

A *Epokhé* cética e seus pressupostos*

ROBERTO BOLZANI FILHO

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

O que segue é uma tentativa de vislumbrar e clarificar algum espaço para uma postura *crítica* perante o ceticismo. Antes de qualquer coisa, faz-se necessário esclarecer em que sentido tal idéia de crítica é pensada aqui.

Parece haver ao menos duas vias de crítica ao ceticismo que podem ser consideradas estratégias de *refutação* do mesmo. Por uma delas, a mais tradicional, trata-se de aceitar o desafio proposto pelos argumentos céticos, instaurando um discurso filosófico definitivo sobre o mundo, discurso que se pretende *verdadeiro* e, enquanto tal, a eles imune. É o caso, por exemplo, da filosofia cartesiana, que concebe a verdade primeira do *Cogito* como imune aos argumentos céticos (cf. Descartes, 1979, Quarta parte, p. 46 e *sétimas Objeções*, citadas por Popkin, 1983, p. 259); e também da filosofia berkeleyana, que com todas as letras afirma seu imaterialismo como a chave para a derrubada desses argumentos (cf. Berkeley, 1901a, ## 96 e 133). Não pouca filosofia moderna se fez, diretamente ou não, em conformidade com essa idéia.

As dificuldades desse empreendimento são notórias: o cético parece sempre poder encontrar, quer elaborando argumentos até então desconhecidos, quer recorrendo ao inesgotável estoque dialético proporcionado pela própria história da filosofia, meios para evidenciar os insolúveis problemas que os discursos que se dizem verdadeiros devem reconhecer. A discordância dos vários sistemas filosóficos, insolúvel na ausência de critérios incontestes de

* Este texto foi escrito para ser lido ("Colóquio Oswald Porchat", Marília, 1991), não possuindo, por esse motivo, acabamento satisfatório, tanto do ponto de vista da documentação, como do estilo e da estrutura. A isso se deve também seu caráter excessivamente sintético. (Publicado inicialmente em *Discurso*, Revista do departamento de Filosofia da USP, 27, 1996, p. 37-60).

juízo, constitui em si mesma um argumento que o ceticismo manipula com intensa freqüência. Tentar, pois, esse tipo de refutação, admitindo jogar o jogo do cético – aceitando seu desafio –, concebendo a filosofia própria como resposta definitiva a ele, é como enfrentar toda, ou ao menos boa parte, da história da filosofia – aquela que diverge da filosofia então proposta.

Outra forma de refutação do ceticismo está em considerá-lo do interior de uma instância “pré-filosófica” de “homem comum” – por exemplo, o Oswaldo Porchat de “Prefácio a uma Filosofia” (Porchat, 1981b), “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo” (Porchat, 1981c), “Saber Comum e Ceticismo” (Porchat, 1986), “Ceticismo e Mundo Exterior” (Porchat, 1987). Aqui, certas crenças – nossas “crenças familiares” – são avaliadas de tal modo que não haverá por que estender a elas uma dúvida metódica; recusa-se considerá-las como de mesma natureza que certezas estabelecidas no interior do terreno já filosófico das teorias científicas. Recusa-se ver nessas crenças básicas algo que possa ser reduzido a uma tese filosófica ou científica. Esse modo de pensar não vê na dúvida radical, no abandono das crenças primeiras mais fortes para que se “parta da estaca zero”, o início adequado; pretende-se veículo de um novo sentido de filosofar, pelo qual não se concede às estratégias céticas que o jogo dialético seja jogado segundo suas regras. Não que os argumentos céticos não sejam considerados em sua força e eficácia: trata-se, isso sim, de não permitir que uma suspensão de juízo sobre todas as coisas arraste, em seu simples movimento, aquele grupo seletivo de crenças, sem que tais argumentos sejam examinados um a um e avaliados em seu poder persuasivo. E é nessa instância “pré-filosófica” que tal exame permitirá uma resistência e uma refutação, pois aqueles argumentos revelarão assunções filosóficas prévias, aberrantes perante uma “Visão Comum do Mundo”, a orientá-los. Porchat denuncia o dualismo mente-corpo e o privilégio da mente, de modo mais genérico em “Saber Comum e Ceticismo” e mais detidamente em “Ceticismo e Mundo Exterior”, entre outras possíveis.

