidade,” numa total reformulação da articulação retorica/racionalidade (cf pp 16–17), que vai culminar numa concepção retorica da filosofia. Porque “cada filosofia elabora um dispositivo retorico proprio que, ao assegurar-lhe a sua singularidade, lhe traça tambem ao mesmo tempo limites de aceitabilidade e, mesmo, de inteligibilidade no *interior* da comunidade filosofica” (p 106), a filosofia aparecendo como um dispositivo retorico circunscrito pela historicidade e pelo contexto (cf p 130). É a singularidade do trabalho filosofico vai ser compreendida “atraves da articulação entre a sua actividade problematizadora e uma pratica argumentativa de âmbito e objectivos renovados” (cf p 18). A filosofia assume a sua singularidade “no registo da problematização” (cf p 70) e a atividade filosofica e entendida como eminentemente problematizadora. “A interrogatividade revela aqui a sua função operatoria essencial, nomeadamente pela positividade que permite revelar ao nivel dos problemas, pela orientação de abertura e de acolhimento da complexidade ao nivel da argumentação e pela exigencia de pluralismo ao nivel do espaço de racionalidade ” (p 130). A argumentação afirma-se coextensiva a problematização filosofica (cf p 59), a retórica da filosofia e pensada como um dispositivo não apenas persuasivo, mas tambem inventivo (cf p 69) e a valorização heuristica da noção de problema e feita “solidaria de uma perspectiva que sublinha a *não identidade*, a *mobilidade* e a *transformação* dos problemas” (cf p 26).

A filosofia aparece, então, como uma disciplina que “so tem problemas,” como “um trabalho problematizador

que a rigor não conhece *soluções*, mas apenas respostas que são sempre *tematizações* dos seus problemas,” a problematidade filosófica revelando-se indissociável dos registros da historicidade e da contemporaneidade (cf p 38) Assim, recusa-se qualquer realidade a-histórica e a-cultural para os problemas filosóficos e deles se pode dizer que “surtem sempre numa cultura, numa filosofia, numa linguagem são históricos e contextuais” (cf pp 41–42), entendendo-se que sua identificação, formulação e solução “são sempre, em filosofia, *locais*, isto é, dependentes do *contexto* que os suscita,” acentuando-se a solidariedade sempre existente entre um problema e a teoria no âmbito da qual ele surge (cf p 30) Ou, mais precisamente “os próprios problemas são solidários dos jogos de racionalidade em que se inserem e da dinâmica conflitual que os atravessa” (p 130)

Fica, pois, manifesto estarmos diante de uma nova e original concepção do filosófico, aquela mesma que Carrilho dizia ser preciso suscitar, “em que a procura de *inteligibilidade* substitua, nos seus designios reguladores, a pretensão a verdade,” a retórica filosófica orientando-se “por uma ‘lógica’ não de exclusão mas de natureza, ou de vocação, englobante” (cf p 79) Essa nova concepção, ao envolver a substituição da referência lógica pela referência retórica, implica “a substituição das exigências de *validade* pelas de *inteligibilidade*” (cf p 102)

A perspectiva pragmático-interrogativa de Carrilho e uma denúncia *sui generis* dos dogmatismos tradicionais, empenhada em mostrar a fragilidade de sua postura proposicionalista e da pretensão a aceitabilidade e a verdade de suas teses, que a essa postura se associa. E, de fato, o que o ceticismo chama de dogmatismo e de algum modo estigmatizado — ainda que não nestes termos — como uma grande e milenar ilusão da filosofia ocidental. Recusa-se decidida-

mente para o filosofico a dimensão que o dogmatismo lhe atribuiu, donde resulta dissipar-se qualquer alegada necessidade de buscar uma *solução* definitiva, positiva ou negativa, dos problemas filosoficos

Mas se poderia, então, perguntar se cabe ainda empenhar-se o homem em buscar *respostas* para problemas filosoficos Com efeito, pareceria que tal não mais cabe E isto porque se adquiriu a consciência da relatividade de problemas e respostas aos jogos de racionalidade em que estão inseridos, de sua total historicidade e contextualidade mesmo se, tendo-nos reconhecido profundamente imersos no contexto historico e cultural que e o nosso, por isso mesmo incapazes de a ele refugir, decidimos aceitar essas limitações e nos dispomos a operar dentro delas, aparentemente não teremos como nem por que optar por qualquer um dos inumeros jogos de racionalidade que o atravessam e adota-lo como o nosso, preferindo jogar apenas este e não aquele ou aquele outro, sobretudo porque somos particularmente atentos a sua "dinâmica conflitual" e a insuperabilidade de seus conflitos Nossa consciência critica invalidando qualquer opção a que alguma tentação nos quisesse atrair

Desenha-se, assim, para nos, uma situação que tem algo de semelhante aquela que os ceticos pirrônicos descreveram como de *isostheneia*, de equilibrio entre as doutrinas dogmaticas em conflito Mas não esqueçamos que a *isostheneia* de que falavam os ceticos se estabelecia num registro proposicionalista e dizia respeito unicamente a igualdade de força persuasiva de teses opostas A *isostheneia* de Carrilho, ao contrario, conceituada de modo muito mais complexo e elaborado, diz respeito a "processos de racionalização diferenciados, heterogeneos, conflituais, regulados por matrizes diversas " De qualquer modo, parece, tambem aqui, seguir-

se analoga impossibilidade de opção crítica, o que, a primeira vista, deveria conduzir a uma analoga suspensão de juízo

Mas não é o que acontece e a postura suspensiva dos céticos não tenta Carrilho. E que, sob sua ótica, a questão tradicional, *dogmatica tanto quanto cetica*, que pergunta primordialmente pelas soluções dos conflitos, não mais se coloca²². Isso precisamente porque o autor, como vimos, entende a filosofia como eminentemente problematizadora, que para os problemas com que lida propõe, não exatamente soluções, mas respostas que os tematizam. Respondendo a nossa dificuldade, ele nos dirá, com certeza, que sua perspectiva mantém plenamente abertos todos os caminhos para a investigação filosófica e que cabe plenamente continuar a buscar respostas para os problemas levantados. Esta investigação concebe-se agora como consistindo substancialmente na exploração de problemas que se desenham no interior dos diversos jogos de racionalidade — consistindo, nesse sentido, na exploração da riqueza e complexidade interna desses mesmos jogos — e as respostas, entendidas como tematizadoras dos problemas que as suscitam, são elementos importantes dessa tarefa exploratória. Inventar e desenvolver problemas, propor respostas que contribuam para melhor analisá-los e precisá-los e que, por sua vez, engendrarão novos problemas, essa a atividade infinita da filosofia. O autor poderia, talvez, acrescentar que a opção por trabalhar dentro de um particular jogo de racionalidade e não de tal outro se faria eventualmente por razões meramente pragmáticas, conforme os interesses intelectuais do investigador. Seja como for, não há, então, por que falar em suspensão de juízo, porque não se tem mais como objetivo a proposição de um juízo. E devemos convir

em que uma tal replica seria plenamente coerente com toda a postura assumida

8 Essa coerência tem, entretanto, o seu preço e me pergunto se Carrilho estaria disposto a paga-lo. Uma vez privilegiada a função problematizadora da filosofia, concebido agora o filosofico sob uma otica inteiramente outra, as possibilidades que se lhe abrem são — mais que nunca, se se me permite assim falar — infinitas e Carrilho fala com razão do “jogo infinito da contingência”. Infinita e a capacidade criadora da imaginação filosofica, seus recursos são inesgotáveis, ela pode infundavelmente inventar problemas, construir perspectivas e angulos para aborda-los, produzir metodos para com eles lidar, descobrir para eles todo tipo de respostas e, sobretudo, inventar novas regras para os jogos. Mas aqui cabe perguntar, fingindo ingenuidade e dissimulando a maldade por que jogariamos tais jogos? Por que jogar os jogos de racionalidade, quando sabemos que os problemas não são, a rigor, suscetíveis de serem resolvidos? Por que enveredar pelos caminhos das intermináveis problematizações? Ou, para ser mais direto, por que ainda fariamos filosofia?

