

Sobre o que aparece

OSWALDO PORCHAT

(USP) *E-mail:* porchat@bol.com.br

1. A experiência do cotidiano nos brinda sempre com anomalias, incongruências, contradições. E, quando tentamos explicá-las, explicações à primeira vista razoáveis acabam por revelar-se insatisfatórias após exame mais acurado. A natureza das coisas e dos eventos não nos parece facilmente inteligível. As opiniões e os pontos de vista dos homens são dificilmente conciliáveis, ou mesmo, uns com os outros, inconsistentes. Consensos porventura emergentes se mostram provisórios e precários. Quem sente a necessidade de pensar com um espírito mais crítico e tenta melhor compreender, essa diversidade toda o desnor-teia.

Talvez a maioria dos homens conviva bem com esse espetáculo da anomalia mundana. Uns poucos não o conseguem e essa experiência muito os perturba. Alguns destes se fazem filósofos e buscam na filosofia o fim dessa perturbação e a tranqüilidade de espírito. Uma tranqüilidade de espírito que esperam obter, por exemplo, graças à posse da verdade. A filosofia lhes promete explicar o mundo, dar conta da experiência cotidiana, dissipar as contradições, afastar as névoas da incompreensão. Revelando o ser, que o aparecer oculta; ou, se isso não for possível, desvendando os mistérios do conhecimento e deste delineando a natureza e os precisos limites; ou, pelo menos, esclarecendo a natureza e a função de nossa humana linguagem, na qual dizemos o mundo e formulamos os problemas da filosofia. A filosofia distingue e propõe-se ensinar-nos a distinguir entre verdade e falsidade,

conhecimento e crença, ser e aparência, sujeito e objeto, representação e representado, além de muitas outras distinções.

Mas a filosofia não nos dá o que nos prometera e buscáramos nela. Muito pelo contrário, o que ela nos descobre é uma extraordinária diversidade de posições e pontos de vista, totalmente incompatíveis uns com os outros e nunca conciliáveis¹. A discordância (*diaphonía*) que divide o comum dos homens, nós a encontramos de novo nas filosofias, mas potencializada agora como ao infinito, de mil modos sofisticada num discurso arguto. Sobre coisa nenhuma se põem os filósofos de acordo, nem mesmo sobre o objeto, a natureza ou o método do próprio empreendimento de filosofar.

Para os que seriamente nos propusemos a levar a cabo a investigação filosófica e não nos contentamos em fazer da filosofia tão-somente um jogo verbal engenhoso e divertido, a experiência da *diaphonía* é de início extremamente frustrante, porque ela nos aparece como duradoura e indecível. Mas poderia acaso ser de outra maneira, quando todos os filósofos tranqüilamente reconhecem não haver ponto de doutrina de que universalmente comunguem? A polêmica incessante entre as doutrinas, a desqualificação permanente das posições rivais, a excomunhão recíproca se repetem com monotonia ao longo da história das filosofias. Estruturas argumentativas impressionantes se excogitam para sustentar com boa lógica teses incompatíveis. Uma teoria por momentos nos seduz e nos parece persuasiva? Um pouco de investigação serena logo nos faz encontrar argumentos que a contraditam com não menor persuasividade.

O caráter controverso das teses em disputa nos aparece como sinal inequívoco de sua não-evidência. Por outro lado, como haveriam de decidir-se tais controvérsias na total ausência de critérios e métodos aceitos para decidi-las? Critérios e métodos tampouco merecem o consenso dos filósofos e são também o objeto de seu universal desacordo. Numerosos foram, por certo, os filósofos que tematizaram

1 Tratei deste tema em trabalhos anteriores, por exemplo em “O Conflito das Filosofias” (cf. Porchat Pereira 1993, p. 5-21) e em “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo” (cf., *Ibid.*, p. 46-95). O leitor que os tiver lido perceberá, no entanto, avançando um pouco mais nas páginas que seguem, que as mesmas idéias me levam agora por bem outros caminhos...

tal situação, diagnosticaram a “crise” da filosofia em suas épocas e tentaram pôr-lhe um paradeiro. Para tanto, instauraram novos sistemas filosóficos ou, pelo menos, novas formas de filosofar. Mas esses sistemas e essas formas logo se viram também submersos no oceano sem fim das divergências filosóficas. Se lidamos seriamente com as filosofias, não há como escapar à experiência de sua *diaphonía* insolúvel.

E um pouco de reflexão já é suficiente para indicar-nos que, se mantemos a perspectiva tradicional e assumimos uma decisão filosófica — seja aderindo a uma das filosofias históricas, seja inventando nossa própria filosofia —, de qualquer modo nos condenamos inexoravelmente a não mais ser que novos e desafinados membros de um coro sem *symphonía*. A maioria dos filósofos recusará nossos argumentos, criticará nossos pressupostos e métodos, rejeitará nossos resultados. Invocaremos a favor de nossas teses a força da evidência? Muitos filósofos a invocaram a favor das suas, mas os outros não lhes deram crédito. E há tantas doutrinas da evidência quantas foram as cabeças dos que se debruçaram sobre o assunto. A evidência, a filosofia já a tem desde há muito desmoralizada. E convém não esquecer Montaigne: “A impressão de certeza é um testemunho certo de loucura e incerteza extrema” (cf. Montaigne 1962, p. 522).

O ser humano parece, no entanto, um amante eterno da verdade. Ele de fato nunca a descobre, mas não se cansa jamais de persegui-la. O espírito dogmático (no sentido cético do termo) exerce sobre ele um extraordinário fascínio. Causas várias — e algumas, certamente profundas, perdidas no submundo da consciência ou no abismo insondável da evolução desconhecida da raça — serão responsáveis por esse apego desmedido à verdade, seja pretensamente possuída, seja procurada com inextinguível esperança. Por isso mesmo, talvez, são relativamente pouco numerosos os que, tendo uma vez considerado o tropo cético da *diaphonía*, consentem em demorar-se a meditar sobre ele. Porque, se aceitamos demorar-nos a sobre ele meditar, se mantemos vivas as exigências de uma racionalidade crítica que nos proíbe a precipitação dogmatizante e o assentimento temerário a um ponto de doutrina momentaneamente sedutor, então nenhuma decisão filosófica se nos faz possível, não vemos como atribuir verdade a uma qualquer doutrina. Nessa incapacidade crítica de escolher verdades, temos retido nosso assentimento, ficamos em *epokhé*.

Ficamos em *epokhé* a respeito de cada assunto filosófico sobre que nos debruçamos. Porque a respeito de todos eles, tendo diagnosticado a *diaphonía* irrecusável

que os envolve, tendo sempre detectado a possibilidade de se construírem argumentos razoavelmente bem estruturados a favor de cada uma das partes conflitantes, nunca temos como definir-nos criticamente nesta ou naquela direção. Essa experiência repetida da suspensão necessária do juízo, essa impossibilidade sempre renovada de qualquer decisão fazem-nos perder pouco a pouco o anseio antigo por uma verdade fugidia. E nos ocorrerá talvez, se a experiência se renova suficientes vezes, deparar, como conseqüência por assim dizer casual da mesma *epokhé*, aquela tranquilidade que outrora buscáramos na posse impossível da verdade. Isto porque não mais ansiamos pelo que não mais parece caber buscar. É importante também realçar que essa nossa postura cética de agora, não a devemos a nenhuma decisão filosófica. Nada estabelecemos nem demonstramos, nossa investigação filosófica não tem nenhum saldo positivo a oferecer. Nossa *epokhé* é tão-somente o estado em que nos encontramos, quando uma investigação exaustiva empreendida com rigor e espírito crítico nos deixa precisamente sem condição para escolher ou decidir. Por isso mesmo, ao invés de dizer que praticamos uma *epokhé*, é mais adequado dizer que ficamos em *epokhé*, ou que estamos em *epokhé*.

2. Temos o juízo suspenso sobre todas as asserções filosóficas que consideramos. E nossa expectativa obviamente não pode senão ser a de sermos analogamente levados à *epokhé* acerca de qualquer asserção filosófica que venhamos a considerar. Mas que tipo de asserção não fez — ou não pode fazer — a filosofia? Que asserções sobre a verdade das coisas poderiam acaso ficar imunes à *epokhé*? Alguns sentem-se inclinados a sustentar que a suspensão cética do juízo não pode atingir as verdades cotidianas do homem comum, aquelas mais básicas sobretudo que balizam seu dia-a-dia. Dir-se-ia que, uma vez abandonadas nossas preocupações especulativas, poderíamos encontrar um refúgio seguro numa verdade mais tranqüila, possuída e conhecida pelo comum dos homens. Uma verdade que prescindiria de justificacões e fundamentos filosóficos, porque diretamente haurida da imersão humana no mundo. Um conhecimento seguro e confiável, irrecusável mesmo, estaria assim à nossa disposição, se fôssemos capazes de reencontrar em nós o homem comum que somos, de nós mesmos antes ocultado sob a roupagem extravagante do filósofo à busca da verdade filosófica. Poder-se-ia talvez ousar mais e mesmo acenar com uma reinstauração da filosofia, mediante uma como promoção filosófica da visão

comum do mundo, desenhada a partir daquela imersão assumida na vida comum dos homens².

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 ela percorreu para constituir-se. 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.

As “verdades comuns” foram com freqüência objeto da reflexão filosófica. Enfatizou-se ou minimizou-se, ao sabor das preferências doutrinárias, sua inegável variação no tempo e no espaço, de comunidade para comunidade, de cultura para cultura, de época para época. Ou seu conflito costumeiro com doutrinas científicas, que via de regra levaram a melhor, logrando ser aceitas, e que, vulgarizadas, se difundiram no senso comum, promovendo a superação paulatina das antigas crenças coletivas. Considerando e tematizando tais “verdades comuns”, as filosofias no mais das vezes pretenderam denunciá-las e desmistificá-las, algumas vezes preferiram endossá-las e promovê-las filosoficamente. Interpretadas pelas filosofias desta ou daquela maneira, rejeitadas ou acolhidas, justificadas ou consideradas imunes a qualquer necessidade de justificação, essas “verdades” foram desde há muito integradas às disputas filosóficas e envolvidas na *diaphonía* das filosofias.