O problema dessa postura é que pode apenas recortar um reduzido e seletivo núcleo de crenças como imune ao ceticismo. Do ponto de vista da *filosofia*, contudo, ela concede ao ceticismo seu incontestável reino. Paga-se o preço do refúgio na “pré-filosofia”, pois, quando se trata de “verdade”,

“conhecimento”, “ciência”, teremos ainda que ser, nalguma medida, céticos. Abandona-se a filosofia tradicional para assumir um novo dogmatismo, limitado em seu alcance, mas que só se sustenta por se reconhecer desprovido de pretensões filosóficas, no sentido em que o ceticismo e o dogmatismo tradicional pensam o “filosófico”. O máximo que se pode fazer é propor um novo sentido para termos como “filosofia”, “verdade” e “conhecimento” que nada mais farão, afinal, que expressar aquela nova forma de dogmatismo. Não é de espantar, então, que Porchat mude sua postura em “Sobre o que Aparece” (Porchat, 1992; cf. pp. 86-9).

Independentemente de seus resultados, por que essas duas vias de refutação se fazem passíveis de crítica? De início, observemos que, em ambos os casos, ainda que de formas distintas, a refutação do ceticismo incide sobre os *argumentos* que o cético propõe. É que, em ambos os casos, a refutação do ceticismo tinha em seu horizonte a salvação do discurso verdadeiro ou da crença irrefutável e inquestionável, de modo que se tratava sempre de uma refutação, por assim dizer, “defensiva” – era em nome e em favor de algo que se operava. Para isso, concedia-se ao cético que propusesse seus argumentos, para então afastá-los. E, ao fazê-lo, não se perguntava: *por que ele os propõe?*

Em segundo lugar, tematizar os “argumentos céticos” não é ameaçar o ceticismo, em verdade, pelo simples fato de o ceticismo *não se definir por tais argumentos*. Nessas duas estratégias, não se questiona o ceticismo como uma *filosofia* – como exposição de um *modo de pensar*. Isso se revela um erro de cálculo – premeditado talvez, pois se refutava em nome da verdade que aqueles argumentos ameaçavam – quando tomamos como referência o ceticismo pirrônico grego. O cético pirrônico viu, nos argumentos que utilizava para combater o dogmatismo, “escadas” de que se desvencilhava tão logo alcançasse o lugar visado (cf. Sexto Empírico, 1983, II, 481). Nem por isso a obra fundamental do pirronismo, as *Hipotiposes Pirronianas* de Sexto Empírico, deixou de abrir-se com a afirmação do ceticismo como um dos três principais e gerais tipos de filosofia (cf. Sexto Empírico, 1976, I, 1-4). Se assim é, aquelas vias de refutação, preocupadas com aquilo que no ceticismo tem estatuto momentâneo e provisório, parecem estar-lhe concedendo aquela vantagem que Hume enuncia nos *Diálogos sobre a Religião Natural*: “uma

total suspensão de juízo é aqui nosso único recurso razoável. E se, como se observa comumente, todo ataque tem êxito contra os teólogos, mas nenhuma defesa, quanto *sua* vitória deve ser completa, para aquele que permanece sempre, com toda a humanidade, na ofensiva, e não tem nenhuma estação fixa, nenhuma residência, que numa ocasião qualquer seja obrigado a defender” (Hume, 1948, p.56).

Ora, ao contrário do que descrevemos nas vias de refutação citadas, tentar-se-á aqui uma crítica à *filosofia cética*.

