

# Oswaldo Porchat, a Filosofia e algumas “necessidades de essência”

**ROBERTO BOLZANI FILHO**

(USP). E-mail: robertof@usp.br

“Pois é impossível negar que a filosofia claudica.  
Habita a história e a vida, mas quereria instalar-se no seu centro,  
naquele ponto em que são advento, sentido nascente.  
Sente-se mal no já feito. Sendo expressão,  
só se realiza renunciando a coincidir com aquilo que exprime  
e afastando-se dele para lhe captar o sentido.  
É a utopia de uma posse a distância”.  
Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*

Entre os vários modos argumentativos elaborados pelo antigo pirronismo que se tornaram problemas clássicos em filosofia, figuram alguns de alcance bastante amplo e que parecem poder aplicar-se a todo discurso filosófico de intenções dogmáticas. Pois detectam e exploram certas dificuldades em que se veria enredada qualquer filosofia que pretendesse dar conta da realidade do mundo e a este conferir sua interpretação definitiva. Tais são os modos de suspensão de juízo atribuídos ao cético Agripa: o dogmatismo se encontra acometido de problematicidade pelo simples fato da discordância (*diaphonía*) existente entre os vários discursos pretensamente verdadeiros e, portanto, reciprocamente excludentes; a relatividade a que tudo parece sujeito transforma toda tentativa dogmatizante em projeto condenado à incerteza, bem como a presença muitas vezes verificável de procedimentos argumentativos inaceitáveis, tais como assunção injustificada de pressupostos, regressão ao infinito, circularidade (cf. Sexto Empírico, 1976, I, 165 e segs.). A força crítica dessas estratégias antitéticas – com exceção talvez do modo da relatividade – se nutre de características intrínsecas ao universo dos discursos filosóficos: história da filosofia, quando estes são considerados simultaneamente e postos interrogativamente em cotejo; lógica

interna de cada um desses mesmos discursos separadamente considerados, quando se denunciam os curtos-circuitos de seus encadeamentos próprios.

Esse instrumental dialético foi em parte e ao mesmo tempo por novo ângulo reativado por Oswaldo Porchat em “O Conflito das Filosofias”. Constatando aquela mesma discordância que chamara já a atenção dos cétricos gregos, o autor proclama seu caráter indecível de um ponto de vista filosófico, visto que toda tentativa de solução se fará inevitavelmente filosófica e, nessa medida, sujeita ao conflito mesmo que buscava resolver. Reconhecendo naqueles cétricos o mérito da observação crítica do desacordo das filosofias (Porchat, 1993a, pp. 8-9), Porchat desenvolve o tema: cada distinta filosofia desqualifica as outras apenas ao reinterpretá-las e “reduzi-las” do interior de seu próprio discurso, a partir da armação interna que o estrutura e do tecido conceitual que o reveste. “Ocorre, assim, que ao mesmo tempo em que sempre reparte de zero e reconstrói, por seu turno, os caminhos da Verdade, cada filósofo é levado a elaborar sua doutrina através de uma reflexão polêmica sobre a filosofia já existente....Mas essa tematização crítica das outras filosofias a que cada filosofia procede é levada a efeito através de uma ‘redução’ dessas outras às razões que lhe são próprias e às dimensões do universo instaurado pelo seu próprio discurso; rivais e concorrentes são assim despojadas de sua autonomia e privadas de qualquer fundamentação possível para as teses correspondentes às intenções originais que as animam” (Porchat, 1993a, p. 11). Não há, pois, como resolver o conflito exteriormente a ele, o que significa dizer que não há como resolvê-lo, já que “as condições de possibilidade para a solução *filosófica* do conflito não parecem poder cumprir-se senão pelo recurso ao *dogmatismo filosófico*, isto é, pelo exercício de uma opção filosófica, a qual pode traduzir-se seja pela preferência concedida a uma das filosofias em conflito seja pela criação original de uma nova filosofia, por sua vez, ao que tudo indica, também ela entretanto condenada a ser de mil formas por outras contestada e a fazer-se, portanto, parte no eterno conflito” (Porchat, 1993a, p. 16).

Interessa notar, nessa retomada do velho tropo cétrico, que as análises aí desenvolvidas das relações entre história da filosofia e lógica interna do

discurso se beneficiam de uma noção moderna, evocada pelo autor com ênfase: a de *estrutura*. Elaborada com fins eminentemente historiográficos, tendo em seu horizonte o ideal da definitiva interpretação de um sistema filosófico, tal idéia aponta, nos termos de Porchat, para “a necessidade de nunca dissociar-se a interpretação das obras filosóficas do conhecimento e análise de seu modo próprio de constituição, isto é, do conhecimento da maneira particular por que se estruturam os discursos através dos quais elas se exprimem e se oferecem à nossa leitura e meditação. Ora, esses diferentes discursos filosóficos constroem-se segundo diferentes ‘lógicas’ que, em se constituindo, vão também instaurando; e, assim, as teses que engendram se tornam indissolúvelmente solidárias dos métodos que as produzem e fundamentam” (Porchat, 1993a, pp. 14-15). Aludindo ao importante texto de V. Goldschmidt: “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos” (Goldschmidt, 1970), Porchat enfatizará a *autonomia* de cada doutrina filosófica, capaz que é de instituir inclusive sua “lógica” própria, que a boa interpretação, como discípulo, deverá sempre respeitar. Mas o objetivo dessa recorrência ao chamado *método estrutural* não é acenar com a boa via de interpretação, mas sim extrair outras consequências, agora filosóficas e não mais simplesmente historiográficas: essa autonomia mesma que cada filosofia exhibe será índice da impossibilidade de encontrar um terreno filosoficamente comum e imune ao poder de “invenção” que todas detêm. Se cada doutrina filosófica produz seu universo próprio que automaticamente desqualifica, reinterpreta ou absorve as demais, toda e qualquer tentativa de solução do conflito das filosofias estará necessariamente operando dessa forma e portanto invalidando-se como solução filosófica e não-dogmática.

A noção de estrutura introduz uma outra, cuja importância para a compreensão do método é fundamental: a de *tempo lógico*. “Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na *estrutura* da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra. Ora, falar

de movimentos e de progressão é, a não ser que fique em metáforas, supor um tempo, e um tempo estritamente metodológico ou, guardando para o termo sua etimologia, um *tempo lógico*” (Goldschmidt, 1970, p. 143). Cada filosofia deixa-se ler conforme às sucessões progressivas de seus momentos orgânicos, porque o *lógos* que as constrói e expõe, o discurso que as exhibe como tal, pode ser apreendido numa “ordem de razões” que lhes é inerente e mesmo indispensável<sup>1</sup>. E o acesso à estrutura de cada sistema implica a observância desse tempo e ordem que lhes são próprios, isso tanto para sua boa compreensão como para a constatação crítica do caráter incomensurável do conjunto dos discursos filosóficos.

Em síntese, Porchat parece conferir a esse método estrutural – do qual, bem o sabemos seus alunos, colegas, leitores e admiradores, foi entre nós introdutor e defensor - função e sentido que, ao que tudo indica, ficavam em segundo plano em sua origem. Se Goldschmidt, é verdade, pretendia para tal método um estatuto “ao mesmo tempo, científico e filosófico” (Goldschmidt, 1970, p. 140), no entanto esclarecia: “filosófica, ela (a “interpretação metodológica”) o é, na medida em que tenta compreender um sistema, conforme à intenção de seu autor” (Goldschmidt, 1970, p. 145). O que significa bem menos do que encontramos em “O Conflito das Filosofias”: a transformação da interpretação estrutural, pelo prisma do tempo lógico, em um *operador filosoficamente crítico*, em um *instrumento de julgamento filosófico*. Pois a constatação de que cada filosofia consegue responder às objeções de outras com eficácia somente se aceitamos dogmaticamente seus *pressupostos*, de que sua coerência interna, muitas vezes sedutora, nos cobra contudo um preço muito alto, faz apenas tornar ainda mais dramático o caráter filosoficamente insolúvel do conflito (cf. Porchat 1993b, pp. 28-30; 1993c, pp. 47-8).

A incapacidade de decidir o conflito das filosofias, se num primeiro momento não acarretou a adesão ao ceticismo (cf. 1993b, p. 32), com o tempo tornou-se um elemento fundamental na adoção, por Porchat, da filosofia cética, definida, agora, também como um “neopirronismo” (cf. Porchat, 1993f, p. 212). E aquela restauração do antigo modo de Agripa passa

a utilizá-lo com sua genuína finalidade de alcançar a suspensão de juízo, ao mesmo tempo reconvocando os modos que incidiam sobre a lógica interna dos discursos filosóficos dogmáticos: “os dogmáticos não podem, é verdade, reconhecer a indecidibilidade de toda *diaphonía* e, na maior parte dos casos, recorrem à argumentação para fundamentar uma decisão. Mas o cético tem a seu dispor os outros tropos de Agripa. Questionará a aceitabilidade das premissas da argumentação proposta e das premissas dessas premissas, renovadamente exigindo justificação e fundamento, acenando portanto com uma regressão ao infinito. Cuidará também de prevenir qualquer circularidade dissimulada na argumentação adversária, que eventualmente introduza nas premissas matéria decorrente de tese a ser provada. E, sobretudo, não permitirá que os oponentes se proponham a deter o processo de fundamentação, assumindo algo *ex hypothéseos*, isto é, à maneira de um ‘princípio’ ou um axioma, pretextando tratar-se de um enunciado indemonstrável e que de si mesmo se impõe à nossa apreensão, de uma verdade que por si mesma se faz aceitar pela razão e que prescinde de fundamento outro” (Porchat, 1993g, p. 222). Eis aí, diga-se de passagem, exemplo notável de como uma reflexão sobre a história da filosofia e seus métodos pode frutificar uma postura propriamente filosófica.

\*\*\*

Ora, a partir dessas considerações, se não forem equivocadas, parece-me natural e legítimo indagar: quais as conseqüências de uma aplicação filosoficamente crítica da noção de tempo lógico *ao próprio discurso cético*? Estaria o ceticismo, nesse caso, imune às dificuldades para que apontam aqueles modos de Agripa? Tomando às *Hipotiposes Pirronianas* certas passagens, que têm por função explicar o pensamento cético, como elementos de um “discurso de instauração filosófica” do mesmo e, portanto, como momentos de um itinerário lógico-conceitual que permitiria uma análise estrutural, poderíamos detectar aí a presença de procedimentos muito semelhantes àqueles que o cético condena nos dogmatismos. Sempre me pareceu, de

fato, difícil deixar de ver, nesse discurso, certas idéias implícitas, certas opções prévias que operariam mesmo como pressupostos, sem os quais a filosofia cética não conseguiria expor-se com coerência e lograr estatuto filosófico próprio. Sendo assim, uma tentativa de legitimar tais pressupostos - como sói acontecer, mostrava Porchat, com as diversas filosofias - também comprometeria a lógica interna do discurso cético, contaminando-o com circularidade ou petição de princípio<sup>2</sup>.