Tentar, então, assumi-las em bloco como expressão evidente do conhecimento humano da realidade e da verdade sobre o mundo, pondo-as pretensamente ao abrigo das polêmicas filosóficas e julgando possível filosoficamente promovê-las, ao mesmo tempo que se lhes poupa a necessidade de qualquer fundamentação (ainda mesmo que o empreendimento filosófico de fundamentação se devesse condenar,

2 Foi essa a posição que assumi em “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”.

ao fim e ao cabo, à frustração e ao fracasso), configura, por certo, um bem estranho procedimento. E não se atenta em que palavras como “conhecimento”, “realidade”, “verdade”, no seu uso corriqueiro e banal, são demasiado vagas e obscuras de sentido, incapazes de suportar o peso filosófico que se quer jogar sobre elas. Nem se lembra devidamente o fato de que nenhuma asserção pode jamais ganhar qualquer dimensão cognitiva pelo fato de ser aceita e repetida por uma inteira sociedade: a filosofia e a ciência têm-nos em boa hora ensinado a criticar os mitos coletivos.

O homem comum, quando ele se faz dogmático — ele se faz dogmático em muitas áreas e sob muitos aspectos —, revela com freqüência um apego exacerbado a seus pontos de vista, erigindo suas asserções em verdades indiscutíveis e absolutas. Ele dificilmente os relativiza, raramente abstém-se, no que concerne a posições que diferem da sua, de vê-las tão-somente como erros e falsidades. Individualmente é assim, coletivamente não menos. Um tal dogmatismo não difere, quanto a esse aspecto, do dogmatismo filosófico, falta-lhe apenas a sofisticação deste último. É um dogmatismo por vezes tosco e turrão, menos propenso a justificar-se. Sua aceitação das “verdades comuns” compartilha da obstinação do absoluto e não tem a sustentá-la a armação argumentativa do discurso filosófico.

Por isso mesmo, querer subtraí-las ao questionamento crítico da filosofia, atribuir-lhes preferencialmente a virtude da veracidade, emprestar-lhes uma dimensão de conhecimento e não sei que parentesco profundo com a realidade parece antes sintoma de um profundo desespero filosófico. É como, se na vã tentativa de opor um dique ao perigo cético, que vai levando de roldão todos os dogmatismos, se recorresse a uma forma extremada e confessadamente injustificável de dogmatismo, na pia esperança de brandir contra o ceticismo uma arma suprema e derradeira.

Entretanto, o estratagema se revela impotente ante o desafio cético. Os mesmos procedimentos que minam os dogmas dos filósofos põem também em xeque as asserções dogmáticas do homem comum. Análogos argumentos se lhes aplicam e com idêntico resultado. E nossa *epokhé*, assim, atinge igualmente todo e qualquer discurso apofântico (no sentido etimológico do termo), filosófico ou não-filosófico, sofisticado ou trivial, acompanhado ou desacompanhado de uma pretensa fundamentação, toda e qualquer discurso que nos queira “fazer ver” a verdade. Ela atinge todo e qualquer crença humana que, formulada num juízo, se proponha como conhecimento verdadeiro de uma dimensão qualquer do mundo.

3. O que nos resta agora, então, depois da *epokhê*? Nada mais aceitamos nem aprovamos? Se nada mais asserimos como verdadeiro, se renunciamos a conhecer, se em nada mais cremos, se denunciemos todos os juízos apofânticos como dogmas que um pensamento rigoroso e crítico não pode endossar, qual é nossa situação? Viver ainda é possível? Como agir, sem crer? E como viver, sem agir? Os estoícos repetiram à saciedade essa objeção contra o pirronismo e Hume a retomou com vivacidade numa passagem de sua obra que se tornou justamente célebre. A *epokhê* generalizada pareceria condenar-nos inexoravelmente à inação e à morte. A prática sincera da filosofia cética, se acaso possível, encaminharia a um rápido e infeliz desenlace nossa “miserável existência” (cf. Hume 1983, p. 160), pondo um bem triste fim a nosso itinerário filosófico.

Tolice e contra-senso! Mas tão grande é — ou precisa ser — a ignorância filosófica acerca do ceticismo grego que objeções como essa se repetem corriqueiramente até os nossos dias. E, no entanto, desde os séculos helenísticos, a filosofia pirrônica conheceu essas objeções e lhes tinha dado resposta.

Imaginemos um jovem estudioso da filosofia, profundamente imbuído do velho anseio filosófico por alcançar uma decisão que lhe venha a permitir um dia, uma vez definida para ele a natureza e o escopo do empreendimento filosófico, um posicionamento firme e inequívoco a favor de um certo conjunto de *dógmata* filosóficos. Mas, por enquanto, ele não tem ainda concretizada sua esperança e, embora se tenha já defrontado com diferentes sistemas e escolas de filosofia, não se sente ainda em condições de fazer sua opção. Diferentes soluções o têm tentado, mas o estudo atento das doutrinas que as criticam e recusam o fez cauteloso e avesso a uma decisão precipitada. Ele reconhece não ser ainda capaz de sustentar uma tese, não estar ainda apto a proferir asserções filosóficas.

Mas suponhamos também que o nosso jovem filósofo já avançou suficientemente nos seus estudos e reflexão para ter-se dado conta de que não mais pode, diante da visão do mundo do senso comum — como todos, ele dela, por certo, em boa medida compartilha —, manter a atitude dogmatizante e pouco crítica do homem ordinário, que por muito tempo foi a sua. Ele aprendeu a problematizar a verdade última das mesmas sentenças que, entretanto, como qualquer um ele cotidianamente profere, ele não tem como conferir-lhes uma efetiva dimensão cognitiva, ele questiona em última análise a relação entre elas e o real, o que quer que isso possa significar. Sua

experiência cotidiana, ele não tem ainda como atribuir-lhe qualquer interpretação filosófica. Buscando uma tal interpretação, ele trilha os caminhos da filosofia; mas, enquanto os trilha, ele vive a vida de todos os homens.

Pois bem, não é outra a situação em que se encontra o filósofo pirrônico, que a reflexão crítica sobre as doutrinas levou a suspender renovadamente o seu juízo. Exceto obviamente no que respeita às suas expectativas. Nosso jovem filósofo tem ainda, digamos assim, a verdade por horizonte, ele anela por encontrá-la, mesmo se confessa ignorar ainda do que precisamente se trata. Enquanto aquele filósofo mais experimentado, espírito forjado na experiência repetida da *epokhé*, tem outros horizontes, que a verdade não habita. No que concerne, porém, a definições e decisões atuais, opções e dogmas, é exatamente o mesmo o estado em que se encontram: ambos estão em *epokhé*.

Dir-se-á então por isso, porque nosso jovem ainda não se definiu filosoficamente e porque não mais assume a postura dogmatizante do homem comum, que ele está impossibilitado de agir e de viver, que ele se condena à inação e à morte, se for sincero e consistente consigo mesmo? Seria uma avaliação manifestamente insensata de sua situação e ninguém a faria. O que já nos evidencia haver algo de muito equivocado na objeção que vimos oposta à *epokhé* pirrônica, somente uma total ignorância da natureza da atitude cética pode explicá-la. Mas a questão é importante e merece que a examinemos mais de perto.

4. O que mudou para nós depois de termos suspenso renovadamente nossos juízos? Num certo sentido, caberia dizer que nada mudou. Vejo-me sentado diante de minha escrivadinha, pondo no papel minhas reflexões. Meu cachorro, José Ricardo, está deitado a meus pés. Ouço o ruído distante dos automóveis na Marginal. Idéias várias me vêm à mente e lembra-me de repente da necessidade de telefonar a um amigo e pedir-lhe a informação que desejo. Eu poderia assim continuar a descrever minha presente experiência “sensível” e “inteligível” e certamente me parece que ela é bastante semelhante e análoga a um sem-número de outras experiências recentes ou distantes no tempo, de quando eu ainda tinha uma concepção dogmática do mundo. Continuo a ver, a sentir, num certo sentido também a pensar como dantes. Em outras palavras, a *epokhé* em nada afetou — mas como poderia ter afetado? — o conteúdo, por assim dizer, imediato de minha experiência cotidiana. Essa experiência e esses

conteúdos, eu os tenho e não posso recusá-los; os homens todos têm experiências como essa e não as recusam nem podem recusar, todos as reconhecem sem mais.

Isso que não podemos rejeitar, que se oferece irrecusavelmente a nossa sensibilidade e entendimento — se nos permitimos lançar mão de uma terminologia filosófica consagrada —, é o que os cétricos chamamos de fenômeno (*tò phainómenon*, o que aparece). O que nos aparece se nos impõe com necessidade, a ele não podemos senão assentir, é absolutamente inquestionável em seu aparecer. Que as coisas nos apareçam como aparecem não depende de nossa deliberação ou escolha, não se prende a uma decisão de nossa vontade. O que nos aparece não é, *enquanto tal*, objeto de investigação, precisamente porque não pode ser objeto de dúvida. Não há sentido em argumentar contra o aparecer do que aparece, tal argumentação seria ineficaz e absurda.

O que aparece, isto é, esse resíduo fenomênico da *epokhé*, esse conteúdo fenomênico de nossa experiência cotidiana, configura, por assim dizer e num certo sentido, o *dado*, ele nos é dado. O que aparece nos aparece, aparece a alguém. Se quisermos permitir-nos um modo de expressão ao gosto da filosofia dogmática, diremos que o fenômeno se constitui como essencialmente relativo, ele é relativo àquele a quem aparece. Nem mesmo entendemos como se poderia falar de um puro aparecer.

As filosofias discutiram sobre se os fenômenos são sensíveis (*aisthetá*) ou inteligíveis (*noetá*, *nooúmena*), ou ambas as coisas. Sobre como são os fenômenos por natureza, temos por certo suspenso o nosso juízo. Como também o suspendemos sobre a natureza última da distinção entre sensibilidade e entendimento. O que não impede que, tendo uma vez aprendido o vocabulário filosófico, nos permitamos usá-lo de modo mais frouxo e sem comprometimento doutrinário. Diremos, então, que boa parte dos fenômenos se nos dão como sensíveis, impondo-se à nossa sensibilidade, enquanto boa parte também deles, talvez a maioria, se impõem e aparecem a nosso entendimento, se nos dão como inteligíveis. Mas dizemos essas coisas sem dogmatizar. Trata-se, para nós, de uma distinção antes de tudo didática, a que algumas especulações dogmáticas intentaram propiciar uma fundamentação adequada e uma conceituação segura e rígida.

