

**RESENHA DE *AS RAÍZES DA DÚVIDA*
DE DANILO MARCONDES**

Carlota Salgadinho Ferreira
PUC-Rio
Email: csalgadinho92@hotmail.com

MARCONDES, D. (2019). *As raízes da dúvida: ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 207p. ISBN 978-85-378-1780-3

Se se quiser resumir o ímpeto que move Danilo Marcondes nesta obra numa única pergunta, talvez esta seja: o que dizer sobre o percurso e a transformação do ceticismo como proposta filosófica da Antiguidade à Modernidade e aos dias de hoje? O itinerário do presente texto será o de indicar sucintamente a divisão dos objetivos e tópicos de argumentação do autor na obra para, em seguida, explicá-los mais ao pormenor e fazer uma observação crítica sobre uma das suas partes. O objetivo final é o de oferecer um fio condutor na leitura do percurso de Marcondes e, com isso, permitir ao leitor, a partir deste curto itinerário, ter uma ideia clara da importância de cada passo na sua proposta – ou pelo menos assim espero.

É possível destacar cinco tópicos de argumentação. O *primeiro* – objeto dos capítulos 1 e 2 – é caracterizar a tradição cética antiga, dividindo-a em quatro tipos e explicando dois tipos de percurso. O *segundo* – objeto do capítulo 3 – é explicar de que forma, historicamente, os textos antigos, que o autor considera “fundacionais” permaneceram ignorados durante a Idade Média e foram revitalizados na Modernidade. O *terceiro* – objeto do capítulo 4 – é mostrar que a descoberta do Novo Mundo foi uma ocorrência histórica determinante para a retoma do ceticismo antigo na Modernidade, além da Reforma Protestante e da Revolução Científica (já tematizados por outros historiadores da filosofia), dando origem ao que chama de *argumento antropológico*. O *quarto*, que subdividido em três – objeto dos capítulos 5 e 6 e da primeira parte do capítulo 7 – é oferecer uma explicação historiográfica para a presença das que julga serem três principais características teóricas do ceticismo moderno que não se encontravam no ceticismo antigo: i) a dúvida como critério metodológico para justificação de crenças; ii) o *argumento do conhecimento do criador* como elemento central na retoma do ceticismo antigo, assente numa nova concepção de conhecimento, diretamente associada e em concordância com uma nova concepção de ciência; iii) a questão do *insulamento* (termo cunhado por M. F. Burnyeat), definida como imunidade da vida comum à postura cética ou, nos termos antigos, uma cisão radical entre teoria e prática. O *quinto* e último – objeto da segunda parte do capítulo 7 e do capítulo 8 (último da obra) – é expor a que acredita ser uma postura cética justa ou adequada para evitar o problema do insulamento, a partir de um confronto entre autores contemporâneos (em especial Wittgenstein) e o ceticismo antigo.

Até à primeira parte do capítulo 7 (cujo limite, a meu ver, pode ser demarcado na p. 145), a análise do professor permanece maioritariamente no campo historiográfico, em que descreve as especificidades dos ceticismos antigo e moderno, estabelecendo a ponte entre estes ao apontar ocorrências históricas que

transformaram o ceticismo antigo de tal forma que, após subterrado por praticamente um milénio, ressurgisse na Modernidade sob uma forma singular. É nos dois últimos capítulos que declara a sua postura cética pessoal, não sem desviar o leitor de quaisquer dúvidas sobre quais são os seus moldes e heranças de outros autores, e qual o seu elemento original. Deste modo, os quatro primeiros objetivos – de acordo com a divisão que indiquei – performam uma leitura historiográfica que combina harmoniosamente espírito inovador (em especial no seu núcleo, a saber, entre os capítulos 4 e 7) e cuidado na interpretação da tradição cética (e filosófica em geral), à qual se segue a revelação sobre a sua amadurecida contribuição pessoal relativamente à questão de qual a postura cética a ser mantida.