Mas essa tentativa de crítica esbarra em uma objeção possível, que se deixa já entrever em vários momentos do texto das *Hipotiposes* de Sexto Empírico, reafirmados no último parágrafo de “Sobre o que Aparece”, escrito que lança as bases do neopirronismo: “...sem pretender que as coisas realmente sejam como eu as digo, contentei-me em relatar o que me aparecia, à maneira de um cronista” (1993f, p. 212; cf. também Sexto, 1976, I, 4). O que vale dizer: o relato do cético, inclusive o discurso que explicita seu ceticismo, é apenas anúncio de um *páthos* pessoal, de uma *experiência individual* que não se pretende impor como retrato de qualquer “realidade”. Isso torna suspeita uma abordagem do ceticismo nos termos de um discurso de *instauração* e, conseqüentemente, de um tempo lógico, visto que este último conceito parece intimamente ligado a uma concepção de discurso filosófico como instauração, edição ou promoção<sup>3</sup>, que teriam por objeto o próprio real. Ora, o neopirronismo, herdeiro desse universo conceitual, não se esquece, ao eximir-se de dogmatismo, de utilizar o vocabulário adequado: “para nós, que questionamos a pretensão apofântica do discurso, que fomos levados à *epokhé* por esse questionamento, o discurso é mera expressão de nossa experiência, ele diz o seu conteúdo, conta o que aparece. Constituem nossa linguagem as palavras, formas e procedimentos de expressão que fomos condicionados a usar, para exprimir nossa experiência e vivência, por nossa sociedade e cultura. Expressão sempre frouxa e precária, por mais que nos esmeremos em melhorá-la. Não postulamos, assim, nenhuma misteriosa relação de correspondência entre as palavras e as coisas, nem entendemos que a linguagem tenha um poder qualquer de instaurar o que quer que seja, nem lhe reconhecemos uma qualquer espessura

que coubesse à filosofia penetrar” (1993f, p. 181). Por não ter pretensões téticas, por não instaurar com seu discurso nada de definitivo sobre o que diz, o ceticismo não comportaria análise, historiográfica ou filosófica, que o tomasse como um “sistema” cuja “estrutura” se desdobrasse num “tempo lógico”. Por isso mesmo, pensá-lo como eventual membro do conflito das filosofias seria confundi-lo com os dogmatismos a que se contrapõe.

Pretendo, a seguir, considerar esse tema, levando em conta o pirronismo antigo tal como exposto em Sexto Empírico, mas focalizando em primeiro plano o neopirronismo de Porchat, profundo e sofisticado enriquecimento e “aggiornamento” da posição cética.

Uma conseqüência de uma abordagem crítica do ceticismo, talvez inevitável, é que nos obriga a considerar, por assim dizer, a natureza e o sentido mesmos do discurso filosófico. Noutras palavras, o ceticismo, ainda mais quando retomado com o vigor que lhe injeta o neopirronismo, nos desafia e induz a filosofar sobre a filosofia – o que, diga-se de passagem, já lhe confere valor filosófico significativo. Eis por que se farão aqui, com freqüência, observações que podem pretender-se apenas conjecturais e tateantes, porque freqüentemente metafilosóficas; elas visam, afinal, a esboçar um quadro que só pode ser rotulado de impressionista, visto que me proporcionam – se assim me permitir a benevolência do leitor - a ocasião para acertar contas com minha própria história reflexiva, com meus vícios de formação, deles tentando extrair algumas formulações que ousaria considerar pessoais, e que uma vida acadêmica mais e mais burocratizada vem apagando. Nessa história, para orgulho meu, a figura de Oswaldo Porchat desempenha, ainda que em sentido bem peculiar, papel de protagonista.

\*\*\*

Façamos, de início, como Porchat: busquemos explorar o potencial filosófico que a idéia de estrutura poderia sugerir. Para tanto, tomemos como ponto de partida a descrição da atitude típica do dogmatismo que o neopirronismo recupera junto a seus predecessores antigos: em Sexto

Empírico como em Porchat, o discurso dogmático “põe como real” o que diz (cf. Porchat, 1993f, p. 181; Sexto, 1976, I, 14). Esta fórmula é elaborada no contexto fortemente *realista* que caracteriza a filosofia grega, ao menos até o advento do ceticismo, contexto em que a possibilidade do conhecimento apenas esporadicamente era vista como um problema. Numa palavra, ela traduz a idéia de um discurso *apofântico*, no sentido pleno da expressão. Disso dá testemunho o dogmatismo mais acabado com que depararam os cétricos antigos, o estoicismo: se a filosofia é um sistema, é porque o mundo também o é, e cada uma das partes da filosofia nos introduz, por isso, como que instantaneamente nas outras. Lógica, Física e Ética se encontram numa tal relação de interdependência, que conhecer as leis da natureza, por exemplo, é, *ipso facto*, inteirar-se das regras de conduta<sup>4</sup>. E se a chamada “parte lógica” pode ter certo privilégio, é apenas de um ponto de vista *didático* (cf. Sexto, 1983, I, 19 e 22-3). O que significa dizer que não haveria propriamente uma única “ordem de razões” possível em que esse discurso devesse plasmar-se<sup>5</sup>. O real que o discurso “põe” traz já consigo uma racionalidade intrínseca que este a bem dizer não constrói, apenas *reflete*, e isso *de diferentes formas*, pois há – tese fundamental da filosofia estoíca – um *lógos*, divino, providente, imanente a esse real e que lhe garante o caráter harmônico e sistemático (cf. Diógenes Laércio, 1995, VII, 135-40, 147-9). Eis por que importa pouco o ponto de partida e a ordem em que se dá nosso acesso ao mundo, pois sempre chegaremos a um conjunto “solidário” de verdades, para cujo conhecimento estamos naturalmente dotados.

Quando passamos aos modernos dogmatismos, algo parece mudar. Não que se perca a intenção dogmática, que não mais se trate de “pôr” realidade. Mas essa fórmula parece agora demasiado simplificadora. Se permanece correto dizer que o real que o discurso “instaura” possui caráter sistemático, ele não mais será, necessariamente, reproduzido pelo que o discurso nos expõe – vale dizer, a “ordem de razões” que tal discurso produz não será obrigatoriamente expressão fiel da ordem e hierarquia do real. Basta lembrar, a título de exemplo privilegiado – porque, sabidamente,



inspirador direto na elaboração do referido método e criador da expressão “ordem de razões” -, que, no cartesianismo, o *Cogito*, a primeira verdade do discurso instaurador do sistema, nas *Meditações*, não é a verdade primeira do real, Deus. Além disso, aquilo que era tranqüilamente considerado como dado pelo dogmatismo antigo em seu discurso filosófico, a objetividade do conhecimento, pode agora – e deve - fazer parte do trajeto de instauração: no cartesianismo, a “realidade do mundo exterior” só se recupera, como que “deduzida”, *descoberta*, na *Sexta Meditação*, ao fim e ao cabo da ordem de razões do discurso instaurador, necessariamente após a obtenção da garantia de veracidade de nossas idéias, na *Terceira Meditação*. Garantia que permanece sendo a divindade, que agora, no entanto, também tem seu momento adequado de aparição, momento esse determinado não por ela, divindade, mas pelo “tempo lógico” do sistema cartesiano. Tudo isso, bem o sabemos, em nome da característica filosófica moderna por excelência: o “primado da subjetividade”.

Se o discurso filosófico passa a exhibir em determinados casos, por assim dizer, uma organização *própria* que em certa medida dá novo arranjo às articulações do real para, agora, à sua maneira reproduzi-lo, a que fim ela serviria? Noutras palavras, a partir das diferenças entre os casos estóico e cartesiano, impõe-se a indagação: por que passa a pensar-se a idéia de um *único e exclusivo trajeto instaurador do objeto*? Retomemos Goldschmidt: “assim, para compreender uma doutrina, não é suficiente não separar a *léxis* da crença, a regra, de sua prática; é preciso, após o autor, refazer os movimentos concretos, aplicando as regras e chegando a resultados que, não por causa de seu conteúdo material, mas em razão desses movimentos, se pretendem verdadeiros” (1970, p. 142). A visão estrutural a respeito do discurso filosófico pretende, assim, que a “verdade” de uma filosofia, ao menos dos sistemas filosóficos clássicos, se alimenta indispensavelmente do *movimento* que a instaura: a “verdade material” se subordina à “verdade formal”, e a racionalidade apregoada pelo discurso, nele erigida por meio desse movimento, não evoca algo exterior a ele – um *lógos* imanente à natureza -, mas emerge do caráter *sistemático* do próprio discurso<sup>6</sup>.

A “esquematisação artística” do discurso não é elemento posterior e complementar à descoberta da verdade: ao contrário, é *constitutiva* desta<sup>7</sup>. Se assim é, talvez possamos concluir que o caráter apofântico do discurso, sua intenção de dar conta de uma “verdade material”, dizendo as coisas como elas são, se decide - em verdade, diria o cético, imagina poder decidir-se - na instância dessas “verdades formais” que toda filosofia deve produzir: quanto mais sistemática for, quanto mais acabada, coerente e fechada se mostrar sua fenomenologia conceitual e os movimentos que a regem, mais “verdadeiras” se pretenderão as “descobertas” que, agora, serão “deduzidas”, “demonstradas”. Tal necessidade *arquitetônica* – a que, certamente, Kant dará novo e mais profundo sentido - provavelmente era já visada por Descartes, quando, na segunda parte do *Discurso do Método*, relatando os acontecimentos daquela célebre noite de Novembro de 1619, declarava: “... permanecia o dia inteiro fechado sozinho num quarto bem aquecido onde dispunha de todo o vagar para me entreter com os meus pensamentos. Entre eles, um dos primeiros foi que me lembrei de considerar que, amiúde, não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou. Assim, vê-se que os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins” (Descartes, 1979, p. 34).

Assim, segundo a linguagem das estruturas e o conteúdo filosófico que parece conter, há que concluir que a verdade de uma filosofia está essencialmente na “via”, no movimento que a instaura – para que a verdade material, *veritas rerum*, brote da verdade formal, dela seja, por assim dizer, extraída, dela, por assim dizer, se beneficie<sup>8</sup>. Isso leva, a meu ver, a uma conseqüência importante: “pôr o que se diz como real”, se permanecer ainda formulação eficaz do procedimento dogmático moderno, não mais poderá indicar simplesmente um conjunto de afirmações descritivas fundadas num ato *pré-filosófico*, ingenuamente realista, de crença positiva no ser do mundo, como seria o caso para os estóicos, por exemplo, e sua metafísica

do realismo. Agora, pôr o real é também, de certo modo, *construi-lo*. E essa construção é o que merece o nome de “filosofia”.