Vejo uma escrivinha diante de mim, nela toco. Tenho a experiência de sua cor, sua forma, sua solidez. Trata-se de fenômenos que não hesitarei em chamar de sensíveis. Mas me parece também que tenho diante de mim um objeto que não se

reduz àquilo de que tenho a percepção sensível. Aparece-me, por exemplo, que ele possui partes e propriedades que meus sentidos não estão alcançando, que ele permanece e dura quando ninguém o está observando etc. Isso me é também fenômeno acerca desta escrivaninha, devo certamente falar aqui de fenômeno inteligível. Como me é fenômeno inteligível que há lugares desertos em regiões distantes do planeta, que minha vida dentro de algum tempo chegará a seu termo ou que é conveniente distinguir entre o sensível e o inteligível, embora sem rigidez. Os exemplos são fáceis e triviais e poderiam multiplicar-se ao infinito.

Em verdade, somos sensíveis ao fato de que o discurso parece permear toda a nossa experiência das coisas e misturar-se, em grau maior ou menor, a todo fenômeno. Poderíamos talvez dizer mais, dizer que ele representa um ingrediente constitutivo de todo o campo fenomênico, por assim dizer. Por isso mesmo, não objetaremos aos que dizem ser toda observação impregnada de “teoria”. Reconhecê-lo não é dogmatizar sobre o fenômeno (ao menos, é possível fazê-lo sem dogmatizar), mas, ainda aqui, é tão-somente dizer o que nos aparece. E cabe, de fato, insistir em que reconhecer assim essa dimensão inteligível do fenômeno não se deve confundir com a atribuição de qualquer privilégio epistemológico ou ontológico ao pensamento ou ao *lógos*.

Muito do que nos aparece nos aparece como objeto de uma experiência comum a nós e a outros muitos, se não a boa parte dos seres humanos presentes no mundo de nossa experiência fenomênica. Isto é, também a eles aparece (que assim seja nós, então, fenômeno inteligível). Embora numerosos sejam, por certo, os fenômenos que se nos dão como objetos de uma experiência exclusivamente nossa. Aqueles outros, dizemo-los fenômenos “comuns”.

O que nos aparece nos aparece aqui e agora. Mas muito do que nos aparece aqui e agora nos aparece aqui e agora como algo que antes já existia, independentemente de ter sido, ou não, por alguém observado ou pensado; ou como algo que continuará a existir no tempo futuro, independentemente também de nós e eventualmente nos sobrevivendo; ou ambas as coisas. O que aqui e agora nos aparece nem sempre nos apareceu ou talvez não nos tenha nunca antes aparecido; e muito do que antes nos apareceu não mais nos aparece. Muito certamente do que hoje nos aparece — na esfera sensível evidentemente, mas também na esfera inteligível — não mais nos aparecerá amanhã. E assim como muito do que nos aparece não

aparece a outros, assim também muito do que aos outros aparece não nos aparece a nós, nem nos aparecia antes, nem nos aparecerá depois. Assim nos aparece.

A filosofia clássica distinguiu, como se sabe, entre o aparecer e o ser, transpondo metafisicamente a distinção corriqueira entre as aparências enganosas das coisas e sua manifestação correta e ordinária. Ela privilegiou o ser como necessário e estável, desqualificando o aparecer porque instável e contingente. Por vezes entendeu o aparecer como manifestação do ser, ainda que superficial; mas com maior frequência o pensou como aparência enganosa, que dissimula o ser e o oculta. O aparecer fazendo-se então uma forma de ser minimal, ou mero não-ser. E a filosofia, fazendo-se metafísica, se deu por tarefa descobrir e revelar o ser por sob o aparecer ou para além dele. Mostrando por que caminhos se pode e deve transpor a barreira das “aparências” para alcançar do ser um conhecimento verdadeiro. Instituíram-se assim as relações tradicionais de parentesco filosófico entre o ser, o conhecimento e a verdade. O pirronismo suspendeu, por certo, o juízo sobre as doutrinas da metafísica e pôs o ser entre parênteses, questionando seu discurso. Mas ele homenageou a metafísica a seu modo, preservando o velho vocabulário do aparecer, chamando de fenômeno o conteúdo mesmo de nossa experiência que se subtrai de espontânea necessidade ao escopo da *epokhé*. Os céticos reconhecemo-nos mergulhados na fenomenicidade.

5. Atendo-nos ciosamente aos fenômenos, importa-nos distinguir claramente entre o fenômeno e “o que se diz do fenômeno” (cf. Sexto Empírico, HP I, 19-20), isto é, a interpretação (filosófica) que dele se faz ou que se faz do discurso que o exprime. Dizemos, por exemplo, que o mel é doce, ou que tal fato foi simultâneo com tal outro, ou que a ingratidão é um grave defeito. Assim dizendo, relatamos como as coisas nos aparecem, descrevemos o fenômeno, servindo-nos trivialmente da linguagem comum. Entendemos “é” como “aparece” ou, melhor precisando, é como se disséssemos: “Aparece-nos que o mel é doce”, “aparece-nos que tal fato foi simultâneo com aquele”... Não que tenhamos tais formulações presentes à mente nas circunstâncias banais da vida cotidiana; apenas estamos aptos a reformular nosso discurso, se se tenta dele fazer uma leitura metafísica, para que não corra o risco de uma tal interpretação.

Ao dizer, por exemplo, que o mel é doce, não nos pronunciamos sobre a natureza real do mel ou da doçura, sobre a eventual realidade substancial do mel, sobre

se a doçura é ou não uma propriedade real a ele inerente, sobre a natureza da relação entre sujeito e predicado; nem disso nada pressupomos, já que temos nosso juízo suspenso sobre todas essas questões. Porque isso tudo não é o fenômeno, mas “o que dele se diz”. Suspendemos nosso juízo sobre se o mel é doce *hóson epì tò lógo* (cf., *ibidem*, I, 20; também I, 215; II, 95; III, 29, 65 etc.), isto é, enquanto esse enunciado (“o mel é doce”) é matéria da razão filosófica, é objeto de comentário ou interpretação dogmática. Esclarecido esse ponto, permitimo-nos usar a linguagem corrente dos homens, nela dizendo quanto nos aparece.

Dizemos, então, que nosso discurso não é *tético*, como o é o discurso dogmático. Porque este “põe” como real aquilo que diz (cf. HP I, 14), assume-se como expressão verdadeira de um conhecimento real, pretende-se capaz de transcender-se e de transcender a *empeiria*, propõe-se, por assim dizer, como veículo dessa transcendência. Ele quer fazer-nos ver “como as coisas realmente são”, para além do “mero” aparecer. Mas, 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, as formas e os 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. Instrumento por certo eficaz de nossa melhor inserção no mundo fenomênico, nossa linguagem, repetindo o filósofo, faz parte de nossa forma de vida.

6. Imaginemos alguns filósofos alegremente reunidos a tomar chope, em torno da mesa de um bar (um bergsoniano talvez, um hegeliano, um kantiano, um berkeleyano, um aristotélico, por exemplo, e, de contrapeso, um cético). E suponhamos que não estejam a falar de filosofia. Suas grandes divergências filosóficas não os impedem obviamente de se entenderem entre si e com o garçom sobre um sem-número de coisas, de eventualmente se porem de acordo sobre assuntos vários (como a temperatura ou a crise econômica), de descreverem de modo idêntico objetos e eventos

familiares a seu redor, como o fazem homens quaisquer na “praça do mercado”³. Eles e todos tranqüilamente reconhecemos como óbvio que experiências da vida cotidiana são objeto de descrições consensuais por parte de filósofos que, no entanto, dividem sérias diferenças de doutrina. Porque se trata dos “fenômenos comuns” que a todos se impõem irrecusavelmente e que a filosofia jamais cogitou de recusar (nenhum filósofo idealista jamais negou que Wittgenstein usasse cuecas sob as calças)⁴.

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 para o cético, que nada teria a dizer). Suas diferentes doutrinas oferecem leituras diferentes e entre si incompatíveis dessa experiência comum que eles consensualmente descrevem, elas interpretam os fenômenos de diferentes maneiras. Não nos seria, talvez, difícil imaginar como cada um daqueles filósofos dogmáticos comentaria, do interior de sua particular filosofia, um enunciado banal qualquer sobre a sua experiência atual (“esse chope veio quente”, digamos). Cada um deles certamente rejeitaria as interpretações de todos os outros e pretendia ser a sua própria leitura filosófica do fenômeno comum em questão a única capaz de dele dar integralmente conta. Sua discordância doutrinária é total, tanto quanto seu acordo “pré-filosófico” sobre o fenômeno e como descrevê-lo é, suponhamo-lo, inteiro.

Lembrar essas mais que óbvias trivialidades tem aqui sua importância; aliás, em filosofia tem muita importância lembrar as coisas que todo o mundo sabe. O que se quer aqui realçar é que o filósofo cético, que tem seu juízo suspenso sobre todas aquelas interpretações do fenômeno, ao confessar faltarem-lhe critérios e meios para decidir a controvérsia, se move tão-somente naquele terreno pré-filosófico e comum, onde tem lugar a descrição consensual da situação em comum “experenciada”⁵. Ele se reconhece incapaz de transcender a perspectiva modesta da praça do

3 Tomo de empréstimo a expressão de Quine (cf. Quine 1960, p. 272).

4 É o que disse Wittgenstein, segundo relata Wisdom, ao ouvir a prova de Moore sobre a existência do mundo exterior (cf. Wisdom 1942, p. 231). Confesso dever a Bento Prado meu primeiro interesse pelas cuecas de Wittgenstein (cf. Prado Jr. 1981, p. 69).

5 O neologismo me parece útil e expressivo.

mercado. Não lhe importa que cada um dos filósofos dogmáticos proclame uma solidariedade entre a experiência consensual e a leitura que dela faz sua particular doutrina; o fato de que cada um dos outros rejeita essa interpretação e de que o mesmo ocorre com todas as leituras propostas, essa *diaphonia* insuperável que, aqui como em todos os casos semelhantes, conduz à *epokhé* cética, implicam, aos olhos do cético, uma como neutralização filosófica daquele terreno comum, preservando e garantindo seu estatuto pré-filosófico. Os pirrônianos gostosamente nos reconhecemos confinados nesse terreno comum.