Uma resposta seria dizer que o jogo filosofico e para nos, para aqueles que experienciamos a vocação do filosofico, uma fonte inesgotável de prazer intelectual, um exercicio sublime de nossa capacidade de pensar. Ninguem que seja verdadeiramente filosofo, qualquer que seja sua postura filosofica, negara que assim experienciamos a filosofia. Mas sera apenas isso a filosofia, um jogo inteligente e fascinante? A atividade filosofica não passaria, então, de uma atividade meramente ludica? Se assim fosse, não vejo por que um cético teria algo a objetar contra as praticas filosoficas, nem vejo mesmo por que se deveria ele abster de participar dos

jogos da filosofia Já que os fantasmas do juízo não mais rondam por perto

Ou ainda se poderia, talvez, dizer que a perspectiva pragmático-interrogativa *volens volens* implica, em última análise, uma assimilação da filosofia a arte, mais particularmente a literatura A investigação filosófica se vera como um trabalho de criação artística, isto é, de produção literária, ainda que de uma natureza *sui generis* e toda especial, porque levada a cabo, seguindo a esteira de uma veneranda tradição, conforme estritas inteligências de inteligibilidade e mediante o uso de técnicas argumentativas E diremos, então, que a obra filosófica é instaurada a maneira da obra de arte e goza também do estatuto privilegiado desta última Para quem a contempla e estuda, ela se fará objeto de fruição estética Ninguém que seja verdadeiramente filósofo, qualquer que seja sua postura filosófica, ousara recusar o valor estético dos grandes sistemas filosóficos, ou mesmo de obras menos abrangentes E o mesmo filósofo cético se deixa gostosamente fascinar pela beleza de muita construção filosófica Mas será apenas isso a filosofia, uma forma sublime de arte? Se assim fosse, não vejo por que um cético teria algo a objetar contra as práticas filosóficas, nem vejo mesmo por que, se para isso tivesse a disposição e algum talento, se absteria ele de delas participar

De um modo ou de outro, Carrilho se teria tornado um grande aliado do ceticismo Estaria ele disposto a reconhecê-lo? Temo que não Mas então ? Por outro lado, não resisto a tentação de, enveredando por outra linha de pensamento, formular o que me parece representar uma outra importante dificuldade para a perspectiva pragmático-interrogativa Trata-se, por certo, de uma perspectiva metafilosófica, de uma reflexão sobre a especificidade do filosófico e sobre a natureza do discurso filosófico O que

Carrilho nos oferece e uma filosofia das filosofias, uma filosofia que explicita claramente e justifica os pontos de vista que assume, positiva ou negativamente. Recusa-se o proposicionalismo, substitui-se a noção de verdade pela de inteligibilidade, o discurso filosófico considera-se integralmente relativo a historicidade e ao contexto, recusa-se a intemporalidade dos problemas filosóficos, rejeita-se a unidade e a universalidade da razão, afirma-se uma natureza conflitual das filosofias, faz-se da interrogatividade uma função operativa essencial do pensamento filosófico e adota-se um decidido pluralismo na concepção da racionalidade, decorrencia, alias, obrigatoria da propria noção de jogos de racionalidade

Qual o estatuto desse discurso metafilosófico? Deve ele dizer-se uma mera construção retórico-discursiva particular, em meio a outras, limitada por nosso contexto histórico-filosófico? Um modo apenas, entre outros, de jogar um jogo de filosofia? Participando da “dinâmica conflitual” que sempre atravessa os jogos de racionalidade, colidindo com outras orientações metafilosóficas e a elas se opondo num, como sempre, insolúvel conflito? Pareceria que a perspectiva pragmático-interrogativa deveria desse modo a si mesma coerentemente tematizar-se. Assim fazendo, no entanto, *ipso facto*, ela estaria dramaticamente reduzindo seu alcance, pretensão e encanto. Esse excesso de relativização nos faria pena! E, por outro lado, voltando a tecla que já tocamos, por que se preferiria esse discurso metafilosófico a algum de seus muitos rivais?

Mas é óbvio, por outro lado, que ela se proíbe — e tem de proibir-se — de construir seus pontos de vista, aqueles todos por exemplo que acima enumeramos e que ela articuladamente compõe em seu discurso, como *dogmata*, no sentido tradicional do vocabulário cético. Ela não

pode permitir-se um discurso cético, ela tem de tomar suas respostas como meras tematizações de seus problemas, ela não pode propor-se a fornecer soluções, ela não pode permitir-se juízos. Em suma, e-lhe absolutamente vedado, pela lógica interna de seu próprio discurso, constituir-se como uma metafilosofia dogmática.

Fica obscuro, então, para mim, o estatuto que o discurso de Carrilho a si próprio se confere. Ele se propõe, claramente, preservar a legitimidade da problemática filosófica. Para fazê-lo, ele recusa o valor de face do dogmatismo tradicional e o proposicionalismo que lhe é via de regra inerente, operando essa recusa através de uma nova concepção, não apenas do filosófico, mas da mesma racionalidade. Mas como enfrentaria o problema de sua própria autolegitimação?

Quanto ao cético pirrônico, este toma o dogmatismo tradicional com seu valor de face. Não endossa teses anti-proposicionalistas, tanto quanto não endossa o proposicionalismo. Não assume que o discurso filosófico seja primordial e essencialmente problematizador, do mesmo modo como não assume que sua natureza seja basicamente assertiva. Não se vê compelido a defender um pluralismo filosófico, mas nem por isso defende uma concepção monista da razão e da racionalidade. Não vê como preservar a legitimidade dos problemas tradicionais da filosofia (embora também não veja como mostrar sua ilegitimidade). Também sobre essas questões, entre as teses do velho dogmatismo tradicional e as que eventualmente as contradigam, o cético se sente uma vez mais condenado a suspender seu juízo. É segue desconfiado. Estamos de volta ao ponto onde nos tínhamos detido.

4

9 Vimos acima por que se pode entender o ceticismo de inspiração pirrônica como um questionamento radical da mesma legitimidade dos problemas filosóficos próprios a filosofia tradicional e dogmática. Dever-se-a então dizer que o ceticismo somente lida com problemas filosóficos para deles construir sua denúncia, que seu tratamento deles é meramente dialético, que ele se vê obrigado, em decorrência de sua mesma postura, a renunciar a todo empenho “positivo” na solução de todo e qualquer problema filosófico? Procurarei aqui mostrar que, por paradoxal que isso possa parecer, esse não é de modo algum o caso. Que, muito pelo contrário, toda uma infinda gama de problemas filosóficos se pode reconhecer pelo ceticismo como legítimos, que uma filosofia plenamente cética pode e deve ocupar-se em examiná-los, discutí-los e tentar solucioná-los. *Porque são problemas que se situam compreensivelmente fora do escopo da suspensão pirrônica de juízo*

Para tanto, cumpre-nos primeiramente rever ainda uma vez a conhecida distinção pirrônica entre dogma (*dogma*) e *phainomenon* (fenômeno, o que aparece), distinção da maior importância na doutrina cética. O discurso dogmático se propõe a exprimir a natureza mesma das coisas, a descobrir-nos sua essência e natureza, a capturar e dizer sua realidade em si mesma, fazendo-se o instrumento obrigado de um conhecimento transcendente e absolutamente verdadeiro, definitivamente para além de todas as aparências, isto é, de todo o conteúdo de nossa experiência imediata.²³ Nesse sentido, ele nos revela e para nos instaura o absoluto — ou nos instaura no absoluto —, tal é, ao menos, a sua pretensão. E não menos na esfera ontológica que na epistemológica. Ao suspender o cético seu juízo sobre os discursos

tos dogmáticos, resta-lhe no entanto toda a esfera fenomênica,²⁴ onde reconhece quanto lhe aparece de modo sensível ou inteligível, credo em quanto se oferece a sua imediata experiência e experienciando as “certezas” práticas do seu cotidiano,²⁵ vivendo adogmaticamente a vida comum e compartilhando-a com os outros seres humanos, utilizando os ensinamentos daquelas disciplinas (*tekhnai*) todas que organizam e sistematizam os fenômenos para o benefício de todos. Porque o cético entende que a *tekhnē*, em plena continuidade com os procedimentos da vida comum, que ela apenas sistematiza e submete a um método mais rigoroso e crítico, vem ensejar uma exploração positiva do mundo fenomênico, que ela procura submeter aos interesses e ao bem-estar dos homens.²⁶