Eis um ponto fundamental, a meu ver, para entender a mentalidade filosófica que rege a reflexão neopirrônica: quando recupera o tema do conflito e nele vê um problema significativo, é como se o neopirronismo permanecesse, em sua revivificação de seus antecessores antigos, acoplado a uma concepção de dogmatismo que é também antiga, em que o discurso é, ou deveria ser, receptáculo passivo de um objeto que nele se dá com luz própria. Mas será correto dizer que a dedução do *Cogito* cartesiano é dogmática exatamente no mesmo sentido em que o tranqüilo realismo da filosofia estoica? Ora, parece-me que a idéia de um “discurso apofântico”, quando assim estendida ao dogmatismo posterior, sem que se façam as distinções acima, se torna incômoda e ineficaz. Pois a definição do discurso dogmático como aquele que “põe o que diz como real” parece relacionar discurso filosófico e discurso *científico* num sentido que obscurece as características acima expostas. Dizer, por exemplo, que o dogmatismo se baseia sempre numa “pretensa evidência imediata” (Porchat, 1993f, p. 203) é esquecer que, em dogmatismos modernos, como o de Descartes, aquilo mesmo que é “imediatamente evidente” é “descoberto”, “construído” no discurso, o mesmo valendo para o critério que o distingue. Não valorizar esse aspecto do discurso dogmático moderno seria esperar que pretendesse tratar seu objeto, *tipicamente metafísico*, como um “observável” que comportasse qualquer processo de “verificação” ou “confirmação”. Seria pensar a idéia de uma “metafísica como ciência” como algo mais do que o empréstimo, pela primeira à última, de um seu *método* – como o empréstimo também de seu *objeto*. Muito resumidamente, estou aludindo a um tema que a leitura dos textos de Porchat sempre me sugeriu: o que poderia significar a idéia de uma “metafísica como ciência”? Certamente, Descartes vê a metafísica como um saber em si sistemático, tanto porque compõe, como raiz da árvore, um organismo mais amplo, como em virtude de veicular conhecimentos relativos a realidades em si também sistemáticas. E isso certamente pode ser afirmado de várias filosofias

posteriores. Mas esse pretendo saber, cabe considerá-lo segundo critérios que caracterizariam ciências físicas?

Em “O Conflito das Filosofias”, onde é posta em causa a pretensão apofântica dos discursos filosóficos, o critério, como vimos, não é esse. O mesmo vale para a posição neopirrônica inaugurada em “Sobre o que aparece”, pois a indecível *diaphonía* surge, agora, porque as doutrinas “interpretam os fenômenos de diferentes maneiras” (Porchat, 1993f, p. 182), não havendo critério isento que pudesse dissolvê-la. Em ambos os casos, não se trata de evocar a impossibilidade de verificação ou confirmação por meio de qualquer observação, pois basta, como se sabe, denunciar as dificuldades formais envolvidas. Mas a simples descrição das filosofias como “interpretando os fenômenos”, descrição que permite concebê-las como candidatas rivais, em disputa pelo mesmo prêmio, a Verdade, parece-me simplificar e até perder de vista o sentido do discurso metafísico moderno, pensando-o apenas como pretensa *explicação de fenômenos*, como se tivesse por meta simplesmente, com as incursões metafísicas que faz, fornecer a base para ciências naturais – o que não deixa de ser verdade -, ou até mesmo constituir-se uma delas. Torna-se grande o risco, então, de esquecer que o discurso metafísico quer ser regido por critérios próprios de elaboração, que não seriam tributários desse seu objetivo. Esse equívoco, creio, a concepção estrutural do discurso filosófico tem o mérito de apontar, quando sustenta que a “verdade” de uma tese filosófica só pode originar-se do poderoso efeito sistemático e arquetônico que a gera. Eu acrescento: não poderia ser de outro modo, pois o objeto é metafísico...

Assim, talvez não se deva ver nos “fenômenos” de que partem, segundo o cético, todas as filosofias, a matéria privilegiada que comporia, afinal, todo o objetivo do discurso filosófico. Eis aí uma visão problemática do estatuto científico desse discurso, visto então - tese absolutamente central do pensamento porchatiano, à qual retornarei mais tarde – como tentativa de prolongar verdades prévias e comuns<sup>9</sup>. Ora, tais fenômenos talvez não sejam somente o que deve ser explicado, mas também, do ponto de vista da instauração de sua realidade por um discurso que por definição

os ultrapassa e obedece a critérios próprios, aquilo a que cabe recorrer, inclusive a título de *exemplo*. Trata-se, de certo modo, também de *usá-los*, não apenas de deixar-se guiar por eles.

Ao fim e ao cabo, quando se distingue do dogmatismo por não postular “nenhuma misteriosa *relação de correspondência* entre as palavras e as coisas” (Porchat, 1992f, p. 181; *italico meu*), o neopirronismo deixa clara a promessa que desde sempre esperava ver cumprida pelo discurso dogmático, promessa que norteava todo o trajeto de nosso autor a partir de “O Conflito das Filosofias” e que ganha estatuto de exigência: a posse de uma Verdade proporcionada pela Filosofia, à maneira de um discurso científico tradicionalmente concebido como veículo de reprodução do real. O que tornará natural e explicável o subsequente elogio de uma “ciência sem filosofia” (p. 207). Ora, a *autonomia* do discurso filosófico, embora reconhecida já naquele texto inaugural da reflexão de Porchat, não é explorada às últimas conseqüências, justamente em virtude do sentido em que se concebe a idéia de filosofia como ciência.

Se é correto inferir da concepção de leitura estrutural das filosofias o que acima se inferiu, assim interpretando a autonomia que exibem, abre-se espaço para pensar uma espécie de distinção de razão entre instauração *do real* e instauração *filosófica*. Ora, se a primeira, como pareceu a este exame do conceito de filosofia embutido no método, depende da segunda, poder-se-á talvez dizer que, em certo sentido, a segunda prescinde da primeira. Noutras palavras: se a Verdade que uma filosofia definitivamente propugna se pretende tal, porque o movimento, a via que essa filosofia percorre diz em favor do valor de verdade material das teses que daí surgem, então pode-se dizer que é porque “põe a si mesma” que uma filosofia se arroga o direito de, ao mesmo tempo, “pôr o real”. Embora se trate de um único e mesmo movimento, cabe então distinguir o discurso filosófico enquanto instaurador do “real” e enquanto instaurador *de si mesmo*. E o discurso filosófico instaura o real *porque instaura a si mesmo*. Assim, para e no discurso, “instaurar-se a si mesmo” é uma *ato lógica e filosoficamente prévio* à instauração do real e pode, por isso, ao menos em princípio, prescindir

desta última. Perdoe o leitor tamanha rarefação, mas é preciso seguir a idéia até onde ela nos levar: se assim for, poder-se-á levantar a possibilidade de que o ceticismo possua, ele também, sua “verdade formal”, a qual em seu movimento certamente não instauraria realidade, mas que seria ainda assim necessária, para que se determine uma organização conceitual e terminológica para um trajeto de reflexão que fez (e faz) do ceticismo *uma filosofia* - sem o que, afinal, não lhe seria possível reivindicar um lugar privilegiado a partir do qual diagnosticar e avaliar o mal que assola os dogmatismos. “Somente o reconhecemos (o fenômeno) em seu mero aparecer e anunciamos essa nossa experiência” (Porchat, 1993f, p. 184). Ainda que não se trate com essa afirmação de pôr o real – “não conferimos ao fenômeno nenhum estatuto filosófico” (Porchat, 1993f, p. 189) -, temos aí, oferecida em esboço, não uma explicação sobre o mundo, mas uma característica do que eu chamaria uma *teoria filosófica*, cuja “verdade” não é desse mundo, mas que habita aquele espaço de que o cético não pode prescindir, sob pena de exclusão: um *espaço filosófico*. Aproximemos, então, da idéia de “verdade formal” a idéia, que precisa ser comentada, de *verdade filosófica*, nela vendo algo um tanto distinto da boa e velha Verdade.

Não se obtém com isto nenhuma chave para a refutação do ceticismo, o dogmatismo permanece sujeito à crítica cética. Mas não era disto que se tratava. O que se disse acima nos parece importante por permitir a elaboração de uma questão: se uma filosofia, como é o caso do ceticismo, pode abster-se de instaurar o real, pode também abster-se de instaurar-se a si mesma em, digamos, sua “verdade formal”? Noutras palavras: a presença de um certo *movimento* no discurso cético – em particular o neopirrônico – não é *condição suficiente* para que seja lido em seu tempo lógico, independentemente de suas pretensões téticas, independentemente do fato de não “pôr o que diz como real”?

\*\*\*

Falar em “verdades filosóficas”, assim entender a “verdade formal” e *intrínseca*

que cada sistema produz, vendo nela algo que pode ser considerado independente de sua eventual pretensão de reproduzir a Verdade, tudo isso implica apelar a uma outra instância para pensar a idéia mesma do conflito das filosofias, que incluirá talvez o próprio ceticismo. Para entendê-la, é útil retomar o estatuto e o sentido que o cético confere a seu discurso.

A idéia de que o discurso cético consiste num relato confessional, individual e subjetivo, que não pretende ser *intersubjetivo* em sentido forte - porque não se quer *objetivo* -, parece significar que o cético - por exemplo, o Porchat de “Sobre o que Aparece” - não nos quer *persuadir*, quando narra sua trajetória filosófica e as conseqüências que dela tira. Não cabe persuadir em favor dessa trajetória; cabe apenas, se se quiser falar em “persuasão”, lembrar o trabalho permanente de oposição de argumentos que deve levar o interlocutor dogmático a constatar a indecidibilidade presente no conjunto das filosofias, mostrando-lhe que a uma sua tese qualquer sobre qualquer assunto é sempre possível contrapor uma outra de igual força, para que ele mesmo se dê conta da necessidade inevitável de suspender o juízo sobre ambas. O ceticismo seria, assim, uma filosofia que não pretende transformar em cético o filósofo dogmático ou o aprendiz de filosofia por meio do discurso *que o explica*, embora esse discurso deva haver, se o ceticismo é uma filosofia e não se reduz aos argumentos-escada que utiliza.

Essa observação é fundamental: a possibilidade de uma leitura do ceticismo do ponto de vista de seu tempo lógico, como um “discurso de instauração”, portanto, está fortemente associada ao eventual caráter persuasivo, *em sentido forte*, do discurso que o explicita, conferindo-lhe então densidade inesperada.

E é tal explicitação o que encontramos por todo o “Sobre o que Aparece” de Porchat. Em realidade, esse texto não tem como prioridade elaborar argumentações antitéticas, mas sim evidenciar a *coerência* e a *positividade* do neopirionismo. Não só se mostra como o ceticismo pode responder a certas objeções que lhe foram postas já desde a Antigüidade, como também se estende sua presença a uma forma de “realismo” perfeitamente compatível com a adoção de um método hipotético-dedutivo em ciência (cf. 1993f,

pp. 208). O objetivo de Porchat é, em poucas palavras, esclarecer que o neopirronismo constitui uma proposta filosófica “inteiramente adequada às necessidades filosóficas do homem contemporâneo”<sup>10</sup>, que “a postura pirrônica é extremamente atual, inteiramente adequada às necessidades intelectuais de nossos dias” (1993f, p. 211) e “inteiramente compatível com a prática científica moderna e contemporânea” (p. 205), “na convicção de que ele (o “velho pirronismo”) pode corresponder plenamente às necessidades filosóficas de nossos dias” (Porchat, 1995, p.31).

Esse fato torna problemática, a meu ver, a aceitação de que tal discurso, embora confessional, não pretenda, de alguma forma, *substituir* a oposição de argumentos na tarefa de nos levar ao ceticismo. Não que a investigação dos dogmatismos doravante se torne desnecessária – sua crítica permanece presente no projeto neopirrônico (cf. 1993f, pp. 204-5). Mas é difícil afastar a impressão de que a exposição da riqueza e dos benefícios do ceticismo pretende, *por si só, convencer* o leitor a aderir. A cada problema que se resolve, a cada vantagem que se apresenta, a cada aresta que se apara, a cada ampliação que se empreende, não pretende o autor minar as eventuais resistências do leitor “sério” e “racional”, que mantém “vivas as exigências de uma racionalidade crítica”, possuindo “rigor” e “espírito crítico” – palavras caras ao texto (cf. por exemplo pp. 167, 169-70) -, e obter, afinal, sua rendição? Ora, em que o caráter pessoal e “fenomênico” desse relato modifica, ou poderia modificar, essa pretensão, eis o que, em minha opinião, não se percebe com tanta facilidade.