Mas as doutrinas filosóficas continuarão a disputar infindavelmente sobre ele e sobre o discurso comum que dele se ocupa. Perguntar-se-ão pelo real significado e alcance desse discurso, discutirão sobre sua eventual veracidade imediata ou profunda, sobre sua eventual correspondência com a realidade das coisas, sobre sua possível referencialidade. Sobre a eventual dimensão cognitiva da experiência comum consensualmente descrita, sobre sua relação com o “mundo real”. Atribuirão realidade ao fenômeno ou lha negarão; identificarão, ou não, fenômeno e representação (eventualmente identificarão fenômeno e pensamento); por vezes considerarão o fenômeno como o resultado de uma interação (dialética?) entre sujeito e objeto; debaterão sobre o estatuto subjetivo, ou objetivo, ou mixto, do fenômeno; dirão o fenômeno confiável, ou não-confiável; fá-lo-ão via de acesso ao ser, ou, muito ao contrário, o terão como véu e ocultação, barreira transponível, ou intransponível, que nos separa do ser, provisória ou definitivamente. De mil maneiras comentarão, explicarão, interpretarão o fenômeno. Dessas múltiplas leituras possíveis emergirão diferentes ontologias e teorias do conhecimento.

Os pirrônicos, porém, posto que em *epokhé* sobre todas essas coisas, *não atribuímos ao fenômeno nenhum estatuto ontológico ou epistemológico*, não temos a oferecer sobre ele nenhuma teoria filosófica. Repetimos que somente o reconhecemos em seu mero aparecer e anunciamos essa nossa experiência. Tendo sempre na devida suspeição o *lógos* filosófico, tão enganador que, por vezes, quase arrebatava o fenômeno de sob os nossos olhos (cf. Sexto HP I, 20).

7. Cabe, por certo, dizer que nós nos representamos o que nos aparece. E já o pirronismo antigo descrevera o fenômeno como o que se nos impõe com necessidade “segundo a representação passiva” (cf., *ibidem*, I, 13, 19, 193 etc.). A teoria estóica

do conhecimento privilegiara a noção de representação (*phantasia*), modificação ou alteração de nossa alma que pode eventualmente copiar de modo especular o objeto real e não-lo apresentar de modo adequado e fiel. Os filósofos da Nova Academia proclamaram a inevitabilidade da *epokhé* sobre esse pretenso conhecimento da realidade por via de nossas representações e questionaram a alegada representatividade destas últimas. O que não os impediu, parece, de tê-las em si mesmas privilegiado; Carnéades, em particular, dá-nos a impressão de ter tomado as representações como nosso único dado inquestionável⁶.

Os Acadêmicos não trabalharam o tema do fenômeno, cabendo essa tarefa aos desenvolvimentos posteriores da filosofia pirrônica, restaurada por Enesidemo contra a Academia. É quando se reelabora, então, a velha noção de fenômeno e se analisa, sob novo ângulo, a problemática da representação. Vale aqui dizer que o pirronismo parece ter hesitado sobre essa temática e ter-se, mesmo, inclinado a identificar representação e fenômeno. As passagens de Sexto Empírico sobre a questão não são claras e sua interpretação é sobremaneira problemática, por isso mesmo controversa.

Limitados à vivência de nossa experiência fenomênica e contentando-nos com relatá-la, reconhecemos, por certo, que o que nos aparece e move de necessidade ao assentimento se associa de modo íntimo a certas “representações”: não hesitamos em dizer que nos representamos o que nos aparece, nem nos parece que devêssemos — poderíamos acaso? — evitar esse modo de exprimir-nos. Aliás, por que pensaríamos em fazê-lo? Por que haveríamos de rejeitar, no final das contas, o uso de uma terminologia já incorporada à linguagem cotidiana dos homens de uma certa cultura, já razoavelmente vulgarizada, em que pese às suas origens filosóficas? Falamos, como todo o mundo, de como nos representamos as coisas, dos objetos e de suas representações em nós. Tanto mais quanto esse modo de expressão parece condizer bem com nossa mesma experiência.

Não somos também insensíveis ao fato de que uma teoria do conhecimento articulada em torno da noção de representação nos convida sedutoramente a confundir

⁶ Essa leitura parece sugerida por Sexto (cf. AM VII, 166 e seg.). Mas convém lembrar que a reconstituição da filosofia carneadiana é uma questão bastante complexa e polêmica.

representação e fenômeno. Porque a tentação parece grande de dizer que, ao suspender nosso juízo sobre a natureza e a realidade das coisas, ficamos então confinados tão-somente às nossas representações, a única coisa que nos resta e que constitui o que nos é imediatamente dado, o resíduo único de nossa *epokhé*. A nada mais teríamos acesso senão ao universo de nossas próprias representações. Um pequeno passo a mais e explicitaríamos que o que nos aparece e se nos dá de modo irrecusável, o que chamamos de fenômeno, são sempre as nossas representações. O chamado mundo fenomênico nada mais seria se não o conjunto de nossas representações.

Por outro lado, sempre fazemos questão de lembrar que a cada momento somente relatamos nossa experiência e que, ao dizer o fenômeno, é nosso *páthos* que estamos relatando (cf. HP I, 15, 197, 203 etc.). Essa nossa forma de expressão levou, aliás, alguns dos antigos a aproximarem o pirronismo e a escola cirenaica, pois esta também dizia que somente podemos apreender os nossos *páthe*, isto é, nossas afecções e experiências (cf., *ibidem*, I, 215).

O cenário parece então pronto — e isso desde a época da filosofia helenística e sobre o pano de fundo da teoria estoíca da representação — para que o pirronismo se converta em algo como uma filosofia da mente, como hoje se diz, bastando-lhe para tanto interpretar os fenômenos como representações, como afecções e experiências puramente “mentais”. E alguns textos de Sexto Empírico, lidos sob a perspectiva mentalista moderna, parecem mesmo sugerir fortemente a presença implícita de uma filosofia da mente em sua concepção do pirronismo, para cuja explicitação teriam apenas faltado os recursos conceituais e de linguagem que a filosofia pós-cartesiana, a partir sobretudo de Locke, veio a desenvolver.

Assim sendo, o ceticismo pirrônico poderia aparentemente dizer-se uma filosofia da subjetividade, e não foi outra a leitura que, pelo menos a partir de Hegel, muitos dele fizeram. É certo que os pirrônicos suspendem o juízo sobre a concepção, a natureza e a própria realidade da alma, tanto quanto sobre a natureza e a realidade do corpo e da matéria; suspendem o juízo sobre as chamadas faculdades da alma, sobre a realidade do assim chamado intelecto, sobre seu alegado poder de conhecer-se a si mesmo (cf., *ibidem*, II, 57-8; AM VII, 348-50). Digo que as coisas *me* aparecem e que *eu* suspendo o juízo sobre a sua realidade, mas o suspendo também sobre a realidade substancial de um sujeito pensante a que aqueles pronomes pretensamente remeteriam, não lhes atribuo nenhuma instância do real como referência.

Questionado o caráter tético da autoreflexividade da consciência, o pirronismo não abre nenhum espaço para a emergência do *Cogito*.

Mas também o ceticismo moderno, o ceticismo humeano em particular, rejeitou o *Cogito*, associando-se a uma filosofia mentalista que identificou o eu com uma mente concebida como o feixe de nossas representações (cf. Hume 1992, p. 207, 252, 634). Identificando então fenômeno e representação, dizendo o fenômeno um *páthos* nosso e privilegiando tão-somente a dimensão subjetiva de nossa experiência, o pirronismo ter-se-ia encaminhado na direção do ceticismo mentalista de Hume. O filósofo escocês teria apenas feito passar ao ato, mercê dos recursos conceituais propiciados pelo empirismo de Locke, sob o impacto do cartesianismo, as potencialidades ao menos em germe contidas no velho pirronismo. No cerne mesmo do ceticismo teria sempre residido, ainda que parcialmente dissimulado e encoberto, um subjetivismo mentalista de tipo humeano, à espera de explicitação.

8. Mas o pirronismo grego não deu esses passos nem se encaminhou nessa direção. Nem o poderia ter feito, sob pena de inconsistência consigo mesmo, na medida mesma 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 *epokhē*⁷, 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. Essa postura mentalista, foi o ceticismo moderno no entanto que a assumiu, identificando a fenomenicidade com o mundo “interior”.

7 Interpretei o pirronismo como uma filosofia mentalista e atribuí-lhe tal opção implícita em “Ceticismo e mundo exterior” (cf. Porchat Pereira 1993, p. 121-66). Mas as objeções de dois de meus estudantes num curso de graduação ministrado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo sobre o ceticismo grego, Carlos Alberto Inada e Luiz Antônio Alves Eva, formuladas em trabalhos acadêmicos que me apresentaram, ainda que num primeiro momento eu as tenha rejeitado, acabaram incentivando-me a uma reformulação radical de minha leitura do pirronismo, que culminou na interpretação que ora proponho.

Sem desprezar o uso corrente do vocabulário da representação e reconhecendo mesmo sua conveniência para exprimir nossa experiência fenomênica, os pirrônicos questionamos todas as teorias filosóficas da representação (Sexto questionou demoradamente as teorias estoíca e acadêmica). Do mesmo modo como suspendemos nosso juízo sobre as ontologias dogmáticas, sobre a natureza e a realidade dos objetos, sobre a existência ou inexistência real de sensíveis e inteligíveis, suspendemo-lo igualmente sobre as teorias do conhecimento e as doutrinas da alma forjadas pelo dogmatismo. Suspendemos o juízo, por exemplo, sobre a noção filosófica de representação e sua mesma inteligibilidade, sobre a real natureza da representação, sobre a sua alegada representatividade, sobre sua eventual relação com o real; mas *não menos* sobre sua eventual identificação com o que nos aparece. Não que desconheçamos a, por assim dizer, potencialidade filosófica do fenômeno, a emergência “natural” de uma teoria da representação que nos sugere não distinguir entre o que aparece e a representação do que aparece: nesse sentido, estaríamos virtualmente chamando de fenômeno à sua própria representação⁸. Mas não temos por que assentir a essa identificação; ao contrário, em nossa experiência cotidiana, se de um lado nos aparecemos representando o que nos aparece, de outro muito do que nos aparece também nos aparece como distinto e independentemente de nossa “mente”, como externo a ela e fazendo-se apenas representar nela.

É certo que dizemos estar apenas a relatar o nosso *páthos* quando exprimimos o fenômeno, insistindo em que então estamos apenas a anunciar nossas afecções e experiências. Mas queremos também deixar claro que mantemos conscientemente ambíguo o caráter dessa experiência, na medida mesma em que não conferimos ao fenômeno nenhum estatuto filosófico. Cuidadosamente guardando-nos de qualquer asserção dogmática, por certo não postulamos nenhuma dimensão objetiva real para a nossa experiência fenomênica. Mas tampouco lhe conferimos qualquer realidade subjetiva nem por qualquer outro modo privilegiamos filosoficamente seu aspecto subjetivo. Porque sobre tudo isso temos suspenso o nosso juízo.