Assim, reconhecendo que o fenômeno é sempre relativo — o que aparece aparece a alguém aqui e agora e, manifestamente, não são necessariamente as mesmas coisas que aparecem aos distintos sujeitos —, reconhece o cético também que muitas coisas de modo idêntico a muitos de nós aparecem, os “fenômenos comuns”,²⁷ e que nosso mundo se nos apresenta como a todos nós comum e como amplamente suscetível também, em muitos ao menos de seus aspectos, de descrições consensuais. O intersubjetivo aparece-nos recobrir muito do fenomênico. E do cético cabe dizer que, “conforme o espírito das *tekhnai*, das quais se fez defensor, confortado pelos resultados inegáveis da experiência passada, ele apostara no aprimoramento progressivo da imagem comum do mundo, desse mundo que de modo insistente lhe aparece como suscetível de uma descrição consensual. Sob esse prisma, pode dizer-se que se delineia algo como uma *objetividade para nós*, definida precisamente pelo acordo intersubjetivo. E o cético se aliara de bom grado ao

esforço comum por ampliar continuamente o escopo dessa objetividade relativa ²⁸

Atendo-se ao fenômeno, o cético serve-se do discurso comum. Isto é, do discurso de que se servem cotidianamente todos os seres humanos, agora porém expurgado de conotações dogmáticas. Esse discurso fenomênico exprime a experiência cotidiana, reflete a vida comum, usa-se também para descrevê-la, ele é, alias, o discurso da *tekne*. Discurso que continuamente se rearticula e se reforma com vistas a fazê-lo cada vez mais adequado à contínua ampliação e enriquecimento de nossa experiência do mundo. É nesse discurso que o cético pensa, nele ele se exprime, nele ele se comunica com os outros homens e dialoga com eles ²⁹. Nesse discurso não-tético, exprime o cético sua visão do mundo ³⁰. Ao expor-nos em que sentido se pode dizer que o cético, mantendo coerência com toda a sua postura, possui uma doutrina, Sexto Empírico nos falava desse *logos* conformado aos fenômenos que, de um lado, nos mostra como é possível viver corretamente, enquanto de outro lado articula os procedimentos que deverão levar a suspensão de juízo (cf. HP I, 17).

Essa distinção entre o *registro dogmático* e o *registro fenomênico* da linguagem é absolutamente fundamental para a compreensão adequada da postura cética. O cético, no entanto, a vê como decorrência necessária da postura dogmática, por ela exigida, mesmo quando não explicitamente tematizada pelo pensamento que se quer transcendente. O registro dogmático é o *locus* do absoluto, do transcendente, do extra-mundano — ou, pelo menos, assim pretende o dogmático. O registro fenomênico, que o dogmático no mais das vezes explicita ou implicitamente desdenha do ponto de vista filosófico, é o do nosso discurso ordinário de todos os dias, do discurso de nossa experiência vivida. E é

nesse registro que o cético fala de filosofia e desenvolve a sua filosofia. E nele, então, que o cético organiza seu questionamento da filosofia dogmática. É certo que, na prática do método das antinomias, opondo discurso dogmático a discurso dogmático para manifestar a equipotência (*isostheneia*) entre eles, o cético e muitas vezes levado a produzir, ele próprio, argumentos dogmáticos, que obviamente não endossa, mas que são dialeticamente úteis para a produção do fim colimado.³¹ Mas, inclusive nestes casos, o uso dialético de argumentos dogmáticos, puramente instrumental, de um modo geral se insere num discurso contextual fenomenológico, onde o cético comenta seu mesmo procedimento, avalia seus resultados e eventualmente explica como e por que se segue a suspensão de juízo. Em inúmeras outras ocasiões, alias, mesmo a polêmica contra o dogmatismo se efetua através de movimentos argumentativos e procedimentos inferenciais que se desenvolvem unicamente ao nível da experiência dos fenômenos.³² É no interior do discurso fenomenológico — esse me parece um ponto importante a ser devidamente compreendido — o cético caracteriza o dogmatismo, comenta a própria distinção entre os registros dogmático e fenomenológico e exprime sua crescente desconfiança quanto a legitimidade da mesma postulação de um registro dogmático,³³ conduzido por sua investigação filosófica a suspeitar de que este não passe de quimera e ficção.

O que é absolutamente crucial, no que concerne a essa temática, e, então, compreender que a *epokhe* diz apenas respeito ao uso pretensamente transcendente da linguagem, aos discursos pertinentes ao registro dogmático. Esta inteiramente fora de seu escopo o registro fenomênico da linguagem, na mesma medida em que estão, por definição, fora de seu escopo o que nos aparece e a esfera inteira da fenomenicidade. O que significa que não há por que falar

em suspensão de juízo acerca das naturais divergências entre pontos de vista que tem lugar no interior da esfera fenomênica, quando, uma vez afastada toda pretensão ao conhecimento e a verdade absolutos, se trata tão-somente de exprimir o que nos aparece

E os ceticos reconhecemos que o diálogo, a discussão e a argumentação frequentemente levam a que mudemos nossos pontos de vista, a que eventualmente adotemos os de nossos interlocutores aos quais antes nos opunhamos, ou a que, ao contrario, nossos interlocutores sejam as vezes por nos persuadidos e abandonem seus antigos pontos de vista, passando a compartilhar os nossos. Essas adoções de pontos de vista, essas divergências, esses debates, esses trabalhos de persuasão e essas eventuais modificações de nossas crenças em decorrência de todo um processamento argumentativo, essas preferências e mudanças de preferência por tal ou qual posição, se situam todos, *quando foi explicita ou implicitamente removida toda conotação dogmática*, no interior da esfera fenomênica. Como o homem comum, pode, então, também o cético tranquilamente argumentar, tentar persuadir, persuadir ou ser persuadido, optar por uma posição após exame e discussão, sobretudo se vigiou e cuidou, como de um cético se exige, de manter-se adstrito aos fenômenos, de impedir que ingredientes dogmáticos se viessem misturar a seu discurso.³⁴ Aqui não se aplicam, não entende o cético que se apliquem, os conceitos céticos tradicionais de *diaphonia*, de *isostheneia*, ou de *epokhe*.³⁵

Disso e, então, necessária decorrência haver plenamente lugar, no interior da esfera fenomenica, para divergências de pontos de vista *também entre céticos*. Uma mesma situação fenomenica pode, obviamente, aparecendo a distintos céticos sob diferentes perspectivas, ser objeto de diferentes pontos de vista. E esses céticos, precisamente porque

valorizam o consenso intersubjetivo ao mesmo tempo em que reconhecem a unicidade da situação que em comum experienciam, podem empenhar-se num diálogo que eventualmente pudesse conduzi-los — e que esperam possa conduzi-los — a unificar suas perspectivas e a lograr sobre tal situação um ponto de vista comum. Podem, então, empenhar-se em argumentar e contra-argumentar, em tentar um ao outro persuadir, e pode eventualmente ocorrer que um deles seja pelo outro persuadido. Como também pode ocorrer que, após exame, discussão e argumentação, preservem no entanto suas posições originais, ou que elaborem uma terceira posição sobre a qual finalmente se acordem.

10 Feito esse breve excursus através da temática do *logos* cético, lembrados agora alguns tópicos importantes para nossos propósitos, podemos retomar nosso tema dos problemas filosóficos. Que o discurso fenomênico lide com problemas, na vida cotidiana ou na esfera da *tekhne* e da “ciência cética”³⁶ e, por certo, trivialmente verdadeiro. No que concerne, então, a esse discurso, uma proposição se diz problemática, ela constitui problema, quando, havendo de nossa parte interesse em sua verdade ou falsidade — estamos aqui considerando verdade e falsidade de um ponto de vista exclusivamente fenomênico³⁷ —, não dispomos, inicialmente, de meios para atribuir-lhe um valor de verdade, seja porque ninguém lhe conferiu ainda um valor qualquer, seja porque lhe são atribuídos por diferentes pessoas valores opostos, uns dizendo-a verdadeira, outros falsa, seja ainda porque, ainda que algum valor de verdade lhe tenha sido atribuído, tal atribuição é considerada por outros duvidosa e não fundada.³⁸ Situações como essas são obviamente das mais comuns.