Mas qual será o objeto específico de crítica? Para o que aqui se propõe, não caberá também enfocar o tema tradicional da possível inviabilidade da pretensão cética de uma vida sem crenças, tentando argumentar, como fez a filosofia, que o ceticismo significa inação e silêncio, *apátheia* radical. Não é à notória objeção humeana da última seção da *Investigação acerca do Entendimento Humano* (cf. 1957, pp.159-60), bem como às críticas feitas já pelo dogmatismo antigo (cf. Burnyeat, 1983, p.142, nota 4), que nos filiaremos. Então, o que entendemos aqui pelo “filosófico” do ceticismo? Os mesmos Descartes e Berkeley podem ajudar-nos: o primeiro dizia que os céticos “duvidam por duvidar e afetam estar sempre irresolutos” (1979, parte 3, p.44); o segundo aludia ao “ridículo temperamento cético: tornar tudo sem sentido e ininteligível” (1901b, p.474) e às “pretensões falaciosas e fingidos escrúpulos dos céticos” (1901b, p.478). Ambos, certamente de modo demasiado tranqüilo e sem argumentar, estão, a nosso ver, recusando ao ceticismo que ele possa *justificar* uma prática aporética *sistemática e constante*. Os argumentos céticos podem, por esse raciocínio, ser propostos por qualquer um; não há – e não pode haver – um *filósofo cético* por trás dessa proposição, reivindicando para si *exclusividade* em propô-los. A dimensão “filosófica” do ceticismo parece-nos estar, assim, naquilo que *justifique a aporia em si mesma, por si mesma*, e não como uma etapa prévia de limpeza de terreno para um discurso dogmático.

É ao ceticismo pirrônico grego, para empreender tal crítica, que devemos novamente nos remeter. Pois ele se definiu como uma “disposição” (*diáthesis*, cf. Sexto, 1976, II, 10), filantrópica e terapêutica – porque é cura do dogmatismo (cf. 1976, III, 280) -, produtora da completa felicidade

(1968, 161). Sexto refere-se ao cético como “aquele que filosofa aporeticamente” (1983, I, 30). “Opor a todo argumento um argumento igual” é o princípio da *sýstasis* cética (termo que pode ser traduzido por “sistema”, “constância”, “persistência” – 1976, I, 12). Em seu “O Conflito das Filosofias”, O. Porchat falava do ceticismo como empreendendo “uma aplicação radical e *sistemática* da descoberta protagórica da ambigüidade e indefinibilidade irreduzível da argumentação e do discurso” (1981a, p. 12; grifo nosso). É este ceticismo, como vimos, que se concebe como um tipo de *filosofia*.

Se as vias de refutação acima descritas cogitam uma *refutação defensiva* que aceita, sem questionar, que o cético e o ceticismo tenham direito filosófico de cidadania e possam, portanto, sistemática e conseqüentemente, distribuir argumentos críticos, pensamos aqui numa *crítica ofensiva* que, ao procurar eventuais *pressupostos* no ceticismo – mas não nos argumentos, como propunha Porchat -, não está a veicular esta ou aquela crença dogmática para advogar em seu favor. Aqui, trata-se de tentar assumir a posição que o cético antes ocupava. Ao incidir sobre a justificativa, a explicação filosófica do ceticismo, seremos nós os que não terão estação fixa – agora, o cético estará correndo esse risco.

É, assim, a um certo lugar dos textos céticos que gostaríamos de dirigir o olhar: ao lugar em que o cético *expõe* seu ceticismo e, talvez poderemos dizê-lo, *se expõe*.

Sexto Empírico nos descreve, no início das *Hipótiposes Pirronianas*, a gênese do ceticismo: “homens de talento, tendo-se perturbado devido à anomalia nas coisas e estando em dúvida a respeito de a qual delas de preferência dar assentimento, foram investigar o quê, nelas, é verdadeiro e o que é falso, a fim de, julgando-as, eliminar a perturbação” (1976, I, 12). Ocorre que, nessa busca, o cético depara com uma discordância cujas partes são equípotentes; examinando os argumentos em favor ou contra esta ou aquela tese sobre o mundo, o cético constata que têm igual capacidade persuasiva. E, não encontrando como pronunciar-se a esse respeito, suspende o juízo.