⁸ Cf. HP I, 22: *tò phainómenon, dynámei tèn phantasían autou hoúto kalountes* (literalmente: “o fenômeno, virtualmente à representação dele assim chamando”). A interpretação dessa passagem é extremamente controversa.

É certo também que enfatizamos o caráter relativo do fenômeno, lembrando sempre que o que aparece aparece a alguém. E que, restrito à experiência fenomênica, é à *minha* experiência fenomênica que estou restrito, é sempre *meu* fenômeno que exprimo, o que *a mim* aparece. O campo fenomênico se me dá como centrado em mim. Assim ele se estrutura, tal é a sua “lógica”, tal é a gramática do discurso que o diz. As coisas me aparecem a mim, que também me apareço e que me apareço como aquele a quem elas aparecem. Para mim mesmo sou fenômeno e me é fenômeno que é a mim que as coisas aparecem.

A filosofia dogmática invocou essa “lógica”, para nós por certo irrecusável, da vivência e do discurso da fenomenicidade para postular, para além (ou para aquém) do eu fenomênico um outro eu, anterior de direito à fenomenicidade e alegadamente pressuposto por ela, algo como um eu transcendental pretensamente exigido como explicação última a dar conta da experiência fenomênica. Sabemos como os filósofos têm incansavelmente debatido sobre o tema e temos a experiência vivida da indecidibilidade de sua incontornável *diaphonía*. E sabedores também de quanto a “lógica” das situações e a gramática do discurso que as descreve estão impregnadas de tradição e de cultura, desde há muito aprendemos a desconfiar das doutrinas que delas querem extrair conseqüências seja ontológicas seja epistemológicas. 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-fenomênica. 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.

9. Reconhecendo o que *me* aparece, descrevendo o *meu páthos*, ao mesmo tempo que suspendo o juízo sobre as teorias filosóficas do sujeito, não tenho como recusar que é um *páthos humano* que descrevo (cf. HP I, 203). Porque me apareço como um vivente (*zōon*) humano, em meio aos outros seres humanos que coabitamos, todos, o mesmo mundo físico que nos envolve e de que compartilhamos a experiência, nele vivendo nossa vida comum. Este homem que sou me apareço como este corpo e

estas sensações, emoções, paixões, sentimentos, representações, pensamentos que o acompanham. Meu eu sente e pensa, mas tem carne e osso também. Um corpo vivo como os outros corpos vivos do mundo, sentimentos e pensamentos como os dos outros homens. Vivendo numa contínua interação com eles, em meio às coisas e eventos do mundo.

Apareço-me como um item muito pequeno desse mundo grande a que pertencço. Coisas e eventos, em sua grande maioria, aparecem-me como exteriores a mim, isto é, exteriores *a meu corpo* e à minha vida psíquica, como outros que não eu e fundamentalmente independentes de mim, de mim totalmente prescindindo. O mundo que me aparece não me aparece precisando de mim, ao contrário aparece-me que ele seria muito pouco afetado pelo meu desaparecimento ou aniquilamento. Parte muito importante do que se impõe a minha experiência nela irrecusavelmente se me impõe como um não-eu, distinto de mim, coexistindo agora comigo, mas tendo-me antecedido no tempo passado e devendo sobreviver-me no tempo futuro.

O que me aparece não me privilegia. Porque me apareço tão-somente como um item entre outros do mundo fenomênico. Que minha visão do campo fenomênico seja em mim mesmo centrada não me aparece, sob esse prisma muito humano, senão como uma consequência natural e necessária da emergência da consciência nos seres vivos. Se nunca posso ir além do que me aparece, essa limitação que na mesma experiência do aparecer para mim se desenha, nela se desenha como exclusivamente minha, sem afetar em nada a maior parte das coisas que me aparecem. Aqui se pode compreender por que o cético pirrônico jamais foi tentado pelo solipsismo.

Se nos permitimos falar de sujeito e objeto, adotando um vocabulário hoje corrente na linguagem filosófica, é tão-somente para realçar aquela bipolaridade fenomênica entre o homem, que se aparece e a quem as coisas aparecem, e as demais “coisas”. Mas são, homem e “coisas”, itens do mundo fenomênico; têm, enquanto tais, o mesmo estatuto. Nossa *epokhé* igualmente se aplica a todo discurso apofântico que nô-los queira “revelar”. O sujeito é sempre para nós o sujeito humano, o homem “de carne e osso”. O pirronismo “humaniza” o sujeito, ele o “naturaliza”. Se falamos de idéias, argumentos, critérios, teorias, controvérsias, não nos esquecemos nunca de que são idéias tidas por homens, argumentos que homens empregam, critérios que homens propõem, teorias que homens formulam, controvérsias com que homens-filósofos se divertem. As filosofias nos aparecem como coisas de homem.

Produções discursivas engendradas por cérebros humanos, com que o homem tenta com frequência transpor as fronteiras da própria humanidade. É sempre da perspectiva do animal humano que nós, pirrônicos, abordamos as coisas do espírito. Porque assim nos aparece a vida do espírito. Mas não temos obviamente nenhuma pretensão a estabelecer a natureza e essência do ser humano, que confessamos ignorar, ignorando mesmo se ele tem uma essência e natureza. Não temos nenhuma antropologia filosófica a oferecer, já que, sobre o homem, também suspendemos nosso juízo.

10. Não dispondo de critérios para decidir da realidade ou verdade das coisas, estando em *epokhé* sobre teorias e doutrinas, não temos como nelas apoiar-nos para regular nossas ações na vida cotidiana. Compelidos a reconhecer o fenômeno e a ele confinados, é por ele obviamente que orientamos nossa conduta prática no dia-a-dia, tomando-o como critério de ação (cf. HP I, 21 e seg.). Conforme ao que nos aparece tomamos decisões, escolhemos certas coisas, evitamos outras. Agimos e vivemos a vida comum, interagindo com nossos semelhantes e dialogando com eles. Usamos a linguagem comum, dela servindo-nos sem dogmatizar (*adoxástos*), isto é, sem exprimir crenças ou proferir opiniões pretensamente verdadeiras ou conformes à realidade. Se porventura proferimos sentença de maneira que a alguém pareça uma asserção dogmática, estamos sempre dispostos a reformular nossa linguagem, esclarecer nossa posição e desfazer o engano.

No simples intuito de explicar didaticamente sua observância da vida comum e sem nenhuma pretensão a uma esquematização exaustiva e rígida, o pirronismo antigo ressaltava quatro aspectos que caracterizam nossa prática cotidiana conforme o fenômeno: em primeiro lugar, seguimos, por assim dizer, a orientação da natureza, servindo-nos espontaneamente de nossos sentidos e de nosso intelecto; cedemos também, como não poderia deixar de ser, à necessidade das afecções e de nossos instintos; de um modo geral, nos conformamos à tradição das instituições e costumes, inseridos que estamos num contexto sociocultural; finalmente, adotamos os ensinamentos das artes (*tékhnai*) desenvolvidas por nossa civilização e incorporadas ao cotidiano da vida em sociedade. Nosso uso da linguagem comum se amolda obviamente a todas essas dimensões do cotidiano em que estamos mergulhados e nos sinaliza a profundidade de nossa inserção nele.

Mas isso dizer não será acaso o mesmo que reconhecer que temos muitas crenças e que por elas regulamos nossa vida cotidiana? Tudo depende do que se entende por “crença”. Se por “crença” se entender uma disposição a tomar uma proposição como verdadeiramente conforme ao real, como candidata legítima, se se lhe acrescentam fundamentação e justificação, à função de expressão de um real conhecimento — tal é o sentido dogmático e freqüente do termo —, então os céticos certamente não cremos. Mas, se a expressão se tomar num sentido mais frouxo e fraco, se por “crença” tão-somente se entender nosso assentimento compulsório ao que nos aparece, ao que irrecusavelmente se nos impõe — o que não é outra coisa senão nosso mesmo reconhecimento do fenômeno —, se assim se aceitar caracterizar uma crença, não vamos então polemizar em torno de palavras e nos dispomos a dizer que temos crenças: sim, os céticos cremos nos fenômenos. Creio haver uma escrivaninha diante de mim, creio haver a alguns metros de mim uma porta fechada, que deverei abrir quando me dispuser a sair deste escritório, creio que certamente me arriscarei a machucar-me muito, se não a morrer, se tentar daqui sair por esta janela a meu lado, porque meu escritório está no segundo andar da casa, creio também que o país está mergulhado numa grave crise econômica e social etc. Crenças minhas banais, que são como as de um homem qualquer. Tranqüilamente as tenho, isto é, sigo o que me aparece.

Crenças tais, mero reconhecimento do fenômeno, têm-nas obviamente também, enquanto homens comuns, um berkeleyano, “apesar de” seu imaterialismo, ou um kantiano, “não obstante” sua doutrina do mundo exterior e da representação. Pretender invocar o fato dessas crenças e sua irrecusável necessidade como argumento contra a filosofia de Berkeley ou a de Kant seria, por certo, algo ridículo e esdrúxulo, uma demonstração de espantosa ingenuidade filosófica. Mas não é, então, menos esdrúxulo e inconseqüente opor um tal argumento contra o pirronismo, objetando-lhe que sua *epokhé* deveria implicar a abolição de todas essas crenças e que o fato de que o cético continua a tê-las e a mostrar que as tem em sua vida cotidiana — como não poderia ser de outra maneira — descobre uma contradição insanável entre a prática do cético e a sua “doutrina”. Absurdo contra-senso, mesmo se milenar, que inteiro repousa sobre uma notável ignorância da postura cética e de sua “fenomenologia”! Não se compreende que aquelas crenças não caem sob o escopo da *epokhé* na mesma e exata medida em que o fenômeno é o que não cai sob o escopo

da *epokhé*... Mas a objeção se repete fastidiosamente contra os cétricos desde o tempo do estoicismo e, por força e graça de Hume, é renovada até os nossos dias.

Na medida e no sentido em que nos permitimos dizer que temos crenças, nessa mesma medida e sentido não recusamos ter *certezas* em nossa vida prática e cotidiana. Não temos por que hesitar em acolher em nossa linguagem o vocabulário usual da certeza, bastando-nos, também aqui, apenas cuidar para que não se venha sobrepor a nossos usos lingüísticos uma interpretação dogmática, para que deles não se queiram extrair pressupostos epistemológicos ou ontológicos. Porque por vezes se tem invocado a irrecusabilidade da experiência, que nos faz com freqüência dizer estar certos de algo, para atribuir um estatuto epistemológico à nossa certeza, um estatuto ontológico a seu objeto. Mas estar certo de algo faz somente parte do jogo da vida cotidiana em que estamos mergulhados.