O professor inicia a sua jornada, no capítulo 1, elucidando como se deu a divisão entre ceticismo académico e pirrónico, o que os distingue e as suas noções básicas, através do que chama o ‘percurso do cético’: da *skepsis* (investigação) e *zetesis* (busca), o cético é levado à *diaphonia* (conflito entre teorias), desta à *isostheneia* (a sua equipolência e igual valor, devido à ausência de um critério que favoreça uma em detrimento da outra) e à *aporia* (impasse devido à impossibilidade de decidir entre as teorias) e, por fim, à *epoche* (suspensão do juízo; p. 30, 120). No capítulo 2, apresenta os tropos de Agripa e de Enesidemo como instrumentos ou ferramentas dos céticos para denunciar os erros dos dogmáticos a partir das suas próprias doutrinas, explicando que os não dispunham de um *corpus* teórico próprio para derrubá-las, mas utilizavam as suas próprias teorias como armas contra o dogmatismo (pp. 46-56).

A questão que protagoniza o capítulo 3 (segundo tópico dos que listei) é a de saber a partir de que momento se pode falar em novidade teórica no seio de uma *mesma* corrente filosófica. Incorporando um diálogo com outros historiadores da filosofia (especialmente R. Popkin), Marcondes destaca como principais fatores que provocaram o desaparecimento e perda de sentido da discussão do ceticismo antigo na Idade Média (entre os séculos X e XV), a saber: i) a sua refutação por Agostinho em *Contra os académicos* (a partir da leitura dos *Academica* de Cícero); ii) a hegemonia do Cristianismo; iii) a dificuldade de acesso aos textos antigos por falta de tradução para o latim.

Em seguida, o professor aponta e interliga os que considera serem os principais fatores que intervieram diretamente na retoma do interesse e leitura dos textos céticos antigos, a saber, i) descredibilização da autoridade da Igreja como instituição, devido a crises de natureza teórica, histórica, social e económica, entre os séculos XV e XVI, ii) o interesse por textos clássicos do Humanismo italiano (como Platão, Cícero, Diógenes Laércio e Sexto Empírico), lidos num contexto de crise política, religiosa, social e económica e iii) a edição e tradução de textos de autores céticos e outros textos antigos (pp. 58-65). Por sua vez, a Revolução Científica (inaugurada por Copérnico e extensível até Newton) mostrou o fracasso da ciência aristotélica e estendeu o âmbito do questionamento cético a questões científicas (como, por exemplo, a das reais dimensões da Terra). Finalmente, e já articulando as questões deste capítulo com as do seguinte (pp. 65-9), reconhece o mérito de Popkin ao acrescentar a Reforma Protestante (anterior à Revolução Científica) aos elementos determinantes para a retoma do ceticismo antigo, gerando o que Popkin chama de “crise intelectual da Reforma”, uma polémica diafónica travada entre pensadores e teólogos católicos, luteranos e calvinistas (pp. 69-71).

No capítulo 4 (após antecipar alguns dos seus aspetos ainda no capítulo 3) – e na continuidade das teses de Popkin (p. 75) –, Marcondes explora a sua tese de que a descoberta do Novo Mundo (1492) constitui um facto histórico decisivo na retoma do ceticismo na Modernidade (ausente em prestigiados manuais de História da Filosofia Moderna; pp. 74-5), assim como o que chama de *argumento antropológico* –