Que também o cético pode, a propósito de qualquer desses problemas, aderir a pontos de vista, propor possíveis soluções, discutir, argumentar, optar por este ou aquele posicionamento parece-me claramente decorrer de tudo quanto acima dissemos sobre o uso cético do discurso fenomenológico. Somente nos resta estabelecer se se pode legitimamente falar de problemas filosóficos pertinentes a esfera fenomênica, com que possa o cético “positivamente” lidar, ele que permanentemente proclama sua total desconfiança com relação aos problemas de que a filosofia dogmática se ocupa. Comporta acaso problemas filosóficos a esfera fenomênica?

Não precisamos de critérios precisos de demarcação entre o filosófico e o não-filosófico para responder a essa pergunta, bastando-nos que possamos caracterizar certos problemas como inegavelmente filosóficos, isto é, como manifestamente merecedores de que se lhe chame de filosóficos, no sentido costumeiro e tradicional do termo. Ora, se assim é, uma multidão inumerável de problemas — *que se podem articular no interior da esfera fenomenológica e equacionar num discurso fenomenológico*, já que é apenas dessa esfera e desse discurso que estamos aqui falando — facilmente nos ocorrem, que somente poderemos dizer filosóficos. Isso, por exemplo, devido a seu escopo extremamente amplo, de muito excedendo as “regiões” em que operam as disciplinas particulares, ou devido à sua clara afinidade e analogia com problemas filosóficos tradicionais com que tem sempre lido a filosofia dogmática.

Creio ser pertinente a nossa reflexão demorarmos por alguns momentos na indicação de uns poucos desses problemas, que podemos formular sob forma de interrogação. Uns deles dirão respeito diretamente ao tema mesmo do pensamento filosófico e possível uma demarcação razo-

avelmente precisa entre o filosófico e o não-filosófico? Em que extensão e dentro de que limites de pode desenvolver uma investigação filosófica que se proíbe de recorrer ao discurso dogmático? Pode falar-se, ou não, de uma continuidade entre a vida comum, a ciência fenomênica e a filosofia? E assim por diante

Outros problemas, por exemplo, dirão especificamente respeito a noção mesma de fenômeno que fronteiras se podem traçar entre o dogma e o fenômeno, entre o pretensamente absoluto e o que nos aparece? E sempre possível claramente distinguir entre o discurso dogmático e o fenomênico? O fenômeno esta, ou não, associado sempre a conteúdos proposicionais? Que relações existem entre as aparências fenomênicas e o chamado senso comum? E possível falar da contribuição da tradição e dos costumes para a produção das aparências fenomênicas? Como equacionar a aceitação dos fenômenos comuns e o recurso a intersubjetividade com o caráter em aparência primordialmente privado de toda aparência fenomênica?

Muitos problemas, definidos sempre numa perspectiva fenomênica, serão pertinentes a certas áreas tradicionais da filosofia cabe falar em conhecimento, se se renunciou a toda pretensão a um conhecimento absoluto? Cabe ainda falar em verdade e, particularmente, em verdade correspondencial, quando se suspendeu o juízo sobre o discurso do realismo metafísico? Por outro lado, cabe preservar certas distinções tradicionais como, por exemplo, a distinção entre percepção sensível e entendimento? Como lidar, numa perspectiva fenomênica, com as noções tradicionais de espírito, ou alma, ou mente, e corpo? Na descrição do que nos aparece, têm acaso os eventos costumeiramente chamados de mentais um lugar privilegiado? E assim por diante

Na area habitualmente denominada filosofia da ciencia cabe falar de demarcação, de um ponto de vista fenomenico, entre ciência e filosofia? Cabe distinguir entre proposições observacionais e proposições que exprimem as aparências fenomênicas? Pode uma ciência que se quer livre de todo compromisso com o dogmatismo (no sentido que o ceticismo empresta ao termo), postular entidades teoricas ou inobservaveis? Ou devera limitar-se a alguma forma de instrumentalismo? Como caracterizar, numa perspectiva fenomênica, as teorias científicas? O que entender por aceitação de uma teoria científica? Que sentido conferir ao uso, na ciência empirica, de metodos probabilisticos? Como definir o papel da explicação em ciência? Que estatuto definir-se-a em ciência para as assim chamadas relações de causa e efeito entre fenomenos?

Para concluir, escolhamos alguns exemplos no dominio da etica. Quando se deixou de lado toda perspectiva dogmatica, cabe ainda falar em valores morais, em ação moral, em agente moral? Se positiva a resposta, como entender-se-ão essas noções? Como relacionar moral, direito e politica? Numa perspectiva assumidamente fenomênica e não-dogmatica, cabe falar de racionalidade politica? Da preferibilidade racional de um determinado regime politico?

Poderíamos, salta aos olhos, continuar indefinidamente. Talvez um ultimo exemplo de problema filosofico fenomenico mereça ser aqui mencionado: o da existencia e legitimidade dos problemas filosoficos. Esta reflexão inteira não é mais que uma tentativa de propor uma solução para esse problema no ambito de um discurso filosofico fenomenico.

11 Muitos dos exemplos que dei, a maioria talvez deles, são manifestamente problemas com que lidou e lida a filo-

sofia dogmática. O que o pirronismo faz, nestes casos, e nitidamente *desloca-los* para o interior da esfera fenomênica e com eles trabalhar no registro fenomênico do discurso. Isso de nenhum modo significa que caiba um tal deslocamento — ou “*tradução*”, se assim se prefere dizer — para *todos* os problemas filosóficos dogmáticos, ou mesmo, não hesito em dizer, para a maior parte deles. Quando um problema dogmático, por exemplo, concerne tão-somente a existência e as propriedades de entidades ou processos transcendentais postulados e definidos no interior do discurso dogmático sem nenhuma referência direta a entidades ou processos que se reconhecem no mundo fenomênico, ou quando diz respeito as alegadas relações de tais entidades e processos uns com os outros ou mesmo com aparências fenomênicas, não se vislumbra em geral como possa o cético “traduzir” tal problema no discurso da fenomenicidade. Pela sua mesma natureza, esses problemas parecem totalmente internos ao discurso especulativo. Mas a maioria dos que acima mencionei como exemplos podem claramente ser formulados num ou noutro registro.

Assim, para retomar apenas um dentre eles, podemos postular a existência de relações causais absolutas entre eventos tomados como em si mesmos absolutamente reais e investigar problemas concernentes a exata natureza e escopo dessas relações, discutir e examinar a pertinência, ou não-pertinência, de conceber nosso universo físico, tomado como absolutamente e em si mesmo real, sob a perspectiva de um determinismo (ou de um indeterminismo) radical, etc. nossas problematizações e nosso discurso todo são aí, obviamente, dogmáticos. Mas podemos também, com base em nossa experiência comum, descrever de modo sistemático e crítico as situações em que costumeiramente nos servimos do vocabulário da causalidade, assim como nossa

compreensão e concepção “natural” e costumeira dos processos ditos causais, e a partir daí investigar, por exemplo, se a referência a causas e ou não imprescindível para a constituição de uma ciência voltada para a experiência, se cabe ou não falar — e em que sentido — de necessidade nas relações ditas causais, etc esses e outros problemas se podem manifestamente formular — e tentar resolver — mantendo-nos no interior do registro fenomenico

Uma remissão a Sexto Empírico e aqui oportuna Sexto nos preservou os oito Modos de Enesídemo contra as etiologias dogmáticas (cf H P I, 180–185) e também, ele próprio, desenvolveu extensamente em A M IX, 195–330, toda uma argumentação contraditória acerca da causalidade, cuidadosamente expondo os argumentos com que os dogmáticos defendem a existência da causa, assim como aqueles que dialeticamente os céticos lhes opõem em favor da tese contrária, insistindo, como de hábito, em sua igual força e capacidade de persuasão (cf, *ibidem*, 207), o mesmo procedimento e repetido de modo mais resumido em H P III, 17–29, passagem em cujo final, após lembrar a igual plausibilidade dos argumentos numa e noutra direção, conclui pela “necessidade de suspender o juízo também sobre a realidade substancial da causa, dizendo que uma causa não mais existe que não existe, no quanto respeita ao que é dito pelos dogmáticos (*hoson epi tois legomenois hypo ton dogmatikôn*)” O que não impede o filósofo de, ao lidar com a doutrina dos signos e, em particular, dos signos rememorativos, desenvolver toda uma teoria “humeana” da conjunção constante entre fenômenos observados,³⁹ reintroduzindo inclusive o vocabulário da causalidade num uso não-dogmático (cf A M V, 103–104) Suspensão o juízo no que concerne ao discurso dogmático sobre a causa, o filósofo cético, entretanto, aborda, discute e tenta solucionar o problema da

causalidade, agora deslocado para a esfera fenomênica. O problema é, por assim dizer, recuperado sob outra roupagem.