Ora, inesperadamente tal suspensão proporciona a obtenção da *ataraxía* (ausência de perturbação) visada (cf. 1976, I, 26). Esse resultado levará a que o cético adote como princípio “opor a todo argumento um argumento igual” (de igual força) (1976, I, 12), para assim renovar, a cada apresentação de uma tese dogmática, a suspensão de juízo que, agora se sabe, leva à finalidade desejada.

Ao narrar rapidamente esse trajeto, o autor institui o que poderemos talvez chamar o “tempo lógico” do ceticismo. Esses sintéticos textos, ao esboçarem sua estória reflexiva, dão a este uma ordem e hierarquia conceituais que não refletem necessariamente as ocorrências no tempo histórico, pois parece muito mais razoável dizer que, de fato, o ceticismo começa como uma prática aporética, inspirada no caótico fogo cruzado dos dogmatismos, que, somente depois de sedimentada, sai à procura de sua razão de ser, de um discurso que a torne inteligível. Há, assim, uma preocupação em enriquecer esse ceticismo exercitado com uma descrição que significa sua, digamos, *instauração filosófica*, para além de sua operação. Estes textos nos parecem empreender a instauração filosófica do ceticismo em seu “tempo lógico”.

Nesse itinerário lógico-conceitual, o que interessa aqui é considerar o momento *anterior* à assunção, pelo filósofo, da postura cética. A descrição mencionada desse itinerário deixa claro que o ceticismo é, acima de tudo, uma “filosofia da suspensão de juízo (*epokhé*)”. Isso, à primeira vista, torna esse momento “pré-cético” pouco importante; poder-se-á argumentar que, sejam quais forem as características filosóficas prévias, quaisquer que sejam os traços do perfil do filósofo cético antes da experiência decisiva de suspensão de juízo que possamos ou pretendamos encontrar, acabamos descobrindo-o em *epokhé*. Isso é significativo para quem não pretende uma crítica ao ceticismo. Mas aqui, para nosso propósito, é sugestivo o mistério em que a insuficiência das referências envolve o cético ainda não “convertido”.

A “inesperada” suspensão de juízo é o que torna o filósofo um cético – é ela a chave para o problema gerador da investigação, a busca da *ataraxía*. O entendimento de seu sentido é, portanto, indispensável para divisar o alcance pretendido por aquela instauração filosófica.

Ao caracterizar o ceticismo como “suspensivo”, Sexto explica essa denominação pelo fato de uma certa “afecção” (*páthos*) sobrevir ao investigador após a investigação (cf. 1976, I, 7). Esse *páthos* é a própria suspensão de juízo. Linhas abaixo, a suspensão de juízo se define como um “estado (*stásis*) da mente” (1976, I, 10). Tal idéia de *passividade* se expressa em inúmeras outras passagens que, de diferentes maneiras, concluem argumentações com a idéia de que somos “forçados” a suspender o juízo (cf. 1976, I, 61, 78, 121, 163, 177; II, 95, 192, 258; III, 6, 29; 1983, II, 333a). É verdade que outras passagens contêm expressões “ativas”: “suspendemos o juízo”, “devemos suspender o juízo” (cf. 1976, I, 140, 170; 1983, II, 298). Mas só podem entender-se como uma forma comum de falar, visto que a definição proposta já ao final do primeiro livro das *Hipotiposes* deixa claro que a forma ativa “eu suspendo o juízo” faz apenas traduzir com economia de linguagem o fato de a mente “ser suspensa”, “ser retida” (*epékhesthai*). Utiliza-se a voz passiva do verbo cognato ao termo *epokhé* (cf. 1976, I, 196).