O que se impõe porque fenômeno não diz menos respeito à esfera moral, a certos valores à cuja absorção nosso condicionamento sociocultural nos terá certamente compelido, como geralmente ocorre com todos os homens. Eles se terão freqüentemente incorporado de tal modo e em tal profundidade à nossa mesma personalidade que constituem, por assim dizer, uma segunda natureza nossa. Uma ação que se reconhece como má e vergonhosa, não a cometeremos precisamente porque nos aparece que é mau e vergonhoso cometê-la. E, se nos dispomos a tudo fazer para salvar uma criança em perigo, não é senão porque nos aparece e se nos impõe que assim devemos fazer. Se um tirano nos ordena uma ação vil sob pena de tortura ou de morte caso não a cometamos, submetidos então ao impacto de forças opostas, o instinto de preservação e sobrevivência, de um lado, e nossas exigências morais e nossos valores, de outro, escolheremos eventualmente — oxalá o consigamos — agir conforme nossa formação e educação, seguindo as leis e os costumes em que fomos criados (cf. Sexto AM XI, 166). Nossa *epokhé* concerne apenas a teorias, doutrinas e dogmatismos. Embora uma infeliz falácia filosófica pretenda que a ação moral não prescinde de valores absolutos e de justificações últimas. Mas a vida e a história têm-na com muita freqüência desmentido e nos têm revelado que os portadores de dogmas morais nem sempre oferecem os melhores exemplos de moralidade...

Contra a *epokhé* pirrônica, cuja natureza não foi capaz de apreender, Hume propôs um ceticismo mitigado (cf. Hume 1983, p. 129-30), que disse resultar da

moderação do pirronismo pela intervenção da força irresistível da natureza. Esta nos obriga a ter juízos e crenças, a despeito da análise racional que nos descobre a inexistência de justificação e fundamentos para eles e que nos levaria, por si só, a suspendê-los. O termo “natureza” é por certo ambíguo e vago, Hume mesmo o reconhece⁹. De qualquer modo, ele nos lembra de que temos crenças irresistíveis, crenças que se podem dizer instintivas e naturais, que não dependem de deliberação ou escolha e prescindem de justificação ou fundamento, aliás inexistentes: uma dessas crenças naturais irresistíveis é a crença na existência independente dos corpos (cf. Hume 1992, p. 187 e seg.).

Ora, como vimos, o pirronismo não diz outra coisa, ao descrever nosso assentimento necessário ao fenômeno. Hume não percebeu que não somente não havia incompatibilidade entre um tal “naturalismo” e a *epokhé* pirrônica, mas que ele é da *epokhé* o necessário complemento. Em verdade, tudo se passa no pirronismo como se a suspensão do juízo e o “naturalismo” fossem o verso e o reverso de uma mesma moeda. O pirronismo é um “naturalismo”. A ignorância humeana do pirronismo transmitiu-se, no entanto, à sua posteridade moderna e contemporânea; ainda hoje vemos bons filósofos a buscar no “naturalismo” uma resposta, a seus olhos a única resposta, capaz de contornar as conseqüências filosóficas alegadamente nefastas da *epokhé* dos céticos.

As considerações todas que acabamos de expender acerca do fenômeno enquanto critério de ação na prática cotidiana deixam bastante manifesto que o pirrônico adere integralmente à vida comum, vivendo-a plenamente como o comum dos homens. Vivendo seus prazeres e alegrias, suas atribuições e necessidades, não tendo por que perseguir um ideal de apatia. Ele “não é feito de rocha ou de um carvalho primevo, mas é da raça dos homens”¹⁰. Ele é um homem comum e age e se comporta

⁹ Sobre o termo “natural”, ver Hume: “The word *natural* is commonly taken in so many senses and is of so loose a signification, that...” (Hume 1983, p. 258). Compare-se com as palavras de Philo nos *Diálogos* de Hume: “and, perhaps, even that vague, undeterminate word *nature* to which the vulgar refer anything...” (cf. Hume 1948, p. 49). Em HP I, 98, Sexto Empírico lembra a *diaphonia* indecidível entre os filósofos dogmáticos acerca da realidade da natureza.

¹⁰ Verso da *Odisséia* (XIX, 163) modificado por Sexto, cf. AM XI, 161.

como um homem comum, mas é um homem comum que logrou libertar-se de mitos e de dogmas, que não mais verga sob o peso da Verdade. 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. O pirronismo recupera integralmente a vida, que a filosofia dogmática freqüentemente esquece. Porque o que nos aparece, ao fim e ao cabo, é o domínio mesmo da vida.

11. Fica-nos 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 do fenômeno e lhe está intimamente associada. Ela é essa experiência feita discurso. Se atentamos em suas linhas de força mais aparentes e em seus aspectos mais gerais, facilmente percebemos que ela tem muito em comum com as visões 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.

A visão cética do mundo se foi consolidando ao longo de um extenso itinerário filosófico, paulatinamente emergindo de um percurso que percorreu demorada e criticamente doutrinas e problemas das filosofias. Não comportando asserções doutrinárias, não se conferindo uma dimensão cognitiva, ela recusa constituir-se como uma metafísica. Seria também mais prudente não caracterizá-la como uma “metafísica descritiva”, se tememos as conotações impertinentes mal dissociáveis dessa terminologia. Tampouco se deverá dizê-la uma “teoria do mundo” e por motivo análogo: o termo “teoria” carrega habitualmente conotações que aparecem como suspeitas a olhos pirrônicos. Ela não resulta certamente de escolhas teóricas, não é uma construção da razão especulativa, falta-lhe também sistematicidade. Fenomenologia (no sentido etimológico do termo) “espontaneamente” constituída, ela se articula naturalmente segundo uma certa estrutura que interliga suas proposições, algo como uma “armação conceitual básica”, que define também o quadro das “certezas” básicas, interligadas e interdependentes.

Na descrição de sua experiência do mundo, mormente quando questões filosóficas estão em pauta, o cético preferirá abster-se do vocabulário da verdade, realidade

e conhecimento, porque não esquece quão prenhes estão essas palavras dos significados filosóficos que uma tradição secular lhes associou. Sem isso, as palavras seriam, em si mesmas, inocentes, e, na prática cotidiana, o cético não se inibirá de usá-las, seguindo o uso comum. Porque “verdade”, “realidade”, “conhecimento”, em seu uso vulgar, remetem primordialmente à armação interna do mundo fenomênico, não têm peso ontológico ou epistemológico. Quanto a seus alegados pressupostos, o cético obviamente os questiona e sobre eles suspende seu juízo. Assim, por exemplo, se lhe apareceu ter diante de si uma pessoa, cuja presença naquele lugar e hora alguém posteriormente pôs em dúvida, o pirrônico poderá tranquilamente dizer que a pessoa em questão naquele momento “realmente” lá se encontrava, que ele disso teve “conhecimento” porque também lá se achava e a viu, que é “verdade” que ela lá se encontrava, que a dúvida surgida não tem “fundamento” etc. Proibir-nos a linguagem corrente por temor de interpretações filosóficas impertinentes seria forçado, pouco natural e algo pedante. Se interrogados, porém, acerca de tais usos lingüísticos, caber-nos-á explicar que a eles assentimos conforme a prática costumeira da língua, sem a nenhum momento cogitar de aventurar-nos além do fenômeno, descrevendo apenas nossa vivência e nossa experiência, abstando-nos de qualquer interpretação que pretenda transcendê-las.

É no interior do mundo fenomênico que distinguimos entre “real” e imaginário ou fictício, “verdadeiro” e “falso”, sonho e vigília (o argumento cartesiano do sonho é estranho à problemática pirrônica), “conhecimento” e ignorância ou conjectura. Tais distinções, as fazemos como um homem qualquer e vale lembrar que o homem comum não parece ter a menor percepção do que está em jogo na problemática filosófica que se quer enxertar em seu uso cotidiano da linguagem. Embora não seja esse talvez o caso com alguém mais sofisticado e culto, que por vezes poderá sobrepor uma interpretação dogmatizante a muitos de seus usos lingüísticos. Eis também porque se poderia hesitar em atribuir à visão comum do mundo e à sua linguagem uma tendência implícita e “natural” a uma certa postura metafísica, por exemplo a uma metafísica realista. Caberia, antes, investigar a gênese cultural de sua gramática.

Nossa experiência do mundo nos aparece, sob aspectos fundamentais, como experiência de nossa inserção profunda na sociedade que nos produziu e formou. Por isso mesmo, nossa visão do mundo é expressão e reflexo também dessa sociedade e da constelação histórica a que pertencemos, para além dos traços idiossincráticos

próprios às nossas vivências pessoais. E, seja enquanto expressão da experiência individual, seja enquanto reflexo da vivência coletiva, nossa visão fenomênica do mundo se nos descobre como sujeita a uma permanente evolução. O que é trivial no que respeita aos fenômenos sensíveis, mas não se configura diferentemente no que diz respeito aos fenômenos inteligíveis.

Um exemplo histórico e clássico talvez seja aqui oportuno. 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.

Toda esta nossa exposição acerca da visão pirrônica do mundo parece-nos mais que suficiente para manifestar quão estranha é ao pirronismo a problemática moderna da existência do mundo “exterior”. Essa problemática, como é sabido, emerge do itinerário cético da *1ª Meditação* de Descartes e está intimamente relacionada com os desenvolvimentos mentalistas do empirismo britânico, de Locke a Hume. Tendo esse cenário filosófico como pano de fundo, o cético moderno privilegia o sujeito, a mente, o “mundo interior” e se interroga sobre a existência ou não-existência de um mundo exterior à mente. Como assinalou Rorty, a pergunta sobre como posso saber que algo que é mental representa algo que não é mental se torna, por assim dizer, a pergunta “profissional” do ceticismo (cf. Rorty 1980, p. 46). O ceticismo moderno duvida da existência do mundo “exterior”, problematizando nossa capacidade de transcender o universo de nossas representações.