Vale aqui uma comparação, aparentemente descabida, mas que talvez permita esclarecer o que se quer dizer. Tomemos o primeiro parágrafo da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* de Rousseau: “Meu filho, não espereis de mim nem discursos eruditos nem raciocínios profundos. Não sou um grande filósofo nem me preocupo com sê-lo. Mas tenho às vezes bom senso e sempre amo a verdade. Não quero argumentar convosco, nem mesmo tentar convencer-vos; basta-me expor-vos o que penso na simplicidade de meu coração. Consultai o vosso durante meu discurso; é tudo o que vos peço. Se me engano, é de boa-fé; isso basta para que meu erro não me



seja imputado como um crime; ainda que vos enganásseis igualmente, não haveria grande mal nisso. Se penso certo, a razão nos é comum e temos o mesmo interesse em ouvi-la; por que não pensaríeis como eu?” (Rousseau, 1992, p. 305). Seria tolice querer acompanhar *pari passu* a fala do Vigário e o último parágrafo de “Sobre o que Aparece”, em que se afirma tudo o que fora dito como um “aparecer” pessoal. Mas não o seria observar que, afinal, o primeiro diz o que lhe “aparece”, o que vai em seu coração, não pretendendo com isso convencer seu jovem interlocutor; e que, no desenrolar de sua exposição, ouvir esse coração significará descobrir um Deus inteligente que é causa do movimento e da harmonia do mundo, o que levará à justificação e exortação à vida virtuosa. Ora, será correto dizer que o Vigário não quer persuadir seu *leitor*? Que a teologia e a moral que comunica não são, para ele e para Rousseau, a teologia e a moral? Do mesmo modo, com Porchat somos tentados a subentender algo do tipo: “se você, leitor, é ‘sério’, ‘rigoroso’, ‘racional’ e dotado de ‘espírito crítico’, consulte seu ‘aparecer’: por que não pensaria como eu”<sup>11</sup>?

Para esclarecer melhor essa impressão, consideremos o que se chamou aqui de *persuasão*. De fato, em certo sentido não se pode dizer inclusive dos grandes dogmatismos clássicos que tenham almejado “persuadir” em favor de suas filosofias, visto que essa noção, desde uma tradição que remonta mesmo a Platão e Aristóteles, foi localizada e alojada na região epistemologicamente comprometida do verossímil, do meramente razoável, quer como objeto de uma retórica (Platão e Aristóteles), quer como objeto de uma dialética (Aristóteles). Persuadir, nesse contexto antigo tradicional e no contexto moderno clássico, se entende no máximo como etapa intermediária na direção de uma *demonstração*, esta última idéia representando, já para os gregos, condição necessária para falar em conhecimento. E as grandes filosofias dogmáticas, em diferentes épocas e em distintas intensidades, buscarão demonstrar suas verdades e não apenas torná-las “verossímeis” ou “razoáveis”.

No entanto, se tais discursos filosóficos se definem tendo a verdade demonstrada como ponto central de chegada, “uma filosofia se propõe

para fazer-se aceitar e se pretende digna de aceitação em razão de sua força argumentativa”, e isso “pertence à essência da filosofia dogmática” (Porchat, 1993g, p.215). É que “os filósofos habitualmente se propõem como fim e meta: em argumentando, mostrar que *se tem de* aceitar sua filosofia, que ela é o caminho verdadeiro que exclui os outros” (Porchat, 1993g, p. 221). Assim, a busca da Verdade e sua obtenção convivem, numa filosofia, com o desejo de sua *aceitação*, que se obteria por via *demonstrativa*. Nesse sentido, caberá talvez dizer que, no horizonte de toda demonstração filosófica se encontra como alvo, necessariamente, sua aceitação – dito de melhor modo, a *conversão* do “outro”. É a existência desse “outro” o que move o filósofo a exteriorizar seu *lógos* interior, a fixá-lo e construí-lo em discurso, para então comunicá-lo. Cabe aqui lembrar das palavras de H. Gouhier: “Tout philosophe parle soit pour rendre philosophes les gens qui ne le sont pas encore, soit pour – j’emploie ici le mot convertir, bien sûr sans lui donner un sens religieux – pour convertir à sa philosophie ceux qui en ont une autre: or il est presque toujours obligé d’avoir recours à deux procédés: démontrer et persuader. Il convient donc de chercher d’abord chez les philosophes, dans leur raisonnement ce qui correspond à: démontrer; tel est évidemment le rêve de Descartes dans l’exposé de sa métaphysique *more geometrico* des Deuxièmes objections, modèle de la pure démonstration. Mais il y a aussi – j’emploie le mot sans aucun sens péjoratif – la tactique pour persuader et, là, le philosophe tient compte du public auquel il s’adresse, de sa mentalité, de son vocabulaire familier, de ses habitudes: aucune raison à mon sens de mettre ici en cause la sincérité du philosophe; sa tactique correspond à ce qu’il peut considérer comme un devoir de persuader” (Gouhier, 1974, p. 99)<sup>12</sup>. O que há de interessante nessa análise do antigo comentador de Descartes – ironicamente, um êmulo de Guérout – a respeito das intenções do filosofar está na sugestão que nos faz: persuadir, *mas também demonstrar*, serão, por assim dizer, *táticas de conversão*.

Tal maneira de considerar o discurso filosófico mostra que o filósofo tem sempre consciência do conflito das filosofias, e que a verdade daquilo que diz em muito depende de sua aceitação pelo “auditório universal” (Porchat,

1993g, p.215). Seria sem dúvida insensato dizer que os discursos filosóficos, em particular os grandes dogmatismos, enxergaram deliberadamente o projeto de uma filosofia demonstrativa e portanto científica como um simples estratagema de persuasão. Mas também o seria não levar em conta que a demonstração, em filosofia, serve a objetivos um tanto peculiares e diferentes dos que a ciência veicula. Se é certo que o discurso dogmático-metafísico clássico pretende comunicar a realidade de seu objeto, esta, para ser “demonstrada”, recebe em certos casos uma rearticulação segundo as necessidades internas do próprio discurso que a reproduz, como vimos. O ponto de vista novo que aí opera pode ser expresso resumidamente com o que passamos a chamar de Filosofias do Sujeito, nos termos de uma inspeção de espírito, de uma teoria do conhecimento, de uma geografia mental ou de uma crítica da razão. E é importante notar que essa retórica do Eu, implícita ou explícita, evocará sempre um fundo comum que lhe conferirá certo estatuto de universalidade, seja como senso comum, luz natural da razão ou ponto de vista transcendental, garantindo para o discurso, mais ou menos confessional, seu trânsito ao auditório universal. É como se essas filosofias, cada uma à sua maneira, *instaurassem inclusive seu “outro”*, cuja presença opera na obtenção da demonstração de suas teses.

A maneira mesma pela qual Porchat definia acima a meta do filósofo sugere que, entre a obtenção do discurso verdadeiro e o desejo de aceitação desse discurso pelo auditório universal, a diferença é aquela entre duas faces de uma mesma moeda. Mas há duas interpretações possíveis para essa relação: ou o filósofo de início encontra a verdade para posteriormente fazê-la aceita – eventualmente recorrendo, então, a expedientes distintos dos que julgaria propriamente “filosóficos” -, ou entende que essa verdade, metafísica, tem em seu poder de conversão um seu elemento *constitutivo*. Noutras palavras: ou a conversão desse auditório é um projeto *suplementar*, de que o filósofo pode, se o quiser, se abster, ou *contribui* para que, aos olhos desse mesmo auditório, o discurso em questão apareça verdadeiro e, doravante, o seja. Aceitar esta segunda via será certamente ir de encontro à letra de algumas filosofias, mas trata-se aqui de tentar pensar, com a idéia

de conversão e sua importância, um espírito comum que as moveria a todas. Ora, a concepção estrutural do discurso filosófico parece-me levar claramente à segunda alternativa: a peculiaridade da investigação filosófica proíbe dissociar “lexis e crença”, como se a descoberta prescindisse do trajeto que a antecede. Pois o caráter sistemático, arquitetônico e estrutural dessa investigação alimenta seus resultados com valor de verdade a respeito de seus objetos. Isso, a meu ver, porque tais objetos são metafísicos, o que confere a tal investigação sentido e natureza próprias, em relação ao que tradicionalmente se imaginava caracterizar as ciências em geral. Ora, lembrar mais uma vez que se trata aqui de metafísica é importante: a aceitação pelo “outro”, pelo “auditório universal” é, *ao mesmo tempo*, a “demonstração” de uma verdade a respeito de algo que não comporta “verificação”, que não é simplesmente - aí o problema do pirronismo, particularmente o moderno - “explicação” de um “fenômeno” que esta aí para servir de ponto de referência.

“Dès qu’un philosophe parle – parole orale ou écrite – il parle à quelqu’un et ceci afin de rendre philosophe celui qui ne l’est encore et, de convertir à la vraie philosophie celui qu’une fausse a jusqu’alors abusé. Si le philosophe est René Descartes, il est clair que la vraie philosophie est le cartésianisme; quand il s’appelle Henri Bergson, la vraie philosophie est évidemment le bergsonisme” (Gouhier, 1974, p. 64). Esse juízo apenas aparentemente banal expressa algo de que com frequência nos esquecemos, quando consideramos a idéia de “verdade filosófica” ou “filosofia verdadeira”. Expressa o fato de que os filósofos não pretendem apenas “dizer acerca dos fenômenos”: explicá-los, interpretá-los, é também um expediente para a aceitação de suas filosofias, para a “apofanticidade” que nelas pretendem inculcar.

A lição do ceticismo pode ser expressa na idéia de que as filosofias dogmáticas, pensando pôr o real, conseguem apenas pôr a si mesmas num infundável conflito. Mas até que ponto será correto dizer que essas filosofias, ao fazê-lo, pretendiam apenas trabalhar *em favor do real* e não também *em favor de si mesmas*? Eis aí, a meu ver, uma forma instigante de formular a

questão: as filosofias explicam o real apenas porque querem justificá-lo ou também porque precisam fazê-lo *para se justificarem*? As análises acima a respeito da concepção estrutural do discurso filosófico terão mostrado que essas duas alternativas não se excluem – ao contrário, se completam.

Por esse prisma, assume significado diferente uma afirmação cética como a que segue: “mas, se esses filósofos todos dizem do mesmo modo ou de modo muito semelhante os fenômenos, eles divergem e muito quanto ao que teriam a dizer acerca dos fenômenos (exceção feita ao cético, que nada teria a dizer)” (Porchat, 1993f, p. 182). Ora, o cético, a meu ver, tem algo a dizer, pois precisa expressar *por que não tem nada a dizer*. Ele o faz, e tal discurso compõe a “verdade formal” do ceticismo, sua “verdade filosófica”. E os outros filósofos, ao enunciarem suas “incompatíveis” doutrinas, não estariam simplesmente “pondo o real”: estariam também, e talvez principalmente, *pondo o que justifica que o ponham do modo como o fazem*. Estariam pondo suas “verdades filosóficas”, de que se beneficia o real em sua postulação, instauração e interpretação.