No que concerne, alias, a esse processo de “tradução” do discurso filosófico dogmático no discurso fenomenológico, e também oportuno lembrar que frequentes vezes se utilizam os mesmos termos do discurso dogmático, como se um outro índice lhes fosse apostado. O cético critica a doutrina dogmática do critério (de realidade e verdade) e suspende o juízo sobre a existência de critérios, mas diz orientar-se por critérios (práticos) (cf. H P I, 21–24, A M VII, 29 ss.), ele critica o caráter doutrinário do discurso dogmático, mas diz possuir uma doutrina (fenomênica) (cf. H P 16–17), ele suspende o juízo sobre as opiniões e crenças dogmáticas e critica, como de algum modo dogmatizantes, as crenças dos neo-acadêmicos, mas reconhece ter crenças e opiniões (fenomênicas) (cf. H P I, 13–15, 229–230), ele, como há pouco vimos, questiona a doutrina dogmática da causalidade, mas se permite falar em causas (fenomênicas). É como se o cético, a propósito desses termos, nos propusesse distinguir entre critério-índice 1 e critério-índice 0, doutrina-1 e doutrina-0, crença-1 e crença-0, causa-1 e causa-0.⁴⁰ Foi em consonância com essa linha de pensamento que, em “Verdade, Realismo, Ceticismo,” propus, para usar este modo de expressão, a distinção entre verdade-1 e verdade-0, entre realismo-1 e realismo-0. Assim como proponho que se introduza a distinção entre ciência-1 e ciência-0. Sexto Empírico, por certo, não introduziu estas últimas distinções, fazê-lo e no entanto plenamente conforme ao espírito do pirronismo.

Mas talvez devamos corrigir nosso modo de exprimir-nos. Estamos falando de “tradução” do discurso filosófico dogmático no discurso fenomenológico, deveríamos antes

falar de “retradução” Ou, mais diretamente ainda e com mais propriedade, de *retorno* ao discurso comum Pois, na mesma medida em que o discurso comum é anterior, cronológica e logicamente, ao discurso dogmático, na mesma medida em que foi a filosofia dogmática que se apropriou de termos da linguagem comum e lhes acrescentou significados pretensamente transcendentes — estes, em verdade, se tornaram, para nós, filósofos, e para quantos receberam uma formação influenciada pela tradição filosófica, de tal modo costumeiros que tendemos a esquecer o fato de que foram sobrepostos pela filosofia aos significados originais da linguagem comum —, nessa medida caberia antes dizer que, no quanto concerne ao uso de muitos dos termos que emprega, foi o dogmatismo que empreendeu uma “tradução” do discurso comum no discurso dogmático que instaurou O que o cético agora se propõe e a fazer o caminho inverso, recuperando o discurso da fenomenicidade, isto é, o discurso da vida comum expurgado de quaisquer conotações dogmáticas ⁴¹

Devemos, então, compreender que muitos dos problemas filosóficos — certamente apenas uma parte deles — com que se ocupou e ocupa a filosofia dogmática não representam outra coisa senão o deslocamento de problemas fenomenicos para o espaço extramundano por ela pretensamente constituído Problemas que se formularam, ou se poderiam ao menos ter formulado, anteriormente a sua “tradução” no discurso dogmático Problemas pertinentes a esfera do fenômeno e a investigação que o homem filósofo, que se libertou do dogma, pode legitimamente sobre ela empreender E, nesse caso então, parte importante do tratamento desses problemas no registro dogmático pode ser amplamente aproveitada pela filosofia cética em sua exploração do mundo fenomênico, bastando que se opere a de-

vida “retradução” Aparece-me, com efeito, que importantes análises, discussões, hipóteses de trabalho, construções argumentativas e, mesmo, propostas de soluções para os problemas aventados que foram desenvolvidas pelos filósofos dogmáticos muitas e muitas vezes *não estão essencialmente vinculadas com a interpretação transfenomênica e dogmática* que eles lhes associaram, por isso mesmo sendo eventualmente suscetíveis de serem utilizadas num contexto estritamente fenomênico Tal parece-me ser o caso com um número extraordinariamente grande de discursos filosóficos em áreas tão diferentes como as da filosofia moral, teoria da ação, filosofia política, teoria do conhecimento, filosofia da lógica, filosofia da ciência, etc

E como se, na história do pensamento filosófico, no que concerne a tais discursos, a adoção de uma perspectiva dogmática tivesse sido mera contingência histórica — insistente, duradoura, milenar, nem por isso menos contingência —, explicável pelas características próprias as constelações culturais em cujo interior essas formas de pensamento se produziram Ou, diga o filósofo cético se quiser adotar um tom algo provocativo e exprimir-se de um modo que horrorizaria Aristoteles, um recorrente acidente de percurso Esse ponto parece-me extremamente importante porque permite dissipar um compreensível temor que se pode apossar de quem, sensível embora ao questionamento cético das filosofias dogmáticas, relutaria talvez em assumir a postura cética, temeroso de que fazê-lo devesse significar uma dolorosa renúncia a tudo quanto se contém nos discursos todos de nossa tradição filosófica, a maior parte da qual inegavelmente se construiu no registro dogmático Mas essa renúncia é totalmente desnecessária e, mais que isso, e injustificável e, mesmo, inaceitável, se examinada a luz de um ceticismo consequente Sob exteriores dogmáti-

cos se escondem, nessa tradição, tesouros preciosos que cumpre integralmente recuperar. É mais um desafio para o neopirronismo.

12 Perguntar-se-a acaso se não se podem repetir a respeito dos problemas filosóficos fenomênicos os mesmos percalços que vimos comprometer os problemas dogmáticos. Mas eles não se podem de fato repetir, porque se erradicou a causa que os gerava, a qual, em última análise, não era outra se não o fato mesmo de formularem-se os problemas e tentar-se resolvê-los num registro pretensamente transfenomenico. Em primeiro lugar, a formulação de muitos dos problemas dogmáticos tem claramente pressupostos filosóficos específicos, tais problemas dependem estritamente da aceitação de certas perspectivas filosóficas particulares e de perspectivas, não seria preciso acrescentar, claramente dogmáticas, enquanto isso evidentemente não ocorre com os problemas fenomênicos, cuja formulação se propõe inteiramente no registro fenomenico e não decorre, direta ou indiretamente, de qualquer postura filosófica particular.

Por outro lado, os problemas filosóficos fenomenicos, ao contrario do que ocorre com os dogmáticos, são formulados exclusivamente em termos da linguagem fenomênica, mesmo se enriquecida e sofisticada, cujas significações sempre remetem a experiência da vida comum e são, nessa medida, ao menos potencialmente, objeto de reconhecimento consensual. Porque não se trata de significações pretensamente transcendentais, porque suas definições implícitas ou explícitas não estão vinculadas a nenhuma perspectiva filosófica, as dificuldades semânticas que afligem as formulações filosóficas dogmáticas não ressurgem aqui.