Deveremos dizer que temos uma definição *arbitrária* do conceito? Se tomamos em consideração a origem da idéia de suspensão de juízo – o estoicismo –, vemos que o cético, de fato, empreende uma modificação de sentido, pois essa idéia se concebia num sentido *ativo*: cabe ao filósofo, diz o estoíco, reter seu assentimento deliberadamente quando se vê diante de argumentos capciosos e questões e raciocínios obscuros (cf. Sexto, 1976, II, 253; III, 80; 1983, I, 416-18; Cícero, 1979, II, 93-4). Contudo, o cético pode explicar tal modificação como uma reavaliação ditada pelas conseqüências da própria postura suspensiva: impossibilitado de afirmar o que quer que seja sobre a realidade do mundo, o filósofo que suspende o juízo tem ainda a seu dispor, inevitavelmente, dados que a ele se impõem. A esses dados o cético chamará *fenômenos*; e dirá que o mesmo mundo, que antes dogmaticamente se investigara e inesperadamente se constatará problemático, permanece, mas agora como um aparecer não mais interpretado, não mais visto como objeto de conhecimento¹. Tal aparecer inclui todo tipo de evento mental², o que permite ao cético arrogar-se o direito de dizer que a *epokhé* nos fornece, sem dogmatismo, uma nova forma de ver o mundo. Desse ponto de vista, a caracterização da *epokhé* como *páthos* nada mais significa

do que a versão para uma linguagem fenomênica de um evento mental que, anteriormente, se concebia de modo obscuro e indeterminado.

Assim, ao definir a *epokhé* como *páthos* o cético certamente pretende estar fornecendo uma descrição que condiga com o “fenomenismo” em que se vê situado. Mas será só isso o que está por trás dessa caracterização? Será essa a única *motivação* da definição “passiva” de *epokhé*?

Em verdade, essa definição é mais que simplesmente uma decorrência. Tem função e importância cruciais para que aquele itinerário lógico-conceitual que leva o filósofo ao ceticismo possa ser percorrido: mais que *consequente*, a *epokhé* como *páthos* é *fundante*.

Isso porque o estatuto passivo da *epokhé* desqualifica uma eventual pergunta, que poderíamos formular nestes termos: “por quê, em face da igual força persuasiva de argumentos contrários concernentes a uma mesma questão, eu devo, ainda assim, suspender meu juízo?”. Ora, que sentido essa pergunta terá, se, em realidade, o que decorre da definição cética é que não está em nosso poder optar ou não por suspender o juízo, visto que a *epokhé*, enquanto *páthos*, *se nos impõe*? Não é possível, assim, uma distinção entre a *consciência da incapacidade* de optar por uma tese qualquer e a *decisão de optar ou não*. São “momentos” que não podem ser equiparados, pela simples eliminação do segundo. Definir a *epokhé* como *páthos* é produzir essa eliminação. Porchat deixa bem claro o sentido dessa definição em “Sobre o que Aparece”: “retido nosso assentimento nessa incapacidade crítica de escolher verdades, nós estamos em *epokhé*”; “...impossibilidade renovada de qualquer decisão”; “nossa *epokhé* é tão somente o estado em que nos encontramos...Por isso mesmo, ao invés de dizer que praticamos uma *epokhé*, é mais adequado dizer que entramos em *epokhé*, ou que estamos em *epokhé*”; “estamos em *epokhé* a respeito de cada assunto filosófico sobre que nos debruçamos” (1992, p.86).

Trata-se de destacar, portanto, a *passividade daquele que julga*, e seu significado pode ser desdobrado, a nosso ver, até um ponto esclarecedor do *perfil filosófico do filósofo pré-cético*. A passividade daquele que julga os argumentos e, eventualmente, “opta” por um deles, significa que cabe a estes se impor como mais persuasivos – a verdade, afinal, está nas coisas, não em

quem as investiga. Se o sujeito é passivo na suspensão, é porque se entende que não deve contribuir com nada que pudesse criar obstáculos para a manifestação fiel do valor de verdade dos objetos e conteúdos julgados. Não há, por assim dizer, intrometimento do investigador; ele deve deixar que as coisas se mostrem tais como são.