Desse ponto de vista – tosca e obscuramente formulado, é preciso reconhecer -, o conflito das filosofias não mais deverá ser caracterizado exclusivamente pela presença de um alvo comum chamado Verdade, pois sua obtenção se apresenta indissolúvelmente ligada a um constitutivo desejo de conversão, pelo discurso que a veicula. E o ceticismo como uma filosofia que busca converter é algo que se depreende de sua intenção *terapêutica*: “o cético, por ser amigo dos homens, quer curar pelo discurso, na medida do possível, a precipitação e presunção dos dogmáticos” (Sexto Empírico, 1976, III, 280; Porchat, 1993f, pp. 205, 210-11; 1993g, p. 233). Eis, pois, a que nos obriga o dogmatismo: “sua perseverança em suas pretensões originárias, seu desconhecimento obtuso de suas inegáveis limitações, a ausência nele de qualquer reflexão sobre a precipitação de seus pronunciamentos, assim como também sua resistência, ativa ou passiva, à análise crítica a que o pensamento cético o submete, tudo isso nos constrange e obriga a denunciá-lo como enfermidade da razão filosófica. Por certo, não pode ele de outro modo aparecer-nos. Nosso diagnóstico, muito ao invés de opor-se

à nossa postura suspensiva, se faz dela naturalmente o corolário” (Porchat, 1996, pp. 124-5). Mas a “cura pelo discurso” não mais pode pretender-se localizada exclusivamente na argumentação antitética, com a qual o cético não se compromete. Isso implicaria, a meu ver, uma visão simplificada e até caricatural da filosofia dogmática. Como “doente de dogmatismo” a quem o cético deverá curar, não me contento com ver a noção de verdade denunciada em toda sua problematicidade, inclusive a partir de minhas próprias teses: quero também conhecer e avaliar a filosofia dessa denúncia, as razões internas que a justificam como filosofia. Desse ponto de vista, o ceticismo não será um concorrente a mais, não certamente na busca da verdade, mas na reivindicação de minha adesão? Com efeito, uma coisa é dizer que o discurso explicativo do ceticismo não fala do real, bem outra é pretender que ele não se ponha a si mesmo como, digamos, o modo de pensar a que serão conduzidos aqueles que se põe a filosofar de modo “sério” e “racional”. É nesse sentido que, como toda outra filosofia, o ceticismo passaria a transitar no âmbito das “verdades filosóficas”. E, enquanto eventual “verdade filosófica”, deverá satisfazer a certas exigências que pairam acima de sua distinção do dogmatismo.

Não se trata apenas de uma questão de palavras: se o conflito das filosofias costumeiramente se entende a partir da idéia de Verdade e, portanto, de filosofia verdadeira – aquela que dá conta da *veritas rerum* –, algo muda se passamos a pensá-lo com base noutra noção: a de *sã* filosofia, aquela que, ao instaurar-se como tal, automaticamente diagnostica, nas outras, enfermidades que cumpre afastar. Ora, seria esta pretensão exclusiva dos dogmatismos? Não, a julgar pelos termos de Sexto Empírico, retomados por Porchat. Neste ponto, podem-se perceber elementos comuns aos dogmatismos e ao ceticismo, suficientes, a meu ver, para estabelecê-los todos como integrantes de um mesmo conflito. Para usar de modo modificado uma expressão de Goldschmidt (Goldschmidt, 1982, p. 133), o ceticismo parece possuir uma “estrutura de comportamento” que em muito o aproxima das filosofias dogmáticas. Vejamos, ao menos em esboço, em que consistiria esse “comportamento” comum.

Note-se como “O Conflito das Filosofias” descrevia as aporias inerentes à *diaphonía*: “Porque as diferentes filosofias assumem, por necessidade de essência, essa autonomia exclusivista, derivada da mesma universalidade de intenção e postura – e isso é verdade, não apenas dos grandes sistemas metafísicos que ‘editam’ a totalidade do real mas, também, de todas as doutrinas filosóficas, ainda mesmo quando, decididas a fugir ao espírito de sistema, se concebem como não-sistemáticas, ou como meramente descritivas, ou como atividade metódica de elucidação e análise da linguagem comum ou científica, torna-se impossível a interpretação *filosófica* de qualquer filosofia se se permanece no exterior de seu universo de discurso próprio e se não se refaz, do seu interior, o movimento de pensamento que a articula como doutrina” (Porchat 1993a, p. 11-2). Ora, o ceticismo, com sua função e intenção terapêuticas, propondo-se, pois, como a “sã” filosofia, nisso revela sua “autonomia exclusivista”. Sua “universalidade de intenção e postura” está em sua própria origem, a busca da verdade (e em seguida da tranqüilidade), e em suas conseqüências, a desqualificação do “dogmatismo” tomado em bloco. E o neopirronismo certamente se diria uma das filosofias que, “decididas a fugir ao espírito de sistema, se concebem como não-sistemáticas, ou como meramente descritivas, ou como atividade metódica de elucidação e análise da linguagem comum ou científica” .

Assim, o vocabulário da terapia já põe a pretensão a uma “autonomia exclusivista” - a “doença” dogmática deve ser extirpada pela sã filosofia. E tal vocabulário e pretensão são recorrentes nos dogmatismos – o próprio ceticismo é dele vítima freqüente<sup>13</sup>. Toda filosofia, cética ou dogmática, se concebe, pois, como o reto caminho que corrige os desvios, como o remédio para os males até então existentes. O que as leva todas, explícita ou implicitamente, a se arrogarem o direito de instituir a boa racionalidade, em geral inédita, que doravante se deverá seguir. Ora, o pirronismo não parece excluído desse comportamento, pois é descrito em “Sobre o que Aparece” como “outra e diferente figura da racionalidade” que “se constitui como um antídoto eficaz contra toda e qualquer forma de irracionalismo” (Porchat,

1993f, p. 211)<sup>14</sup>. E, inevitavelmente, cada uma das filosofias “explicará” o comportamento das outras à luz dessa boa racionalidade (cf. Porchat, 1993g, p. 227).

O neopirronismo consegue até, a meu ver, recuperar característica à primeira vista exclusiva dos dogmatismos, quando, nalgumas das páginas mais originais de “Sobre o que Aparece”, defende, entre outras coisas, que o ceticismo pode tranqüilamente absorver a transformação de certas teses de cunho científico em fenômenos disseminados pela cultura ou *vice-versa* (cf. Porchat, 1993f, pp. 200-5). Leia-se, por exemplo: “A nós homens aparecia outrora que o sol percorria diariamente seu caminho no céu por sobre nossas cabeças, transladando-se de oriente a ocidente, enquanto a terra permanecia estacionária. Hoje e desde há muito, porém, nos aparece que a humanidade por milênios se enganou e que o movimento solar que julgávamos observar era meramente aparente, que é nosso planeta que se move em torno do sol. Outras coisas nos são fenômenos inteligíveis, o quadro fenomênico radicalmente se alterou. Essa ‘essencial’ contingência nos aparece como uma das características mais conspícuas de nossa experiência fenomênica, e a mesma armação básica de nossa visão do mundo não nos aparece como imune ao processo evolutivo” (p. 201). Antes de ver aí, como nos pede Porchat, a expressão de uma precariedade a que o fenomenismo cético não se pode furtar, notemos que, com isso, o neopirronismo encontra sua maneira, muito própria, de satisfazer um desejo tipicamente filosófico: garantir a permanência da doutrina em face do futuro, do inesperado, do contingente, com isso revelando sua pretensão, comum a toda filosofia clássica, de *atemporalização*.

A própria idéia de que a boa racionalidade pirrônica “mantém como está” aquilo que importa – pois “o pirronismo recupera integralmente a vida, que a filosofia dogmática freqüentemente esquece” (1993f, p. 198) -, nosso modo de falar sendo apenas um modo consagrado, mas não aquele que exprime exatamente nossa intenção – dizemos e usamos “ser” com sentido de “aparecer” (cf. 1993f, p.180) -, parece presente, por exemplo, no extravagante dogmatismo que é a filosofia berkeleyana (cf. Berkeley, 1901a,



## 34 e segs., 50-52, 74, 83, 85, 92-96, 101-2, 117, 131-33), que pretende também, como o neopirronismo, levar-nos de volta ao senso comum. Ora, assim como em Berkeley a tese de que “nada muda” com seu imaterialismo deve ser compreendida como um argumento em seu favor - que funcionaria até como elemento de sua “instauração” e como “tática de conversão” -, o mesmo vale para o neopirronismo.

Além disso, nota-se mesmo a tentativa de encontrar a presença, às vezes sub-reptícia, do pirronismo nas outras filosofias – segundo Diógenes Laércio (1995, IX, 71), “alguns dizem que Homero fundou a doutrina, já que, mais do que qualquer outro, ele faz diferentes afirmações sobre as mesmas coisas e nada dogmatiza definitivamente na afirmação”; a lista inclui os sete Sábios, Arquíloco, Eurípedes, Xenófanes, Zenão, Demócrito, Heráclito (*Ibid*, 71-3). Os vários equívocos dessas aproximações, que Sexto Empírico esclarecerá, não apagam um procedimento e intenção cujos primórdios, na história da filosofia, podem ser localizados cedo, já na análise que Aristóteles faz dos antigos à luz de suas doutrinas das causas e princípios da mudança natural (recordem-se os livros iniciais da *Física* e da *Metafísica*), para a elas conferir maior força. Em nosso caso, tratar-se-á de reescrever a história da filosofia sob a linguagem do fenômeno e mostrar que o pirronismo é a filosofia que recupera aquilo que é de todas e de que todas partem (cf. também Sexto, HP I, 212).

Ora, todos esses elementos, *no dogmatismo como no ceticismo*, não pretendem *dizer em favor dessas filosofias como as são filosofias*? Não funcionam também como *táticas de conversão*? Assim entender o sentido do discurso filosófico em geral, apontando para uma intenção originária que é comum a *todas* as suas figuras, significa, parece-nos, legitimar a possibilidade de uma mesma abordagem filosófica do dogmatismo e do ceticismo. Pois estamos, em suma, nos termos de Porchat, evocando uma “necessidade de essência”.

O que se disse até aqui forneceria, digamos, as condições de possibilidade para uma leitura do ceticismo neopirrônico pelo prisma de seu tempo lógico. Ora, é possível também mostrar que a presença de um “movimento instaurador” se faz elemento de extrema relevância, em verdade indispensável, na “estrutura de comportamento” do neopirronismo. Para tanto, observemos o processo reflexivo que o conduz, culminando numa ruptura com a filosofia da “Visão Comum do Mundo” antes defendida. Isso nos mostrará que mesmo o neopirronismo se faz um exemplo de que o caráter filosófico de um discurso está essencialmente baseado em sua capacidade criadora de um certo processo dinâmico de inteligibilidade sistemática (sobretudo, mas não exclusivamente, no caso dos grandes dogmatismos), de que seu próprio está muito mais, ou ao menos de início, na coerência interna que exhibe, do que naquilo que diria ou não sobre o real.