As premissas sobre as quais se construirão as inferências argumentativas próprias aos problemas filosóficos

fenomênicos não poderão, por definição, exprimir senão o fenômeno comum, intersubjetivamente reconhecido. A plena consciência de que a investigação filosófica não pode progredir, se não se busca o acordo em torno das premissas utilizadas, e de que somente as que exprimem o fenômeno comum são candidatas habéis a serem objeto de um tal consenso torna o filósofo cético particularmente atento ao modo e aos termos com que as formula. Ele confere grande importância a qualquer eventual objeção que venha impugnar o caráter fenomenico comum, que ele assume como reconhecido, de uma premissa qualquer de seu discurso. E ele não entende — nem poderia, como cético, entender — que sua linguagem fenomenica seja essencialmente e por natureza apta a exprimir de modo preciso as aparências fenomênicas. Ao cético aparece que a significatividade da linguagem é meramente convencional⁴² e que torna-la adequada a expressão da vida e do mundo comum é um empreendimento coletivo continuado e sem fim. Ele sabe também, por experiência, que muito dogma subrepticamente se dissimula em meio a linguagem cotidiana e nem sempre facilmente se detecta. Por essas razões todas, ele está permanentemente disposto a rever e refazer sua linguagem, a propor novas formulações para seu pensamento, a levar cuidadosamente em conta quantas impugnações se lhe oponham.

De outro lado, na construção fenomênica da argumentação filosófica, não servirá o fenômeno a que se recorre de ponto de embarque para nenhuma viagem transcendental. E se manterá sempre viva a consciência da relativa precariedade das inferências construídas. É forçoso reconhecer que não se dispõe de antidotos seguros para garantir a preservação das mesmas significações dos termos nas diferentes proposições que fazem sua aparição ao longo do des-

envolvimento do discurso argumentativo, conforme a complexidade da temática envolvida. Além disso, as inferências se constroem de acordo com a lógica “natural” da linguagem comum e o filósofo cético está plenamente consciente de que os desenvolvimentos inferenciais da linguagem comum não comungam da demonstratividade própria às linguagens formalizadas com que lida a lógica formal.

Eis por que o filósofo fenomênico — permitamo-nos assim falar — terá sempre de considerar as soluções propostas para os problemas de que se ocupa como soluções meramente tentativas, como necessariamente hipotéticas. Mas ainda que no caso das premissas, ele se obriga a submeter seus resultados, que sabe intrinsecamente precários, ao crivo de seus pares. A busca de um possível consenso intersubjetivo em torno de suas conclusões e para ele de muita importância, donde o seu necessário empenho em estabelecer um diálogo aberto com os que condescenderem em examinar, debater e criticar, sem fazer valer nesse exame, debate e crítica, razões quaisquer de ordem dogmática. Porque, sendo cético, nosso filósofo teme, mais que tudo, ser vítima da precipitação que vitima os dogmatismos. Ele permanentemente considera que somente uma eventual aceitação, pelos outros, de seus resultados tenderá a indicar que conseguiu superar os caprichos de sua subjetividade. Caso lograda, essa aceitação, conseguida por via de argumentos, poderá configurar um passo de alguma importância para a obtenção de um certo progresso, mesmo se precário e relativo, em torno de problemas concernentes a nosso mundo fenomênico. De qualquer modo, o filósofo cético aposta na comunidade da razão humana, toda a sua experiência o induz a essa aposta.

Mas o filósofo está também plenamente consciente de que obstáculos inúmeros naturalmente estorvam — e estorvarão sempre — a consecução de tais acordos, mesmo entre sujeitos identicamente empenhados em utilizar tão somente um discurso fenomênico, entre sujeitos firmemente decididos a não deixar-se recontaminar pelo vírus dogmático. Para não falar da grande raridade de interlocutores não-dogmáticos. E, por outro lado, não é tranquilo, mesmo para os céticos, o empreendimento de superação das particularidades idiossincráticas dos pontos de vista individuais em direção a concretização de uma perspectiva fenomenica comum, devido, entre outras causas, a própria complexidade de grande parte dos problemas enfrentados. Uma exploração mais profunda do mundo fenomênico compreensivelmente exige um trabalho de aprimoramento crítico e uma reelaboração inventiva permanente dos recursos linguísticos a serem utilizados, sobretudo quando se renunciou a ilusão de uma adequação espontânea e natural da linguagem ao conteúdo rico e em permanente evolução de nossa experiência comum. E as circunstâncias físicas, sociais e culturais tornam problemática a ocorrência de situações que facilitem a consulta e o diálogo permanentes, condições entretanto imprescindíveis para levar a cabo uma investigação que se desejaria fosse empreendida num esforço comum e compartilhado. A filosofia dogmática privilegiou sempre as individualidades e a “livre” operação de sua inventividade imaginosa. Entretanto, por sua própria natureza, o progresso da investigação filosófica fenomenica depende grandemente de uma interação fecunda entre os que a ela se resolvam dedicar. Certamente, não tem sido essa a regra de nosso filosofar. Ao propô-la, estaremos acaso dando apenas expressão a um pensamento desejoso? Talvez não devamos ser tão pessimistas.

De tudo isso resulta claramente que divergências de pontos de vista muito compreensivelmente dever-se-ão manifestar na construção de uma filosofia fenomênica e cética, estou obviamente falando de divergências entre pensadores céticos que comungam da mesma postura fenomênica básica. Entretanto, se essa é efetivamente sua postura, se seus pontos de vista não estão por isso mesmo associados a nenhuma opção dogmática, não se fazem, então, presentes os obstáculos que condenam o pensamento dogmático, sempre e em cada caso, a uma indecível *diaphonía*. Pois o que assegura o equilíbrio sempre encontrado no debate dogmático entre as teses conflitantes parece precisamente ser a “liberdade criadora” do *logos* que, decididamente refugiando de qualquer limitação oriunda da experiência fenomênica, se faz sempre suficientemente poderoso para modelar e interpretar a argumentação ao sabor de suas ficções. Nesse sentido, divergências no interior da esfera fenomênica, necessariamente circunscritas e limitadas pelas exigências da fenomenicidade comum, nada têm a ver com a *diaphonia* entre dogmas, não exibem habitualmente uma situação de *isostheneia* e não têm por que tender a uma suspensão de juízo. Ainda que em muitos casos, obviamente, situações de equilíbrio possam ocorrer e suspensões de juízo se possam eventualmente produzir (cf., acima, n. 35)) Os problemas filosóficos fenomênicos não comungam dos vícios que afetam os problemas dogmáticos e não têm por que compartilhar do destino que a experiência tem a estes costumeiramente reservado.

Sexto Empírico disse ser o ceticismo, nisso residindo sua diferença básica com relação as filosofias dogmática e acadêmica, uma filosofia da investigação (*zetesis*) permanente (cf. H P I, 1, também 7). Ele tinha em mente o caráter sempre pontual e precário da atitude suspensiva, o fato de

que a nenhum momento pretende o cético ter encontrado uma solução, positiva ou negativa, para a busca dogmática da verdade, a nenhum momento pretende ter alcançado resultados definitivos, qualquer que seja a natureza desses resultados, com relação a problemática instaurada pela filosofia tradicional. Por isso mesmo, porque a tentação do absoluto e ameaça sempre recorrente e não há nem pode haver como erradicá-la, porque não há como dispensar seu contínuo questionamento, a *zetesis* cética, denuncia e questionamento do absoluto, e uma tarefa sem fim.

Eu proponho, no entanto, que se acrescente um outro sentido à expressão. Isto é, que se fale de *zetesis* também a propósito da investigação e exploração filosófica da fenomenicidade, estendendo e em alguma medida corrigindo o uso sextiano. Procurei esboçar acima, com algumas rápidas pinceladas, um perfil dessa proposta de investigação, inteiramente adstrita a esfera fenomênica, lidando com problemas filosóficos formulados, equacionados e por vezes tentativamente solucionados no interior do registro fenomenológico do discurso. Também aqui se trata, mas por razão bem diferente, de uma tarefa sem fim e que não há por que supor que faça algum sentido aspirar a uma imagem definitiva do mundo fenomênico. O que de nenhum modo, entretanto, exclui que se façam avanços e que por vezes se fale, com boas razões, em progresso.