de que não há um critério para determinar a essência da sua natureza (pp. 12-13, 76, 82). Para tal, releva detalhadamente o impacto que evidências como relatos de navegações (como os de G. de Verrazzano, J. de Lévy ou Thevet), imagens (como o retrato de Vespúcio no seu primeiro confronto com os povos indígenas ao chegar ao Novo Mundo, apresentado e comentado nas pp. 77-8) ou exemplos que se encontram em textos de filósofos (como nos ensaios ‘Os coches’ e ‘Os canibais’ de Montaigne) mostram que essa descoberta teve forte influência na retoma de um espírito cético na medida em que “explicita uma *diaphonia*, um conflito, entre uma concepção prévia tradicionalmente aceite e uma nova situação da qual essa concepção não dá mais conta, [ou seja], não temos mais critério para a caracterização da suposta essência do ser humano” (p. 76). Arguta e convincentemente, o professor explica ainda que este fator radicalizou dificuldades com o problema do *critério* em termos religiosos (pois que se colocava a questão de saber que direito teriam os europeus de catequizar esses novos povos, que se questionavam sobre se se tratavam ou não de seres humanos), morais e políticos (pois todas as suas ações eram muito distintas das suas) e científicos (dada a variedade de novas espécies animais e vegetais encontradas nas Américas), pois que tudo o que o europeu havia encontrado o levava a questionar o seu conhecimento pretensamente seguro relativo a esses tópicos (pp. 78-96).

Passando para um detalhamento do quarto tópico, começo por frisar que a meu ver, a grande contribuição de Marcondes nos capítulos 5, 6 e primeira parte do 7 recebe a sua formulação mais clara na enumeração que faz dos aspetos mais relevantes do ceticismo moderno (versão distinta do ceticismo antigo, ainda que partindo da leitura dos mesmos textos), já na introdução, de que o ceticismo moderno possui três eixos de revisão do conceito de natureza humana: i) pelo argumento antropológico, resultante do impacto da descoberta do Novo Mundo na concepção universalista da natureza humana (como espécie); ii) pelo argumento do conhecimento do criador, que resulta de uma reconfiguração do critério de validade do conhecimento que vigorava na Antiguidade – o contemplativo –, para passar a ser o de tipo técnico (o humano como sujeito do conhecimento); iii) pelo problema do insulamento, resultado de uma transformação da postura do filósofo cético na vida comum, pela introdução da dúvida na Modernidade (o humano como ser, por assim dizer, cindido entre teórico e prático; p. 13).

No capítulo 5, Marcondes explica como o argumento do conhecimento do criador – definido pela capacidade de se conhecer o que se cria – se formulou (ainda que implicitamente, pois não se encontram formulações explícitas do mesmo; pp. 98-108; 119-22) como característica fundamental da ciência e da filosofia moderna, a partir da conjugação de certos fatores, a saber: i) a formulação de uma doutrina cristã com base no pensamento grego pela parte de Fílon de Alexandria mediante uma aproximação entre o Deus cristão do demiurgo platónico, que resultou numa concepção de Deus que seria simultaneamente causa material, formal e eficiente do mundo, tendo criado de acordo com a sua vontade (pp. 103-6); ii) a transmutação da visão do humano pelos humanistas na Idade Média, que passou a encará-lo como um ser com poderes semelhantes aos de Deus (em vez de um ser de condição deflacionária em relação a Ele), ainda que mais incompletos ou menos perfeitos (por autores como N. de Cusa, Sánchez, Campanella e outros); esses autores interessaram-se por textos antigos (incluindo cétricos), tendo resgatado o que Marcondes chama de ‘arsenal cético’, para lidar com os conflitos da época (pp. 107-9). Assim, a noção de conhecimento moderna teria surgido pela recolocação do conhecimento (científico) técnico, inferior ao contemplativo (na Antiguidade), para o conhecimento (científico) mais nobre (na Modernidade). O seu objeto já não é uma realidade imutável e necessária, mas a causa eficiente de objetos finitos (criaturas divinas), apreensível empiricamente e sempre suscetível de revisão, porque do

campo do hipotético e do probabilístico (pp. 117-18). A componente cética deste argumento consiste em o Homem não ser capaz de conhecer o que está para além da sua criação, pois seria incapaz de entender o seu processo causal, o que marca os limites das suas faculdades e uma incerteza sobre o que está para além das suas capacidades (pp. 101-3), e distingue quatro sentidos do ceticismo moderno à luz deste argumento: humanista, religioso, técnico e epistémico (pp. 113-14).