Vale, de início, observar o espanto que provavelmente acomete o leitor de “Sobre o que Aparece”, em especial aquele que conhece o itinerário filosófico de Porchat, quando o acompanha, em alguns poucos parágrafos, pondo abaixo aquilo que com tanta veemência e razoabilidade defendera em outros textos e cursos de pós-graduação. De modo brutalmente sintético, o elogio do “homem comum” e de suas verdades pré-filosóficas imunes aos argumentos céticos, desenvolvido com profundidade, habilidade e eloquência em artigos anteriores (“Prefácio a uma Filosofia”, “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, “Saber Comum e Ceticismo”, “Ceticismo e Mundo Exterior”), se vê destronado pela denúncia do “profundo desespero filosófico” que o sustentava (cf. 1993f, p. 173). Tais verdades comuns, que antes forneciam abrigo seguro da presunção filosofante de dogmáticos e céticos, sendo ao mesmo tempo objeto de uma “promoção filosófica”, estão agora a serviço de um “dogmatismo por vezes tosco e turrão” (*ibid.*). E a *epokhé* cética não mais lhes é inofensiva, reunindo-as assim, quanto a suas intenções, aos sofisticados sistemas dogmáticos (*ibid.*).

Os motivos dessa ruptura aparecem expostos de modo claro, imediatamente após a descrição da postura que se abandona: “o que aí

temos, em verdade, é um estratagema esperto para tentar salvar *in extremis* o domínio da realidade, da verdade e do conhecimento – em suma, o domínio da filosofia dogmática –, em face das arremetidas do questionamento cético. Um estratagema que não pode mascarar, no entanto, a decisão filosófica que o inspira. Uma decisão que, enquanto tal, se assemelha a qualquer outra decisão filosófica, por menos triviais que tenham sido os caminhos que em percorrendo ela se foi constituindo. Trata-se de uma postura filosófica que, por sua mesma natureza e projeto, não escapa – mas como poderia escapar? – ao escopo do tropo da *diaphonía*, devendo necessariamente integrar-se ao conflito perene das filosofias, em que pese à sua pretensão expressa em contrário” (p. 171). O problema do conflito das filosofias, ponto de partida da reflexão filosófica porchatiana, encontrara uma sua superação – ou, ao menos, uma alternativa – na adesão à Visão Comum do Mundo (cf. 1993c, p. 95), cuja *promoção filosófica*, entretanto, se revelaria, com o tempo, assentada numa *decisão filosófica*, de mesma natureza que as postulações e pressupostos dos dogmatismos tradicionais, e condenada, portanto, a compartilhar com estes do antigo conflito que buscava evitar.

Ora, é preciso no entanto recordar que o neopirronismo recuperará, à sua maneira, a Visão Comum do Mundo antes mal defendida: “Ficamos manifesto também que cabe plenamente falar de uma visão cética do mundo, a qual entretanto diferirá, sob muitos aspectos, de um cético para outro. A visão do mundo de um cético se conforma obviamente, como a visão do mundo de qualquer homem, à sua experiência passada e à sua formação cultural, ela se constrói a partir de sua vivência e lhe está intimamente associada. Ela é essa experiência feita discurso, um discurso que acompanha as linhas de força mais aparentes dessa experiência e tenta totalizá-la. Descrevendo os traços e aspectos que aparecem ao cético como mais básicos e fundamentais, essa visão tem muito em comum com a visão do mundo dos outros homens. Diremos mesmo que ela nos aparece tendo como núcleo algo como uma visão comum do mundo, própria à constelação histórica e social em que o cético está inserido, tornada porém crítica e autoconsciente” (1993f, p. 198). Essa retomada de uma visão comum do

mundo, escrita agora em minúscula, autoriza que expressemos a evolução filosófica de Porchat nos termos de uma *substituição*: antes, uma “promoção filosófica”, *mas ainda dogmática*, da “Visão Comum do Mundo”; agora, uma *promoção cética, e portanto filosófica*, dessa mesma visão comum. Ganha-se assim o caráter filosófico que se procurava para o “comum”, afastando-se ao mesmo tempo a presença de qualquer *decisão* que arrastasse ao conflito, pois a *epokhé* não implica decisão, se impõe. E obtém-se assim o que se buscara desde o início: “ora, não se tratava de obter *no* conflito uma vitória impossível, mas de vencer o conflito, superando-o...A promoção filosófica da visão comum do mundo se faz por sobre o conflito, e a nova filosofia não vai se integrar nele” (Porchat, 1993c, p. 95).

Isso se consegue basicamente por uma releitura da noção fundamental de *fenômeno* que a isenta de possíveis resquícios de dogmatismo, mais exatamente da acusação de *mentalismo*. Em face de uma interpretação que associasse fenômeno e *representação*, transformando o que “aparece” em conteúdo mental, o julgamento é categórico: “mas o pirronismo grego não deu esses passos nem se encaminhou nessa direção. Nem o poderia tê-lo feito, sob pena de inconsistência consigo mesmo, na medida em que uma tal postura necessariamente representaria uma forma de opção, mesmo se involuntária e somente implícita, por uma certa linha de definição filosófica. Uma opção obviamente intolerável nos filósofos da *epokhé*, que teriam de fato procedido a uma interpretação filosófica muito particular do fenômeno. O pirronismo esconderia mal sua incômoda condição de membro involuntário e envergonhado do coro diafônico das doutrinas dogmáticas” (Porchat, 1993f, p. 188). Essa lição, o novo pirronismo a adotará por inteiro: “não vemos, por isso mesmo, como poderíamos interpretar filosoficamente aquela ‘estrutura’ do aparecer, também aqui nos reconhecemos impotentes para apreender a natureza real das relações em jogo, para surpreender a exigibilidade de uma subjetividade não-fenomenica. Também sobre ela necessariamente se estende a nossa *epokhé*. Sobre este como sobre qualquer outro tópico, por todas as razões que temos exposto, não vemos como uma interpretação filosófica do fenômeno se poderia impor à nossa aceitação.

E certamente não cabe tomar nosso ceticismo como uma filosofia da subjetividade” (*Ibid.*, p. 190; cf. toda a página e também a anterior).

A nova visão comum do mundo será, assim, afirmada a partir de um aparecer que é imune ao conflito, porque lhe é *prévio*, produtor de “crenças minhas banais, que são como as de um homem qualquer”, expressão do “mero reconhecimento do fenômeno”, crenças que, “enquanto homens comuns”, possuem-nas inclusive os filósofos dogmáticos (cf. *Ibid.*, p. 194). Vemo-nos, então, perante um “terreno pré-filosófico e comum, onde tem lugar a descrição consensual da situação em comum ‘experenciada’”; e o próximo passo será afirmar uma “como neutralização filosófica daquele terreno comum, preservando e garantindo seu estatuto pré-filosófico” (*Ibid.*, p. 183). Mas essa neutralização, não o esqueçamos, tem agora em mira apenas os dogmatismos e sua concepção de filosofia como interpretação dos fenômenos, passando a ser legítimo afirmar que a visão comum do mundo ganha sua promoção filosófica, transmitida pela filosofia cética, e que a partir disso, como se pode ver, muito se recupera. Pois se pode ainda defender, como antes se desejava, “uma visão do Mundo que tranqüilamente se me impôs, sem nenhuma opção ou decisão de minha parte. Que não exprime adesão à teoria ou preferência por doutrina” (Porchat, 1993c, p.61).

A idéia de verdade como correspondência, por exemplo, desde que não diga respeito às “coisas em si mesmas”, é “intuitiva”, pois habita o “realismo do senso comum”, é “interna ao mundo fenomênico” e “socialmente instituída”, “trivial”, “natural”; é nossa “noção ordinária de verdade”, “pré-filosófica” e “filosoficamente neutra” (Porchat, 1995, pp. 11, 16, 31-2, 41, 44). Mas tudo isso não é apenas uma questão de fenomenismo, pois também a vida comum opera nessa recuperação: “a verdade que nos interessa é a verdade acerca do Mundo” (1995, p. 29). Note-se que Porchat volta à maiúscula; não é à toa: *corretamente instaurada*, a Visão Comum pode agora retornar a seu lugar de direito. “Não se atenta habitualmente no fato de que – em verdade, tal fato nem mesmo se reconhece e muitas vezes se ignora – o cético (pirrônico) não é senão um homem comum que vive sem dogmatismo a experiência comum do mundo e que apenas por isso

se distingue dos outros homens comuns, por esse seu não-dogmatismo, pela consciência viva que tem do perigo dogmático que a cada passo nos espreita, pela contínua vigilância que exerce para não (re)incidir no pensamento e discurso dogmático que longamente conheceu e de que por fim se libertou. Não se considera suficientemente o fato de que, por isso mesmo, mergulhado inteiramente na fenomenicidade após todas as suas experiências suspensivas, o cético vive plenamente a vida comum, tendo consolidado uma visão do mundo que, em boa parte, coincide com a visão que têm do mundo os outros homens” (Porchat, 1995, p. 35). Assim, é preciso compreender que “fenomenicidade” e “vida comum” sustentam entre si relação de recíproco beneficiamento: se uma visão comum do mundo se encontra agora no interior de um mundo fenomênico, “o tema da vida comum é, em verdade, central na filosofia pirrônica e, se ele não se considera, a própria noção de fenômeno se obscurece” (Porchat, 1993f, pp. 197-8); pois “em filosofia tem muita importância lembrar as coisas que todo mundo sabe” (Porchat, 1993f, p. 183)<sup>15</sup>.

A relação entre a Visão Comum do Mundo e o pirronismo nunca foi tranqüila e simples. Mesmo quando recusado, este sempre o foi de maneira um tanto incômoda, certamente sem a mesma facilidade e desenvoltura com que se desqualificava o dogmatismo. Basta voltar ao “Prefácio...”, para ver como esse afastamento se dava de forma lacônica e até, eu diria, pouco argumentada e um tanto passional: “foi natural, então, que o ceticismo grego tenha tentado o *philósophos* em aporia....Mas a mera exposição do aparecer, do *phainómenon*, sempre me pareceu insatisfatória. E a crônica da vida comum não se faz desacompanhada de crenças, como os cétricos pretenderam. Nunca pude compreender como lhes seria possível dizer sem assertar. Nem pude aceitar sua proposta filosófica de uma investigação continuada. Por que prosseguir na busca, quando nenhuma esperança se justifica e não mais se tem que a experiência repetida do fracasso? A *ataraxía* cética, eu fui incapaz de atingi-la” (Porchat, 1993b, p. 32; cf. também Porchat, 1993d, p. 118). Até quando era visto como uma figura do “idealismo”, o ceticismo recebia tratamento diferenciado, pois tinha o

mérito de exhibir-nos as ilusões do dogmatismo, contribuindo, inclusive, para que a Visão Comum do Mundo pudesse divisar com clareza a abordagem especulativa e ilegítima que certos temas recebem, quando assumidos pela filosofia tradicional, que sabe, portanto, dele servir-se “espertamente”. Nesse sentido, o ceticismo era vítima de “estranho e curioso paradoxo” (Porchat, 1993d, pp.119-20).