Toda essa temática me parece de muita importância. É preciso rejeitar de vez malentendidos seculares que distorcem o significado e alcance filosófico de uma postura cética de inspiração pirrônica. Eu tentei definir aqui, sob um prisma integralmente cético, algumas condições em que me parece difícil recusar a legitimidade de problemas filosóficos. Na esperança de que isso represente alguma contribuição

para o bom equacionamento de um dos problemas mais candentes — e mais legítimos — da filosofia em nossos dias

Bibliografia

- Aristoteles 1958 *Aristotelis Fragmenta Selecta* ed W D Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano
- 1958 *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi* ed W D Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano
- Carrilho, M M 1994 *Jogos de Racionalidade* Porto Edições Asa
- Frede, M 1987 “Philosophy and Medicine in Antiquity” in *Essays in Ancient Philosophy* Oxford Clarendon Press, pp 225–242
- Porchat Pereira, O 1993 *Vida Comum e Ceticismo* São Paulo Editora Brasiliense O livro reúne varios textos, entre os quais “Sobre o que Aparece” (p 166–212) e “Ceticismo e Argumentação” (p 213–254), que são citados neste artigo
- 1995 “Verdade, Realismo, Ceticismo” *Discurso* 25 São Paulo
- Sexto Empirico 1933–1936 *Sextus Empiricus* in four volumes, ed por R G Bury Cambridge, Mass, London Harvard University Press-William Heinemann Ltd Vol I *Outlines of Pyrrhonism* (H P), vol II *Adversus Mathematicos* (A M)
- Smith, Plinio J 1993 “Wittgenstein e o Pirronismo Sobre a Natureza da Filosofia” *Analytica* I(1), Rio de Janeiro
- Wittgenstein, L 1968 *Philosophical Investigations* Edição bilingue, trad de G E M Anscombe New York The Macmillan Company

Palavras-chave

Problema filosófico, legitimidade, discurso fenomênico

Oswaldo Porchat Pereira
 Departamento de Filosofia
 Universidade de São Paulo
 porchat@that.com.br

Notas

¹ Lidei com esse tema nas páginas iniciais de “Ceticismo e Argumentação”, cf Porchat (1993), p 213 ss

² Estou citando o fragm 2 do *Protreptikos* na versão de Elias, in Porph 3 17–23, cf Aristoteles (1958), p 27

³ Parte importante da obra filosófica de Manuel Maria Carrilho gira fundamentalmente em torno da noção de problema filosófico. Seu livro *Jogos de Racionalidade* (Carrilho (1994)) elabora o tema com profundidade e abrangência

⁴ Cf Wittgenstein (1968), 139, 255, cf também 109, 119

⁵ O dogmático, isto é, o filósofo que entende ter descoberto a verdade (cf Sexto Empírico (1933-1936), H P I, 2–3), “põe como real aquela coisa sobre a qual se diz que ele dogmatiza” (*hos hyparkhon tithetai to pragma ekeino ho legetai dogmatizein*) (H P I, 14), “põe como real aquilo sobre o que dogmatiza” (H P I, 15) O dogma é “assentimento a algo não-evidente” (*timi adelo sygkata thesin*) (H P I, 16), “assentimento a uma das coisas não-evidentes investigadas pelas ciências” (H P I, 13) Usarei, como é praxe, as siglas “H P” e “A M” para referir-me às *Hipótiposes Pirrônicas* e aos livros *Adversus Mathematicos* de Sexto

⁶ Acerca do caráter cético do discurso dogmático, cf “Sobre o que Aparece”, in Porchat (1993), p 181

⁷ A *isostheneia*, equipolência, e a igualdade dos discursos quanto a credibilidade e incredibilidade, “de modo a nenhum dos discursos conflitantes ser superior a nenhum outro, como mais digno de fé” (H P I, 10), cf também H P I, 202–205 O cético conduz sua investigação de modo a realçar essa posição de equilíbrio das forças em disputa, cf A M VIII, 159, também “Ceticismo e Argumentação”, in Porchat (1993), p 228

⁸ Sobre a insistência pirrônica na *diaphonia* (discrepância, discordância, controversia) das doutrinas dogmáticas e sua fundamen-

tal indecidibilidade, cf “Ceticismo e Argumentação”, p 219 ss, onde se faz referencia a grande numero de passa-gens da obra de Sexto Empirico nas quais surge essa tematica

⁹ Em varias passagens, Sexto nos apresenta a *epokhe* como um estado da mente caracterizado pela incapacidade de optar entre posições opostas, cf HP I, 7, 10, 26, 165 Cf tambem “Sobre o que Aparece”, p 169–170, e “Ceticismo e Argumentação”, p 228–229

¹⁰ Sobre o negativismo epistemologico atribuido por Sexto aos filosofos da Nova Academia, cf HP I, 1-4, 226 ss

¹¹ Sobre a *ataraxia* cetica como corolario da suspensão de juizo, cf HP I, 25 ss

¹² Sexto assim caracteriza a filosofia cetica desde o inicio mesmo das *Hipotiposes*, cf HP I, 1–3, 7

¹³ Sobre o uso dialetico pelo ceticismo pirronico do metodo das antinomias, cf “Ceticismo e Argumentação”, pp 227–232

¹⁴ Introduzi o termo “neopirronico” no final de “Sobre o que Aparece” (cf p 212) e continuo a dele servir-me, na medida em que me tenho proposto a repensar e reelaborar a postura pirronica do ceticismo grego de modo a desenvolve-la e atualiza-la e adapta-la a reflexão filosofica de nossos dias, cf Porchat (1995), p 31

¹⁵ Reconheço ser controverso que se possa falar, no sentido cetico do termo, de um dogmatismo do segundo Wittgenstein. Em seu excelente artigo sobre Wittgenstein e o pirronismo (cf Smith (1993)), Plinio Smith recusa a tese de que o filosofo teria elaborado uma concepção dogmatica da natureza da filosofia e do discurso filosofico (cf p 183), entendendo, ao contrario, que ele promoveu “uma especie de renovação da tradição pirronica, num sentido bastante original” (p 180), posicionando-se “no campo do não-saber pre-filosofico” e partindo da linguagem comum para indagar pelo significado de cada discurso filosofico, pensando sua “terapia” a partir do reconhecimento do fato historico filosofico representado pela frequente instauração, pelos filosofos, de um dominio linguistico tornado possivel pela distorção do uso ordinario das palavras e pela violação da “gramatica” da lingua comum (cf p 184). Se Smith tem razão, então Wittgenstein constituiria uma exceção dentro do panorama a que me estou referindo

¹⁶ É preciso dizer que, por vezes, Sexto não distingue explicitamente entre essas duas etapas e mistura a discussão das teses sobre pretensas realidades asseridas pelos dogmáticos com considerações sobre a inteligibilidade dos conceitos utilizados, cf., por exemplo, H P II, 123 (acerca do signo), 171 (sobre a prova)

¹⁷ Também em A M VII, 283–284, após passar em revista e criticar os vários conceitos de homem propostos por diferentes filósofos, Sexto diz ter mostrado que “o homem é inconcebível (*anepinoetos*), no quanto concerne aos conceitos (*ennoiais*) dos dogmáticos”

¹⁸ Cabe, sem dúvida, aplicar aqui a doutrina sextiana dos signos rememorativos o cético não faz nenhuma objeção a doutrina de tais signos e reconhece que certos fenômenos legitimamente nos remetem a certos outros, mesmo se estes ocasionalmente não se observam — ou ainda não se observam —, quando a experiência passada fez reter em nossa memória a sua constante e observável conjunção diremos, então, que a investigação presente de um tema a que o cético se dedica opera como um signo rememorativo a anunciar a *epokhe* futura, tendo em vista a experiência passada. Sobre a aceitação pirrônica dos signos rememorativos, cf. “Ceticismo e Argumentação,” pp. 236–8

¹⁹ Sigo o uso de Frede (cf. Frede (1987) particularmente pp. 234–7), traduzindo, nesse contexto, *logikoi* por “racionalistas”. Como se sabe, três foram as grandes correntes médicas da época helenística: os “dogmáticos” ou “racionalistas”, que atribuíam ao raciocínio especulativo um papel determinante no diagnóstico e tratamento das doenças, os “empíricos”, que postulavam a inapreensibilidade das causas ocultas das enfermidades, e os “metódicos” que, conforme nos diz Sexto, adotavam uma postura conforme a dos céticos, guiando-se pelos fenômenos observáveis e evitando a precipitação dogmática das duas primeiras correntes, cf. H P I, 236–51