Já no capítulo 6, o professor associa o aparecimento do termo *dúvida* na literatura filosófica latina aos *Academica* de Cícero (onde aparece o termo *dubitare*) e às *Confissões* de Agostinho (pp. 121-3), aborda brevemente alguns céticos do século XVI que se deparavam com o problema do critério da fé ou da fé como critério de verdade (como Sánchez, Montaigne e Charron) e expõe a visão de Popkin sobre a influência da Reforma Protestante no ceticismo fideísta (pp. 125-9). Em seguida, explica que a dúvida se inaugura, em Descartes, numa versão epistémica da do ceticismo fideísta, que visava uma certeza de fé. Ao invés, Descartes visava uma *certeza*, única regra de evidência sob a qual julgava legítimo combater o ceticismo, que se torna uma figura abstrata, artificialmente erguida como contraponto, talvez, avança, “uma amálgama de posições encontradas possivelmente em Marsenne, Gassendi e la Mote le Vayer, entre outros” (p. 130). O *cogito* apresenta-se como evidência irrefutável, mesmo perante a possível objeção de que é impossível duvidar de tudo. O professor nota que a dúvida cartesiana não se relaciona com uma aporia ou indecisão entre posições, ou com a *epoche*, uma vez que se decide partir de uma postura de duvidar de tudo com o propósito de examinar quais as crenças que satisfazem esse critério – único meio de obter uma certeza – e não de uma conclusão perante a impossibilidade de decidir entre duas teorias em conflito (*diaphonia*, que nos coloca em aporia e motiva a *epoche*). Ainda assim, há no texto a identificação de argumentos presentes no terceiro, quarto e quinto tropos de Enesidemo, nas várias etapas da radicalização da dúvida, que se mostra necessária para se edificar um sistema filosófico apenas baseado em certeza (pp. 130-2). Trata-se de uma decisão metodológica, de erigir um critério subjetivo de justificação e confiabilidade de crenças, uma regra de evidência, sob o qual se passa a tomar o duvidoso como falso, e seria profundamente determinante para o surgimento do que o professor chama de *guinada epistémica*, ou seja, a centralização da epistemologia em relação a outros domínios, devido à mudança de problemáticas, pressupostos e inquietações, surgidos na Modernidade (e presente mesmo nos empiristas), ausentes no ceticismo antigo (pp. 132-5; 141-2). O argumento do conhecimento do criador estaria presente na ideia de que o sujeito é o centro da reflexão que conduz a esse ponto de partida, capaz de edificar essa teoria do conhecimento, e que o conhecimento do mundo natural resultava da nossa ação sobre o mundo, e o argumento antropológico, na necessidade de questionar as crenças tradicionais da natureza humana, produzindo-se um sistema a partir de um elemento novo de universalidade: a subjetividade reflexiva (pp. 135-6).

Na primeira parte do capítulo 7, é apresentado o problema do insulamento (*insulation*; p. 139) como cisão entre a conclusão teórica de quem filosofa – no caso que aqui importa, cética, ou seja, a *epoche* – e a (in)ação na vida comum, que reclama uma resposta à questão de saber qual o seu sentido e o alcance. Julgo que a encruzilhada que o professor enfrenta neste capítulo pode ser resumida com a questão: “ou o Ceticismo é inviável porque leva à inação ou devemos praticar o insulamento. Mas seria, por sua vez, o insulamento viável?” (p. 144). Tanto para Marcondes como para Burnyeat (cuja visão descreve com relativo detalhe), os céticos antigos, em especial os mais radicais (que Marcondes chama de *rústicos*, como seria Arcesilau, que propunha uma *epoche peri panton*; p. 141), a *epoche* era praticada em relação a qualquer afirmação dogmática – tanto de filósofos como de pessoas comuns. Tratava-se de um recurso metodológico para evitar ou solucionar a *apraxia*

ou incapacidade de agir (como parece sugerir, por exemplo, Antígono de Caristos sobre Pirro), resultado da *epoche*. Esta opção não era considerada pelos modernos, devido à influência que recebem do seu ceticismo epistémico e ego reflexivo de Descartes, cuja dúvida e considerações céticas se restringiam à fundamentação de crenças e valores, e não à sua prática (p. 135).