Não tardou a se dissipar o estranho e curioso paradoxo. Mais uma vez, lembremo-nos do ideal da Visão Comum: “uma filosofia que assume a visão *comum* do Mundo e nela se enraíza não se erige em instauração do Real. Não quer *editar e pôr*, mas contenta-se em *reconhecer e dizer*. Ela diz o Mundo que está aí, que o comum dos homens conhece e em que *todos* os homens vivem. E de que *todos* os homens falam, em seu discurso de todos os dias. Ela constrói-se como um projeto humano, irremediavelmente contingente e precário, de uma visão crítica e universal da Realidade que reconhece” (Porchat, 1993b, p. 41; itálicos de Porchat). Ora, tudo isso o neopirronismo recupera e reitera, acrescentando uma novidade, justamente aquilo que o torna indispensável: o selo filosófico que ao mesmo tempo imuniza do conflito, algo que, até então, como se pode ler na seqüência da passagem supracitada, não se tinha: “Uma tal filosofia obriga-se a confessar sua posteridade. Desde o início, ela se faz tranqüilamente metafísica, sem arrepiar-se de falsos pudores” (*Ibid.*, p. 41). Ao mesmo tempo, a “promoção filosófica da visão comum do Mundo” significava “assumir *na filosofia* o Mundo *como ele é*, como se dá à nossa experiência imediata, *anteriormente a qualquer filosofia*” (Porchat, 1993c, p.73; itálicos de Porchat). Enquanto isso, no neopirronismo, “mirando *retrospectivamente* esse terreno da vida e da linguagem comum, após suspensões do juízo sempre repetidas, o filósofo que se fez cético pode agora dizer que é nele, nesse espaço fenomênico e pré-dogmático *recuperado* pela prática cética, que se dá o embate das filosofias dogmáticas...” (Porchat, 1993g, p. 251; itálicos meus).

Aí, a meu ver, a grande mudança na ruptura de Porchat com seu passado filosófico, ruptura que, a bem dizer, coerentemente rompe com quase tudo e, ao mesmo tempo, com muito pouco.

Note-se aí, no entanto, uma diferença importante: o “pré-filosófico” goza de *anterioridade de fato* na Visão Comum do Mundo, enquanto, *recuperado* pelo neopirronismo, goza de *anterioridade filosoficamente de direito* – uma anterioridade, por que não dizer, *lógica*. Ora, já na Visão Comum do Mundo havia “um *tempo lógico* da instauração filosófica”, no qual se encontrava uma “seqüência ordenada de etapas que não vejo como se pudessem *logicamente* dispensar”; e é verdade que ali se apresentava uma “redescoberta da vida comum” (Porchat, 1993c, p. 94; itálicos de Porchat). Mas, ao mesmo tempo, estávamos em face de algo *nunca suspenso*, que podia, sem problemas, ser evocado: “tudo indica que se tratava de uma volta ao lugar de onde nunca se saíra, de um reencontro do espaço onde sempre se vivera. Pois não se tinha, por certo, deixado a vida nem se abandonara a condição humana: o *philósophos* nunca quisera ou pudera renunciar à vida cotidiana e comum” (Porchat, 1993c, p. 74). Com o neopirronismo, entretanto, obtém-se agora uma instância *filosoficamente pré-filosófica*, pois ela emerge da experiência repetida da *epokhé* e de tudo o que ela implica, sendo, como já disse, “deduzida” e “descoberta” *após* a adesão ao ceticismo e *em virtude* dessa adesão, que não mais permite a adoção, agora dogmática, do realismo bruto de outrora. Tal diferença, a meu ver, proíbe que o cético neopirrônico fale do mundo comum como um “lugar de onde nunca se saíra”, ao menos no sentido pleno e originário da idéia. Pois, antes, uma *racionalidade intrínseca* à Visão Comum do Mundo, *imune ao ceticismo*, podia apresentar-se como fundamento de certas reações filosóficas, sem necessidade de justificar-se filosoficamente em face da filosofia tradicional, ceticismo incluído. Agora, contudo, trata-se – aí a grande vantagem da promoção cética – de filosoficamente garantir a imunidade de uma visão comum, fazendo-a passar pelo crivo filosófico da *epokhé*. “Redescobri-la”, nesse caso, não é simplesmente reencontrar o mesmo: é *reformular seu sentido*, recuperando-o. Para tanto, era necessário mudar seu “lugar”, seu momento de aparição.

Não posso evitar de aproximar o tranqüilo realismo metafísico da antiga Visão Comum do Mundo, do também tranqüilo realismo metafísico do



sistema estóico, apesar de todas as diferenças que certamente existem; assim como não consigo deixar de ver na recuperação neopirrônica do mundo comum algo semelhante à recuperação do mundo exterior na última das *Meditações* de Descartes – uma recuperação *necessariamente tributária de uma ordem de razões*. Assim como, também, não posso evitar de encontrar, nesse itinerário lógico que leva, no neopirronismo, do conflito das filosofias à recuperação fenomênica do mundo comum, passando pela *epokhé*, a mesma presença, fundamentando momentos-chave desse itinerário, de uma *opção filosófica prévia* em favor de uma *concepção de racionalidade*, aquela mesma que norteava a posição abandonada – com a diferença de que, agora, tal opção, parece-me, é proibida pela nova instauração, filosoficamente rigorosa (porque cética)<sup>16</sup>.

Como a relação do ceticismo com a Vida Comum sempre foi ao mesmo tempo de afinidade e repulsa – à sua maneira, ainda “idealista”, ele já nos conduzia à *koinòs bíos* -, não é de estranhar que uma boa releitura – aquela que limpa o conceito de fenômeno dos últimos resquícios especulativos - permitisse recuperá-lo, de modo a conciliá-lo com a Visão Comum do Mundo. “Acredito que o leitor poderá perceber, por detrás das voltas e contravoltas, também por sob as autocríticas, uma temática persistente que sempre ocupou minhas reflexões: a da vida cotidiana e comum, que a filosofia *não pode nem deve trair* se não quer *converter-se em mero jogo de palavras*. Foi na busca dessa *conciliação necessária* entre a Filosofia e a Vida que acabei por render-me ao pirronismo” (Porchat, 1993, Prefácio, p. 3; *itálicos meus*). Na aparente simplicidade e despojamento de um curto prefácio, exhibe-se, com toda a transparência típica do pensamento de Porchat, para onde nos conduzem, afinal, as idas e vindas de seu filosofar: uma pacificação de dois adversários que se combatiam apenas em virtude de um mal-entendido. O célebre “movimento pendular” da reflexão de Porchat parece deter-se bem no centro, pois não mais há motivo para qualquer deslocamento. E essa conciliação, assim me parece, passa pela transformação do ceticismo, agora um neopirronismo, no instrumento de promoção filosófica da Visão Comum do Mundo. Mas isso, somente

porque *sempre se viu a filosofia como um aprofundamento, prolongamento ou comentário das verdades da vida comum*, algo que nosso pequeno trecho de prefácio afirma com confiança, como também mais tarde se fará: “é como se o ceticismo nos mostrasse que, no que concerne à verdade, a filosofia não pode oferecer-nos mais que o senso comum” (Porchat, 1995, p. 44). Isso não torna o ceticismo neopirrônico, numa espécie de inversão, *uma forma de filosofia do senso comum*? Se o legítimo conceito de racionalidade, a “boa” racionalidade – para não dizer: o *verdadeiro* conceito de razão –, aquela que a Visão Comum veicula, leva ao ceticismo e à sua própria recuperação posterior, a questão passa a ser: tais definições de Filosofia e de racionalidade a ela vinculada serão, também elas, *pré-filosóficas*? Ou deveriam fazer parte de um conflito filosófico - dogmático? – que, de fato e de direito, envolve outras concepções a respeito desses mesmos conceitos? A segunda alternativa, claro, é inaceitável para um cético; a primeira, no entanto, parece-me pôr em xeque o estatuto filosófico da promoção tão desejada.

\*\*\*

O leitor benevolente que acompanhou até aqui este trajeto, muitas vezes apenas esboçado e até obscuro, poderá observar, bem à maneira neopirrônica, que nada mais fiz aqui do que dizer o que “me aparece”. Não digo que não; acrescento apenas que, ao chamar este relato de impressionista, evocando um termo típico da reflexão estética, eu procurava justamente chamar a atenção para um dos temas que me importam e estão na base destas minhas considerações críticas: que relação sustenta o discurso filosófico com seus pares, os discursos da ciência e da arte? Pode-se mesmo falar de uma especificidade teórica do discurso filosófico? Se assim for, em que ela consistiria? Haveria, mesmo assim, pontos de intersecção entre eles? Eu diria mesmo que outras questões que ainda me embarçam – desde já adianto que tenho pouquíssimas esperanças de um dia vê-las “resolvidas”, o que não as torna menos dignas de ser pensadas – são todas semelhantes a essas, são

todas dessa mesma ordem, que no início denominei metafilosófica, e que, aqui e ali, foram aparecendo neste trajeto: o que pode significar dizer de uma filosofia que ela é ou não *verdadeira*? Que papel ocupa a *linguagem* no discurso filosófico? O que podem significar os termos *razão e racionalidade*? Quais são as *necessidades filosóficas do homem contemporâneo*? Finalmente, para sintetizar: *o que é Filosofia?*<sup>17</sup>

E o leitor, agora benevolentíssimo, poderá julgar um tanto indecoroso que um discípulo homenageie de forma assim crítica um mestre. Em primeiro lugar, observo que dificilmente haverá maneira mais justa de prestar reverência a um filósofo do que *pensar com ele*, ainda que isso possa eventualmente significar, como aqui, pensar *contra* ele. Em segundo lugar, em se tratando de Porchat, sinto-me tranqüilo, pois, entre tantas outras coisas, ele sempre nos ensinou, com seu exemplo, a separar a avaliação filosófica da afinidade pessoal, a não deixar que nossos sentimentos de amizade influam em nosso julgamento das opiniões alheias, para o bem ou para o mal, e vice-versa. Dificil lição essa, que nem sempre sabemos ou queremos aprender, mas que ele nunca deixou de seguir e oferecer. Porchat é dos poucos intelectuais que a academia me apresentou, sobre os quais creio ser verdadeiro dizer que são também *sábios*, no sentido que tanto agradou aos antigos veicular: aquele que pratica o que pensa, que age como diz que se deveria agir, que faz, enfim, de sua vida, um grande argumento em favor de sua filosofia, porque ambas, afinal, sempre se recusaram a separar-se.

## Referências Bibliográficas

- Berkeley, G., 1901a: *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. Frazer, Oxford, vol. 1.  
-----, 1901b: *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, ed. Frazer, Oxford, vol. 1.  
Brun, J., 1986: *O Estoicismo*, Porto, edições 70.  
Descartes, 1979: *Discurso do Método*, São Paulo, ed. Abril (col. *Os Pensadores*).  
Diógenes Laércio, 1995: *Lives of Eminent Philosophers*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London.