²⁰ E Sexto nos diz (*ibidem*) que, assim como os médicos receitam remédios diferentes conforme a maior ou menor intensidade das afecções a serem tratadas, assim também os céticos usam de argumentos de diferente força, de argumentos mais “pesados” e de mais intensa capacidade demolidora contra a afecção dogmática da presunção (*to tes oiseos ton dogmatikon pathos*) para com os

intensamente maltratados pela precipitação (*propeteia*), de argumentos mais leves para com aqueles cuja afecção de presunção e superficial e facil de curar

²¹ Na sequencia do texto (VIII, 481), introduz Sexto a famosa metáfora da escada, que Wittgenstein retomaria os argumentos que o cético dialeticamente utiliza para sustentar contra a logica dogmatica a inexistencia de provas ou demonstrações são como uma escada de que alguém se serviu para subir a um lugar alto e que pode, apos ter subido, derrubar com o pé

²² O tratamento adequado desta questão, consoante a perspectiva introduzida pelo autor, exigiria que considerassemos mais detidamente o tema da critica ao proposicionalismo e o papel decisivo que Carrilho atribui a assimilação entre proposição e problema no desenvolvimento da racionalidade ocidental, ao mesmo tempo em que insiste, em sentido contrario, na importancia de que essas noções sejam claramente distinguias, cf Carrilho (1994), pp 28-9 Mas não dispomos aqui de espaço para tanto

²³ Vejam-se os textos acima referidos na nota (6) Cf, tambem, "Ceticismo e Argumentação", pp 213-15

²⁴ Sobre a noção de fenomeno e seu amplo escopo na filosofia cetica, cf "Sobre o que Aparece" in Porchat (1993), cf, tambem, "Ceticismo e Argumentação", pp 233 ss

²⁵ Sobre o sentido das "crenças" e das "certezas" de um cético, cf "Sobre o que Aparece", pp 194-95

²⁶ Cf *ibidem*, pp 206-7 e os textos de Sexto ai referidos na nota (31), tambem "Ceticismo e Argumentação", pp 238-39

²⁷ Em "Verdade, Realismo, Ceticismo" comentei varios textos de Sexto Empirico que tematizam os fenomenos comuns, cf Porchat (1995), pp 33-4

²⁸ Transcrevo essa passagem de "Verdade, Realismo, Ceticismo", cf, *ibidem*, p 49

²⁹ Sobre o uso pelos ceticos do discurso comum, cf "Sobre o que Aparece", pp 180-1, tambem "Ceticismo e Argumentação", pp 236ss

³⁰ Sobre por que cabe plenamente falar de uma visão cetica do mundo, cf "Sobre o que Aparece", pp 198 ss

³¹ A esse respeito, cf "Ceticismo e Argumentação", pp 231-2

³² Sobre esse ponto, cf “Ceticismo e Argumentação”, pp 244 ss e, particularmente, p 249

³³ Pertence, assim, inteiramente ao registro fenomenico, leitor atento, este discurso que voce agora esta lendo. Ele exprime o que aparece, aqui e agora, a quem o escreve e eu espero contribuir para que estas coisas tambem apareçam assim a voce

³⁴ Sobre o uso cético da argumentação “fenomenica”, cf toda a seção 5 de “Ceticismo e Argumentação”, pp 239–44, nesse texto, insisti na necessidade de se atentar para o fato de que o cético questionou tão-somente a argumentação dogmatica, de que ele a nenhum momento vinculou a argumentação, enquanto tal, ao discurso dogmatico e tético e de que, em verdade, recuperou integralmente o valor comunicacional da argumentação, cf , *ibidem*, p 243

³⁵ Ou, se assim se preferir, se dira que *diaphonia* se diz em dois sentidos, num primeiro sentido dizendo respeito as controversias dogmaticas, cujo exame conduz sempre a uma situação de equilibrio e equipolencia (*isostheneia*) entre as teses conflitantes e acarreta sempre a suspensão de juizo (*epokhe*), num segundo sentido, dizendo respeito a divergencias quaisquer de opiniões e pontos de vista, divergencias estas que, quando concernem tão-somente a aparencias fenomenicas, no mais das vezes não envolvem uma equipolencia dos opostos, permitindo por conseguinte definições e opções relativas, situações as vezes podem, e certo, ter lugar, nas quais uma eventual equipolencia entre os pontos de vista conflitantes (*isostheneia*, portanto, num segundo sentido) conduza a uma suspensão provisoria de juizo (*epokhe*, num sentido segundo)

³⁶ Sobre a postura do ceticismo pirronico com relação a ciencia, que a meu ver confere plenamente sentido a expressão “ciencia cética”, cf “Sobre o que Aparece”, seção 13, pp 205 ss , e “Ceticismo e Argumentação”, pp 238–9 Cf , tambem, Porchat (1995), pp 34–5

³⁷ No artigo “Verdade, Realismo, Ceticismo” defendi a legitimidade e a necessidade de redefinir-se o conceito de verdade em termos conformes a postura pirronica, cf particularmente pp 40 ss. Conforme as considerações que desenvolvo a seguir, todo

aquele texto pode tomar-se como uma discussão e equacionamento, no registro fenomenico, do problema filosofico da verdade

³⁸ Cf Aristoteles, Top I, 11, 104 b1-5 “Problema dialetico e um objeto de investigação que se direciona ou para a escolha e rejeição ou para a verdade e conhecimento e ou por ele proprio ou como auxilio para algo outro dessa natureza, a cujo respeito ou não tem opinião ou tem opiniões contrarias a maioria com relação aos sabios ou os sabios com relação a maioria ou cada um destes grupos em seu mesmo interior”

³⁹ Sobre a doutrina cetica dos signos rememorativos e sua extraordinaria afinidade com a doutrina humeana da causalidade, cf “Ceticismo e Argumentação”, pp 236-8

⁴⁰ Como assinalei em outro contexto (cf Porchat (1995), pp 42-3 e n (34), tambem p 52), Sexto Empirico utiliza com frequencia as palavras *hoson epi* seguidas do dativo de certas expressões (por exemplo, como em *hoson epi tois legomenois hypo tōn dogmatikōn*, na passagem de H P III, 29, que acabo de citar, ou em construções semelhantes em H P II, 22 (sobre o conceito de homem), H P II, 104 (sobre o conceito de signo), H P III, 13 (sobre o conceito de causa), passagens estas que acima citei no inicio da seção 4), para qualificar e restringir o questionamento e a consequente suspensão pirronica de juizo, indicando que este questionamento e esta suspensão somente incidem sobre usos, comentarios ou interpretações *dogmaticas* dos termos e noções discutidas, *preservando-se portanto o uso fenomenico dos mesmos termos e noções* Recorde-se, por exemplo, que e nesse sentido — e cabe acrescentar apenas nesse sentido —, isto e, enquanto a questão se pretende equacionar atraves do *logos* ou razão dogmatica, que a *epokhe* cetica incide sobre a existencia dos objetos ditos exteriores “nos suspendemos o juizo, no quanto respeita ao *logos* (*hoson epi to logo*), sobre os objetos exteriores” (H P I, 215)

⁴¹ Na seção 11 de “Verdade, Realismo, Ceticismo” (cf pp 51 ss), defendi a ideia de que ao chamado realismo de senso comum — que pode ser lido como um realismo fenomenico, expressão que pretendo traduza a postura cetica diante do mundo de sua experiencia — veio sobrepor-se, ao longo de seculos de filosofia, o realismo metafisico Ao suspender seu juizo sobre o discurso dogmatico deste ultimo, o filosofo cetico recupera o discurso ori-

ginário da mundanidade, a introdução do vocabulário do aparecer cumprindo esta função distinguir entre ser-1 e ser 0, substituir o Ser dos filósofos pelo ser do mundo

⁴² Sobre tal perspectiva convencionalista do ceticismo pirrónico em matéria de linguagem, cf Porchat (1995), p 41 e notas (32) e (33)