Mas atribuir tal dúvida sobre a existência do mundo “exterior” ao pirronismo é insanavelmente anacrônico¹¹ e chega mesmo a ser inconsistente com a perspectiva

11 Tendo interpretado o pirronismo como uma filosofia mentalista, incorri em tal anacronismo em “Ceticismo e Mundo Exterior”.

própria à filosofia pirrônica. Não há como confundir entre essa dúvida cética moderna e nossa *epokhé* sobre as pretensas dimensões metafísicas ou epistemológicas de nosso reconhecimento do mundo fenomênico. Como vimos, nosso questionamento do discurso dogmático incide *igualmente* sobre a natureza e a assim chamada realidade de sujeito e objeto, corpo e mente, faculdades da alma e propriedades da matéria. Por um lado, reconhecemos o dado sensível e inteligível que se impõe a nossa experiência, por outro problematizamos todos os discursos que se propõem, para além do fenômeno, interpretá-la. Se humanamente nada perdemos dos assim chamados mundos do espírito e da matéria, inteiramente abstermo-nos de juízos apofânticos sobre um e outro. Se isso se quiser chamar de dúvida, dever-se-á então dizer que duvidamos da alma e do corpo, da mente e da matéria, da realidade do mundo “externo” tanto quanto da realidade do mundo “interior”. Conceder-se-nos-á, no entanto, ser preferível evitar uma linguagem que se presta a confusões.

12. Consideremos, uma vez mais, a perspectiva dogmática sobre as coisas. O dogmático profere um discurso que se propõe a dizer como as coisas “realmente” são, transcendendo a experiência do fenômeno; ele se pretende possuidor de conhecimento e capaz de dizer a verdade, no sentido forte do termo, que ele próprio se dispõe a elucidar. Visto sob a perspectiva cética, no entanto, o dogmático, no momento mesmo em que expõe seus *dógmata*, está, também ele, tão-somente relatando o que lhe aparece, o que lhe é fenômeno¹². Certamente o dogmático reconhecerá que está a relatar o que lhe aparece, nem poderia ser de outra maneira; mas acrescentará que o que lhe aparece também *é* e o sustentará, seja com base numa pretensa evidência imediata, seja recorrendo a uma cadeia de razões, que, a partir de pretensas evidências imediatas, alegadamente justificaria uma conclusão de si mesma não imediatamente evidente. A fenomenicidade do dogma está, então, intimamente associada àquela pretensa evidência ou à demonstratividade dessa construção discursiva.

12 Cf. Sexto, AM VII, 336: “Além disso, aquele que diz ser ele próprio o critério de verdade diz o que lhe aparece e nada mais. Então, uma vez que também cada um dos outros filósofos diz o que a si próprio aparece e é contrário ao que foi previamente dito...”

Isso se patenteia plenamente e de modo explícito na mesma recusa da verdade de um dogma por dogmáticos rivais, que nele vêem tão-somente a expressão de uma crença subjetiva, a repousar sobre falsas evidências ou sobre razões insuficientes e não-demonstrativas. O cético registra esse habitual diagnóstico que os dogmáticos emitem sobre os *dógmata* outros que não os seus próprios, mas o estende universalmente a todos os dogmas. Questionando sempre as alegadas evidências e suspendendo sempre o juízo sobre a pretensa demonstratividade dos argumentos, não tem ele como assentir a um dógma, que lhe não aparece, assim como não aparece aos dogmáticos rivais. Em cada dogma não pode ele ver senão o que é fenômeno ao dogmático que o sustenta. E, se um diálogo se estabelece entre o dogmático e o cético, se o cético consegue minar as bases sobre que aquele construiu a sua crença, se o dogmático passa a duvidar da “evidência” em que se apoia ou descobre a problematidade dos argumentos que o levaram à sua conclusão, então seu dogma perde sustentação e credibilidade, deixa por isso de aparecer-lhe o que antes lhe aparecia. E com ele ocorre o que com qualquer um ocorre, quando se desfaz de uma crença que outrora julgara verdadeira: reconhece que não se tratava senão de uma “aparência”, fenômeno seu particular e de fato revestido de insuspeitada precariedade. Precariedade esta que não reveste o que ao cético é fenômeno, mesmo se reconhecidamente contingente e sujeito a dissipar-se num eventual processo evolutivo de antemão imprevisível. Porque o que ao cético aparece se lhe impõe irresistivelmente, não obstante sua *epokhé* sobre todos os *dógmata*. Não depende de argumentos e razões e prescinde de “intuições”, sempre problematizáveis.

De qualquer modo, no entanto, parece resultar destas considerações que não cabe pretender traçar fronteiras demasiado rígidas entre os domínios do dogma e do fenômeno (inteligível).

Trata-se, por certo, de uma distinção mais que conveniente e adequada à descrição de nossa experiência, mas que um pirrônico jamais diria — um pirrônico jamais poderia dizer-lo — fundada na natureza das coisas.

O assentimento a um dogma necessariamente comporta um elemento fenomênico e o recorte do mundo fenomênico jamais se pode pretender imunizado contra a presença subreptícia de ingredientes dogmáticos dissimulados e como embutidos no linguajar comum, vestígios eventuais de antigos mitos inextricavelmente incorporados ao senso comum de uma cultura. As fronteiras entre os dois domínios se

estendem sobre uma terra de ninguém, onde os contornos se esvaem, pouco nítidos e mal delineados. Assim nos aparece.

O domínio do dogma é o lugar da soberania do *lógos*. O cético conhece mais que ninguém o poder do *lógos* e o enorme fascínio que sobre os homens ele exerce, ele se dá precisamente por tarefa denunciar e desfazer suas artimanhas e ardis. Assim, parte considerável do empreendimento filosófico cético é proceder à crítica da razão dogmática, derrubando os ídolos e as ficções que o discurso dogmático continuamente plasma.

Sob esse prisma, a filosofia pirrônica se concebe como uma terapêutica e o dogmatismo é a doença que ela combate. Como disse Sexto: “O cético, porque ama a humanidade, quer curar pelo discurso, o melhor que pode, a presunção e a temeridade dos dogmáticos” (cf. HP III, 280). O pirronismo é, basicamente, uma crítica da linguagem e de seus mitos, ele luta para quebrar o feitiço que amarra os homens a uma linguagem em férias...

13. Alguns poderiam ser tentados a invocar a ciência moderna e contemporânea e suas conquistas para rebater a postura pirrônica. Quando reconhecida e inegavelmente a ciência e a tecnologia que dela resultou impregnam de modo avassalador nossa vida e prática comum, quando teorias científicas vulgarizadas se difundem progressivamente no senso comum, a ele se misturam e dele mal podem dissociar-se, quando a imagem comum do mundo se torna mais e mais influenciada por elementos inúmeros tomados de empréstimo às teorias científicas, pareceria caber perguntar como se pode razoavelmente sustentar uma *epokhé* sobre as teorias científicas. O impacto das ciências sobre a vida cotidiana certamente não terá sido tão visível nos tempos helenísticos, mas nos tempos que correm é absolutamente inquestionável. Não constituiria isso uma formidável objeção contra a *epokhé* dos pirrônicos?

Seguramente, não. Muito ao contrário, o pirronismo parece-nos inteiramente compatível com a prática científica moderna e contemporânea. Porque o que os pirrônicos antigos problematizaram foi a velha *epistémé* clássica, a ciência entendida como conhecimento seguro e adequado da realidade mesma das coisas. Em outras palavras, eles questionaram a dimensão metafísica que a ciência se atribuía, dimensão a qual uma teoria filosófica do conhecimento alegadamente justificava o acesso. A *epokhé* cética se estendia, então, às pretensas verdades dessa ciência, punha em

xeque a pretensa realidade de seus objetos, a cognitividade real e absoluta de todo aquele empreendimento.

Mas, por outro lado, os pirrônicos não são insensíveis às semelhanças e diferenças, à regularidade relativa que mesmo a observação descuidada surpreende no mundo fenomênico. Eles atentam para o fato de que a mesma invenção humana da linguagem repousa sobre a vivência das regularidades que balizam o curso da “natureza”. Para o fato de que o homem comum se baseia nessas regularidades para formular cotidianamente suas hipóteses e previsões ao lidar com os fenômenos. Quando tais procedimentos da vida comum são metodizados e sistematizados, quando as conjunções constantes entre fenômenos se tornam o objeto de uma consideração atenta e de uma observação deliberada, quando o uso de hipóteses construídas sobre a experiência passada se torna instrumento habitual de predição, estamos então no domínio da *tékhne*, que a humanidade desenvolveu para submeter o mundo de sua experiência a seu benefício e comodidade¹³.

Construídas sobre o fenômeno e não preocupadas com transcendê-lo, visando tão-somente lidar de modo adequado com o mundo fenomênico, explorá-lo e dominá-lo, na medida do humanamente possível, para o proveito do homem, as *tékhnai* constituem, por certo, um dos traços mais conspícuos da vida civilizada. Observar seus ensinamentos, utilizá-los e — se tal for nossa vocação pessoal — desenvolvê-los e ampliá-los é parte importante da observância pirrônica da vida segundo o fenômeno (cf. HP I, 23-4). O pirronismo antigo não ousou chamar a *tékhne* de ciência, provavelmente porque o termo *epístème* se tornara indissociável das conotações que as filosofias clássica e estoica lhe tinham fixado. A *tékhne*, tal como o pirrônico

13 Consultem-se, por exemplo, as passagens seguintes de Sexto Empírico: AM VII, 270 (sobre o uso de signos e a formulação de previsões por homens iletrados); AM VIII, 288 (sobre a capacidade humana de “reter” as conjunções constantes entre fenômenos); AM VIII, 152-3 (sobre como os homens espontaneamente utilizam, para fazer previsões, sua observação das conjunções constantes entre fenômenos); AM I, 51 (sobre a origem das *tékhnai*); AM VIII, 291 (sobre a observação deliberada, nas *tékhnai*, das regularidades fenomênicas); AM V, 1-2 (sobre a formulação de previsões, nas *tékhnai*, a partir da observação de fenômenos); AM V, 103-4 (sobre a conexão entre previsões confiáveis, atribuições causais e conjunções constantes entre fenômenos); HP I, 237 (sobre a busca da utilidade na medicina empírica Metódica, conforme a prática dos cétricos); AM I, 50-1 (sobre a utilidade para a vida como finalidade das *tékhnai*) etc.

a via, contrariamente ao que era o caso com a *epistême*, podia conformar-se inteira no interior da esfera fenomênica, dispensando facilmente a interpretação filosófica.