- Goldschmidt, V., 1970: “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos”, in *A Religião de Platão*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, pp. 139-147.
- , 1982: “Remarques sur la Méthode Structurale en Histoire de la Philosophie”, *Manuscrito*, UNICAMP, vol. V, n. 2, pp. 117-143.
- , 1985: *Le Système Stoïcien et l’Idée de Temps*, Paris, Vrin.
- Gouhier, H., 1974: “La Philosophie et ses Publics”, in *Philosophie et Méthode*, Ch. Perelman (ed.), Editions de l’Université de Bruxelles, pp.61-74.
- Granger, G.-G., 1988: *Pour la connaissance philosophique*, ed. Odile Jacob.
- Hume, D., 1958: *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford.
- Locke, J., 1978: *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, São Paulo, ed. Abril (col. Os Pensadores).
- Porchat Pereira, O., 1993: *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo, Brasiliense.
- , 1993a: “O Conflito das Filosofias”, in Porchat, 1993, pp. 5-21.
- , 1993b: “Prefácio a uma Filosofia”, in Porchat, 1993, pp. 22-45.
- , 1993c: “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, in Porchat, 1993, pp. 46-95.
- , 1993d: “Saber Comum e Ceticismo”, in Porchat, 1993, pp. 96-120.
- , 1993e: “Ceticismo e Mundo Exterior”, in Porchat, 1993, pp. 121-165.
- , 1993f: “Sobre o que Aparece”, in Porchat, 1993, pp. 166-212.
- , 1993g: “Ceticismo e Argumentação”, in Porchat, 1993, pp. 213-254.
- , 1995: “Verdade, Realismo, Ceticismo”, *Discurso*, n. 25, Revista do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, pp. 7-67.
- , 1996: “O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 6, n. Especial, pp. 97-157.
- Prado Jr., B., 1981: “Por que Rir da Filosofia”, *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*, São Paulo, ed. Brasiliense, pp. 59-97.
- Ribeiro de Moura, C. A., 1988: “História *stultitiae* e história *sapientiae*”, *Discurso*, 17, USP, pp. 151-71.
- Rousseau, J.-J., 1992: *Emílio ou da Educação*, trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Bertrand Brasil.
- Sexto Empírico, 1976: *Outlines of Pyrrhonism*, Harvard University Press and William Heinemann, Cambridge, Massachusetts and London.
- , 1983: *Against the Logicians*, Harvard University Press and William Heinemann, Cambridge, Massachusetts and London.

## Notas

1 “A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por

razões. A progressão (*método*) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico” (Goldschmidt, 1970, p. 140). E ainda: “La recherche de la vérité ne se fait ni instantanément ni globalement: elle consiste dans un mouvement qui se place dans ce qu'on pourrait appeler le *temps logique*” (Goldschmidt, 1982, p. 128-9).

2 Tentei desenvolver semelhante leitura do ceticismo em um texto denominado “A *epokhé* cética e seus pressupostos”, apresentado no “Colóquio Oswaldo Porchat” organizado pelo Departamento de Filosofia da UNESP, Marília, em Maio de 91. Com algumas modificações, o texto foi publicado sob o mesmo título na revista *Discurso*, 27, USP, 1997, pp. 37-60. Permita-me o leitor remetê-lo a essa publicação, pois desconho que nada mais farei aqui do que retomar algumas de suas idéias por outra via e explicitar outras que as fundamentavam.

3 “Mas o sistema, qualquer que seja seu condicionamento, é uma *promoção*” (Goldschmidt, 1970, p. 145). A referida terminologia é freqüente em Porchat – cf. por exemplo 1993a, pp. 15, 16, 19; 1993b, pp. 28, 29, 31, 36, 41; 1993c, 51, 73, 89, 94.

4 Observem-se, por exemplo, os seguintes trechos do *De Finibus* de Cícero (III, 22, 73): “a todas as virtudes de que falamos (os Estóicos) acrescentam ainda a dialética e a física; eles classificam-nas, ambas, de virtude. A primeira, porque possui um método para que não demos o nosso assentimento ao falso e não sejamos nunca enganados por uma verossimilhança capciosa, e porque, por seu intermédio, podemos possuir e guardar o que aprendemos sobre o bem e sobre o mal. Pensam eles que sem esta arte qualquer pessoa pode ser desviada da verdade e induzida em erro. Se em todas as coisas a presunção e a ignorância são vícios, é a justo título que se qualifica de virtude esta arte que as suprime. À física cabe também, e não sem motivos, a mesma honra porque quem quiser viver de acordo com a natureza deve procurar o seu ponto de partida em todo o universo e no modo como ele é governado. Por outro lado, ninguém pode julgar os bens e os males sem conhecer toda a razão de ser da natureza, da vida dos deuses, sem saber se há ou não um acordo entre a natureza do homem e a do universo. Todos os velhos preceitos dos sábios, tais como ‘obedecer ao tempo’, ‘seguir Deus’, ‘conhece-te a ti mesmo’, ‘nada em excesso’, possuem uma força (aliás muito grande) que ninguém poderá conhecer sem o conhecimento da física. E até só o conhecimento da física nos pode dizer o que vale a natureza para a observação da justiça, conservação das amizades e doutros sentimentos. Enfim, nem a devoção para com os deuses nem o reconhecimento que lhes devemos podem ser concretizados sem uma explicação da natureza” (citado por Brun, 1986, p. 79).

5 Assim, a passagem da Física à Ética não é a única possível: “Dans ‘cette sort de philosophie-bloc’, les trois parties constituent donc bien moins des disciplines hiérarchisées, qu’un ensemble solidaire que l’on peut bien, pour des besoins de l’enseignement, découper en ‘parties’, mais que l’on n’apprend et ne possède qu’en bloc. Système signifie donc ici bien moins l’ordre des raisons et l’enchaînement des conséquences aux principes, que la solidarité des *dogmes*. La qualité systématique est

moins dans la conséquence que dans la cohésion, moins dans la succession ordonnée des dogmes que dans leur consonance. Autrement dit, le système est harmonie, bien plus que continuité” (Goldschmidt, 1985, p. 64; cf. pp. 60-67: “L’Idée de Système”). Não deixa de ser curioso notar, de passagem, que uma leitura estrutural do estoicismo – imagina-se que é o que faz aí Goldschmidt – leva a concluir que esse sistema não consiste exatamente numa ordem de razões... Dado talvez relevante para repensar o sentido desse método tão comentado entre nós e recuperá-lo num sentido menos rígido do que aquele que ainda gera polêmicas às vezes despropositadas.

6 Para a idéia de que o sistemático opera, na leitura estrutural, como definidor do racional, cf. Ribeiro de Moura, 1988, pp. 166-70.

7 “La méthode structurale, on l’a noté plus haut, présuppose (et fait approuver) cette vérité kantienne qu’il n’est pas possible d’apprendre la philosophie, mais, tout au plus, d’apprendre à philosopher. Une fois qu’on a compris cette vérité, le concept de vérité dogmatique, autour duquel s’affrontent partisans et adversaires d’une doctrine, celui de la vérité-chose, déposée dans un livre, ne conserve plus le moindre sens...Ce n’est pas que ce concept statique n’ait pas été souvent agité au cours de l’histoire, à la manière d’une enseigne, mais le lecteur actuel, passé par l’écolage – non par le catéchisme – des grands systèmes, sait que la *veritas rerum*, autant que dans leur enseignement doctrinal, se trouve dans la *voie* qu’ils se sont frayée pour y parvenir, c’est-à-dire dans les structures lesquelles ne sont nullement un simple ‘moyen’, parce que la vérité, en matière de philosophie, ne se sépare pas de la recherche de la vérité. – Sans développer ici ces indications, ajoutons seulement qu’on a essayé de montrer dans quel sens on peut, en face d’un système, poser cette question, sous les titres traditionnels de vérité formelle et de vérité matérielle, en quoi les analyses épistémologiques de G.-G. Granger ont apporté une précieuse confirmation: et que le concept, défini et illustré par Alain Roger de *schématisation artistique* pourrait, convenablement transposé et adapté, fournir à son tour des indications pour l’emploi des structures philosophiques” (Goldschmidt, 1982, p. 141).

8 Cf. também Goldschmidt, 1970, p. 142: “sem dúvida, é preciso também reconhecer que um autor possui, sob certa forma, idéias, antes de poder pensar em expô-las. Mas essas idéias não terão sua forma certa, sua descoberta não estará propriamente concluída senão com o traço final da obra. Credo o contrário, corre-se o risco de ceder à ilusão retrógrada denunciada por Bergson; admite-se que uma doutrina preexiste à sua exposição, qual um conjunto de verdades inteiramente constituídas e indiferentes a seu modo de explicitação (e não se deve ter o temor de precisar: à sua expressão verbal)...Seria ainda separar método e doutrina o achar na obra um método somente de *exposição*, e não de *descoberta*”.

9 “Na construção argumentada de suas conclusões, a filosofia dogmática em geral se direciona para elevar o discurso filosófico acima do terreno da experiência cotidiana e comum, que é seu ponto costumeiro de partida” (Porchat, 1993g, p. 214). Observe-se que a descrição que segue toma como referência o estoicismo.

10 Assim se expressa Porchat no “resumo” de “Sobre o que Aparece”, quando de sua publicação em *Discurso*, 19, USP, 1992; cf. p. 83.

11 Não por acaso, mais recentemente, Porchat não mais viu motivo para recusar ao discurso fenomênico poder e função de persuasão: “pertence, assim, inteiramente ao registro fenomênico, leitor atento, este discurso que você agora está lendo. Ele exprime o que aparece, aqui e agora, a quem o escreve e eu espero contribuir para que estas coisas também apareçam assim a você” (Porchat, 1996, p. 139, nota 33).

12 Afirmação feita em comentário ao texto de H. Lefebvre: “La Métaphilosophie devant l’Histoire de la Philosophie”, na mesma publicação de Gouhier, 1974, pp. 85-9.

13 A idéia de que o ceticismo é uma doença que deve ser extirpada aparece claramente, por exemplo, no chamado empirismo inglês. Cf. Locke, 1978, Introdução, # 6; Berkeley, 1901b, p. 380; Hume, 1958, p. 218.

14 “Uma nova figura da racionalidade em verdade se desenha, de uma racionalidade mais humana. O pirronismo nos descobre a razão dentro do mundo” (Porchat, 1995, p. 56).

15 Ao mesmo tempo, com a parcela de “subjetividade” inevitavelmente intrínseca ao fenomenismo – meu discurso diz, acima de tudo, o que *me* aparece -, Porchat logra fundamentar filosoficamente – “promover”, no caso – o que considerou desde sempre um “imperativo da racionalidade filosófica e crítica”: “a *postura confessional* parece-me um imperativo da racionalidade filosófica e crítica. Uma decorrência necessária da consciência de nossa finitude e da precariedade de nosso discurso filosófico” (Porchat, 1993b, p.44; itálico meu). Fenomenismo, aliás, que estava já várias vezes se insinuando no uso da linguagem da Visão Comum do Mundo, que com freqüência lançava mão, entre outros, do operador “aparece...”. Ver, por exemplo, 1993c, p. 53 (“tempo e espaço que me aparecem como dimensões do Mundo...”, “as coisas me aparecem como semelhantes...”); p. 55 (quatro vezes; numa delas, “apareço-me...”); p. 56 (duas vezes: “...nos aparece que...”); p. 58 (uma vez); p. 62 (três vezes); p. 63 (duas vezes). Neste caso também, cabe dizer que o neopirronismo proporciona chancela legitimamente filosófica para um aspecto de racionalidade herdado da postura anterior.

16 Para uma melhor compreensão dessas críticas, veja-se meu artigo citado à nota 2.

17 A esse respeito, cabe referir como exemplo uma obra que, por falta de espaço e competência, preferi não abordar: *Pour la connaissance philosophique*, de Gilles-Gaston Granger (Granger, 1988). Também não posso deixar de mencionar aqui outro estudo que teve em mim, como muitos poderão ter notado, influência decisiva, até como *pendant* ao fascínio exercido pelos textos de Porchat: trata-se de um ensaio de Bento Prado Júnior, intitulado *Por que Rir da Filosofia* (cf. Prado Jr., 1981). Em alguns momentos críticos da vida acadêmica – repito: mais e mais burocratizada -, esses textos todos produziram em mim, para além de seu valor filosófico intrínseco, efeito, como diria um cético, terapêutico.