Utilizando elementos da filosofia da linguagem comum contemporânea que elenca ainda no capítulo 7 (pp. 146-50) – essencialmente, de J. Searle e J. L. Austin –, no capítulo 8, o professor procura defender uma postura cética, proposta a partir de uma aproximação de Wittgenstein (das *Investigações filosóficas*) com o ceticismo antigo (em especial o de Sexto Empírico) no que respeita a aspetos que elenca de forma clara. Esta caracteriza-se por ser um *modus vivendi*, isto é, uma maneira de viver, pensar e agir, que reconhece a filosofia como método terapêutico (como tendo uma função pragmática, e não como doutrina ou conjunto de verdades) contra o que não pode ser encontrado: um “oculto”. Sob a convicção de que só é possível questionar jogos de linguagem a partir de jogos de linguagem, tal poderia ser feito através de um retorno à vida comum, por uma análise semântica dos conceitos nela empregues (pp. 164-79).

Em relação ao mérito da obra, pode dizer-se que fica claro que o seu elemento de maior originalidade é a incorporação do facto histórico da descoberta do Novo Mundo na explicação do ressurgimento do ceticismo na Modernidade, após o seu apagamento durante a Idade Média. Este elemento exerce uma influência nos dois elementos que o professor destaca como caracterizadores do ceticismo moderno (o argumento do conhecimento do criador e a dúvida como etapa metodológica na investigação). Além disso, como elemento modelador da subjetividade reflexiva, também condiciona indiretamente o insulamento, pois são os traços definidores dessa consciência que levam à necessidade do seu isolamento em relação à vida comum.

Ainda assim, vale notar que a discordância de Marcondes em relação a Burnyeat em relação à questão da localização do problema do insulamento na filosofia moderna não fica inteiramente evidente (a afirmação mais aproximada do seu ponto de vista talvez se encontre na p. 182). Por um lado, o professor adianta na introdução que entende que o insulamento constitui um terceiro elemento definidor de todo o ceticismo moderno (p. 13). Por outro lado, no capítulo que dedica ao tema (7), afirma que o insulamento está praticamente ausente no ceticismo antigo e muito presente no ceticismo moderno e diretamente ligado à guinada epistémica (cujo responsável defende ter sido Descartes; p. 138, 142, 144-5, 182). Em contextos que demandam um menor grau de rigidez linguística que o da escrita – de interlocução informal – o professor expõe com clareza que não concorda com a circunscrição do problema a Kant por parte de Burnyeat (pp. 142-3), pois o critério da distinção entre o plano empírico e o transcendental – alegado por Burnyeat – seria demasiado restrito para a realidade filosófica dos séculos XVII e XVIII. Para Marcondes, nem mesmo a evidência textual referente à proposta cartesiana de uma moral provisória, nos *Princípios da filosofia* abala a sua convicção de que se trata de uma característica do pensamento crítico desde Descartes. O *cogito* restringe o campo da certeza (portanto, dos conteúdos imunes à dúvida) ao eu que pensa, o que, julga, deixa Descartes preso a uma posição que não lhe permite responder à inquietação dos céticos aos quais se propõe responder, que, não constituíssem uma figura oponente artificialmente imposta, lhe poderiam perguntar como, a partir do *cogito*, é possível edificar uma ciência (metafísica e natural) sobre o mundo externo. Ainda assim, estou certa de que podemos contar com essa explicitação na próxima edição da obra.