O panorama, complexo e multiforme, da filosofia moderna e contemporânea da ciência deixou há muito de privilegiar a velha noção de *epistême*. E a prática científica, já desde os primórdios da ciência empírica moderna, se vinha progressivamente libertando de amarras epistemológicas e metafísicas. Na esteira de Hume, a filosofia empirista da ciência vem insistindo no primado da observação e dos métodos de controle experimental das teorias científicas, na continuidade entre os procedimentos científicos e os do homem ordinário, na necessidade de distinguir claramente entre ciência e metafísica, na conveniência, sobretudo, de a prática científica desvencilhar-se de qualquer entrave de natureza filosófica, buscando definir seus parâmetros através de seu próprio desenvolvimento experimental.

É muito fácil ver como toda essa postura, ao menos em seus aspectos mais fundamentais, é de índole essencialmente pirrônica. Ou pode, pelo menos, tranquilamente associar-se à concepção pirrônica da “ciência”. É como se tivéssemos assistido ao triunfo progressivo da velha *tékhnē* sobre a veneranda *epistême*. Por certo, a natureza bem mais complexa e rica da ciência moderna exige uma reelaboração e sofisticação das conceituações pirrônicas nesse campo, poderíamos mesmo dizer que tal seria uma das tarefas mais urgentes para um neopirronismo, hoje.

Nem nos parece que o pirronismo precise necessariamente assumir, em face da ciência de nossos dias, uma perspectiva convencionalista, ou operacionalista, ou mesmo pragmática, no sentido técnico e mais preciso deste termo. Isso porque, por exemplo, não nos parece que a mera aceitação da possibilidade de que os termos ditos teóricos de uma teoria científica eventualmente correspondam a “entidades” e de que os enunciados teóricos comportem um componente “descritivo” seja suficiente para conferir a tais “entidades” e ao mundo “descrito” uma dimensão metafísica. Tampouco nos parece que os pirrônicos tenhamos a objetar contra uma leitura do método hipotético-dedutivo como método de fazer confrontar com a experiência, mediante um teste de suas conseqüências empíricas, um discurso que “descreve” como *poderia* ser o mundo. Assim, dizer que *p* tem *q* como conseqüência empírica poderia significar que nos aparece que, se fosse o caso que *p*, então *q* se deveria manifestar a nossa observação, nas condições apropriadas. Como acima enfatizamos, a inteligibilidade do fenômeno o estende para muito além das estreitas

fronteiras da mera sensibilidade; nem há também por que identificar fenomenicidade e observacionalidade, em sentido estrito. Mesmo o assim chamado “realismo científico” talvez se possa legitimamente escoimar de qualquer associação com uma doutrina metafísica, particularmente com o realismo metafísico. Se uma tal dissociação se logra, o “realismo científico” se torna totalmente aceitável para um berkeleyano ou um kantiano, por exemplo, por nada prejudicar sobre uma interpretação epistemológica ou ontológica das teorias científicas. Por isso mesmo e na mesma medida, ele se faz inteiramente conciliável com a *epokhé* cética.

A objeção contra o pirronismo acima considerada, que quis contra ele invocar a irrecusabilidade dos resultados das teorias científicas e a impregnação de nossa vida comum por elas, não tem, em verdade, nenhuma consistência. O pirrônico é, ao contrário, um apologista da ciência empírica, enquanto instrumento humano de exploração sistemática da riqueza infinda do mundo dos fenômenos, que os avanços espetaculares do progresso tecnológico ligado à prática científica podem fazer servir ao bem-estar do homem. Por outro lado, não lhe está proibida a “aceitação” de teorias científicas, precisamente porque “aceitar uma teoria científica” se diz em diferentes sentidos, alguns dos quais não envolvem, como diferentes filósofos da ciência têm com frequência sublinhado, quaisquer compromissos com dogmatismos filosóficos. Finalmente, não tem o cético por que recusar o fato histórico de que teorias científicas vulgarizadas (assim também como doutrinas filosóficas ou religiosas) por vezes de tal modo se embutem no senso comum que passamos a ter — espontaneamente — uma visão do mundo por elas moldada. Quando isso de tal modo ocorre que se perde a própria consciência “histórica” da formação de nossa visão do mundo e esta se nos impõe de modo inquestionável, então estamos simplesmente diante daquela fenomenicidade inteligível que não podemos todos, pirrônicos e não-pirrônicos, senão reconhecer, assentindo a ela.

Creemos acertado dizer que, de algum modo, a ciência moderna se tem feito progressivamente cética. Quanto aos pirrônicos, libertados do fascínio das construções lingüísticas e da especulação filosófica e tendo sobre elas suspenso o nosso juízo, valorizando tão-somente o fenômeno e atendo-nos a ele, temos forçosamente de apontar para essa ciência empírica e *cética* como o único caminho que se nos manifesta aberto para desenvolver a investigação positiva e a exploração racional do mundo. Essa investigação e essa exploração deverão certamente levar-nos, como

no passado nos levaram, a reformulações de nossa visão do mundo. E o pirronismo aponta para um mundo fenomênico aberto a possibilidades ilimitadas de investigação. Mas os caminhos do aparecer são de antemão insondáveis.

14. Algumas considerações merecem ainda um lugar. Porque reconhece, pelas razões que vimos, caber primordialmente à ciência a tarefa de investigar o mundo, o pirronismo enseja uma conjugação feliz entre ela e a filosofia, sem incorrer na ingenuidade positivista. E assumindo, como lhe cabe, uma postura fenomenológica, ele não envereda pelos caminhos de uma fenomenologia sistemática, que lhe parece exceder os limites do factível: suas descrições de fenômenos são sempre confessadamente precárias e têm sempre caráter “pontual”. O pirronismo adentra também o domínio da filosofia da linguagem e confere à linguagem um lugar central em sua problemática, na mesma medida em que sua diatribe permanente contra o dogmatismo necessariamente privilegia a análise e a reflexão crítica sobre o uso dogmático do discurso; ele valoriza a linguagem comum, mas sem sacralizá-la e tendo como necessariamente frouxa e precária a correspondência entre as palavras e os fenômenos que elas exprimem, estes sempre suscetíveis de se dizerem de diferentes maneiras. A filosofia pirrônica também plenamente valoriza a experiência humana e a vida comum, ela é visceralmente humanista e recupera para o filosofar a espontaneidade da vida.

Sem jamais incorrer em qualquer negativismo epistemológico, o pirronismo não se faz nunca uma teoria, insistindo em definir-se tão-somente como uma prática filosófica, de valor eminentemente terapêutico.

Confiando no diálogo e na argumentação e deles fazendo seus instrumentos, ele pretende por seu intermédio contribuir para o bem-estar e o progresso espiritual dos homens. Cabe também dizer que, pela própria natureza de seu método e procedimento, o pirronismo se constitui como um antídoto eficaz contra toda e qualquer forma de irracionalismo. Ao rejeitar os dogmatismos, ele conforma uma outra e diferente figura da racionalidade.

A postura pirrônica é extremamente atual, inteiramente adequada às necessidades intelectuais de nossos dias. Nossa época está cansada de verdades, dogmatismos e especulações. O intelectual contemporâneo tende fortemente ao ceticismo. Se não o confessa, isso se deve tão-somente às conotações perversas que a ignorância

generalizada sobre o pirronismo, inclusive em boa parte dos filósofos, associou ao termo. Eis porque relembrar o pirronismo é preciso.

15. Tentei, nas páginas acima, delinear minha posição filosófica. Ainda mesmo que eu não tivesse citado Sexto Empírico tantas vezes, qualquer leitor de sua obra facilmente descobriria quão profundamente ela me influenciou. Muitas vezes segui os textos de Sexto de muito perto, outras vezes desenvolvi linhas de pensamento que ele apenas delineou, mas do modo que me pareceu o mais possível fiel ao espírito do pirronismo. Com relação a certos temas, tentei pensar que soluções se poderiam encontrar, dentro de um pirronismo “atualizado”, para questões que a filosofia antiga não formulou nem poderia ter formulado, ao menos sob a forma que lhes conferiu nossa modernidade. Mesmo nesses casos, tenho no entanto a pretensão de ter alcançado resultados compatíveis com a postura pirrônica original. Não seria necessário acrescentar que lidei com a filosofia pirrônica segundo uma leitura e interpretação minhas, que às vezes divergem — e muito — de como se tem lido e interpretado o ceticismo antigo.

Senão no estilo, ao menos na intenção, este texto tem muito de programático, apontando para direções que, sob uma perspectiva cética, ainda não foram exploradas, algumas talvez nem mesmo suspeitadas. Parecer-me-ia bom que se tentasse avançar um pouco mais por essas trilhas.

De qualquer modo, estou advertindo você, leitor, de algo de que você talvez se tenha por si mesmo apercebido, de que este discurso, inteiramente cético e pirrônico — ou neopirrônico, se assim se preferir — tem relativamente pouca originalidade. É que a nenhum momento a busquei. Ao contrário, sem pretender que as coisas realmente sejam como eu as digo, contentei-me em relatar o que me aparecia, à maneira de um cronista. Reconhecendo e confessando que “o fenômeno em toda parte tem força, onde quer que venha”, como disse Timão, discípulo de Pirro (cf. AM VII, 30). 

Referências bibliográficas

- HUME, D. *Dialogues concerning Natural Religion* (New York & London: Hafner Press, 1948).
- HUME, D. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, 3rd edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 5-165.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, 2nd edition, text revised by P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- MONTAIGNE, M. “Apologie de Raimond Sébond”, in: *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1962), p. 415-589.
- PORCHAT PEREIRA, O. *Vida Comum e Ceticismo* (São Paulo, Editora Brasiliense, 1993).
- PRADO Jr., B., PORCHAT PEREIRA, O. e FERRAZ, T. S. *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo* (São Paulo: Editora Brasiliense, 1981).
- PRADO Jr., B. “Por que rir da filosofia?”, in: PRADO Jr., B., PORCHAT PEREIRA, O. e FERRAZ, T. S. *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo* (São Paulo: Editora Brasiliense, 1981), p. 59-97.
- QUINE, W. van O. *Word and Object* (Cambridge, Massachussets: The MIT Press, 1960).
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Basil Blackwell, 1980).
- SEXTO EMPÍRICO *Sextus Empiricus*, in four volumes ed. by R. G. Bury (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, William Heinemann Ltd., 1976) The Loeb Classical Library. Conforme a praxe, uso as siglas “HP” e “AM” com referência, respectivamente, às *Hipotiposes Pirronianas* e aos onze livros *Adversus Mathematicos*.
- WISDOM, J. “Moore’s Technique”, in: SCHILPP, P. A. (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore* (Chicago: Northwestern University, 1942). The Library of Living Philosophers.