A definição de *epokhé* como *páthos* sugere, então, para aquele “discurso de instauração filosófica”, um “momento lógico” em que filósofo “pré-cético” se faz o juiz e o júri que decidirão quais as coisas verdadeiras, quais as falsas, quais os discursos que as captam, mas isso desde um lugar exterior à questão julgada, como o ouvinte imparcial que não traz consigo qualquer elemento que “atrapalhe” sua decisão, emitindo seu veredicto à luz dos “fatos”, dos “dados”, cabendo exclusivamente a estes insinuarem-se de uma forma tal que nada mais lhe reste senão decidir conforme ao que estes lhe ditam. E, se se mostram insolúveis e indecidíveis em suas discordâncias e conflitos nessas condições, então a *epokhé* é *inevitável*. O modo de dizer essa inevitabilidade é afirmar que a *epokhé* é um *páthos*. E não se pode discutir com um *páthos*.

Com essa definição, o ceticismo pirrônico leva às últimas conseqüências o realismo que atravessava a filosofia dogmática de sua época e que fora a tônica da filosofia grega clássica. E, ao fazê-lo, coloca em dificuldades o próprio dogmatismo, pois torna problemática a possibilidade de uma reflexão filosófica que não faça uma explícita e completa *autocrítica* e que pretenda que certas verdades estejam acima de julgamento. O filósofo “pré-cético”, que será acometido de *epokhé* e que por ela deverá guiar-se, deve suprimir o elemento *volitivo* da busca e da detecção da verdade, considerando que toda e qualquer crença deve passar pelo crivo da confrontação e oposição dos argumentos. *Nada* que não se evidencie como verdadeiro poderá ser aceito como tal, isso significando a necessidade de uma *prova* definitiva de sua verdade e a concomitante derrocada sem volta das posições conflitantes. “Se o dogmático disser algo sem prova, será indigno de crédito” – tal é a afirmação que, com freqüência, encontramos nos argumentos presentes em Sexto (cf. por exemplo 1976, I, 115; III, 34). Não há, pois, *pressupostos* a serem aceitos sem mais. Os elementos característicos do ideal de absoluta *objetividade*, caros ao dogmatismo, são levados pelo cético a seu ponto máximo.

Note-se de passagem que, assim entendida, a definição cética contém, em gérmen, os imperativos que delineiam a visão de racionalidade que o cartesianismo irá propor: tábula rasa das crenças primitivas, a vontade como chave para o erro e sua causa, um ideal justificacionista em filosofia. Racionalidade por meio da qual só se dirá verdadeiro aquilo que não pudermos deixar de aceitar como tal. Não é por outro motivo que o cartesianismo pretende levar às últimas conseqüências sua dúvida sistemática da *primeira Meditação*, buscando, do interior daquelas exigências postas pelo ceticismo, sacar uma verdade que as satisfaça por ser condição de possibilidade dessa mesma dúvida.

O que, afinal, interessa estabelecer é que tal definição veicula o perfil de uma postura filosófica característica do investigador, segundo a qual ele deve despir-se de suas crenças – dos conteúdos eventuais de crença – e manter-se aberto e sujeito às argumentações e provas. Para aquela “instauração filosófica” do ceticismo, isso significa que no “momento lógico de pré-ceticismo”, digamos assim, não pode haver *opções*, que se transformariam, então, em *pressupostos*. O que quer que resulte da investigação que esse filósofo empreenderá – e, no ceticismo, tal resultado será a *epokhé* –, decorrerá de uma postura “neutra”, baseada numa tal generalização crítica que inclua toda tese dogmática possível (vale notar o que Porchat diz desse “momento” e do estado de *epokhé*: “é importante também realçar que essa postura cética de agora, não a devemos a nenhuma decisão filosófica” – 1992, p.86).

O “momento filosófico pré-cético” pode, em sua vacuidade de crenças e pressupostos, ser comparado, por exemplo, à situação abstrata que Hume descreve, na *Investigação*, quando da tematização da inferência causal: “suponha-se que uma pessoa, embora dotada das mais vigorosas faculdades da razão e reflexão, seja trazida repentinamente a este mundo” (1957, 4.42). É numa situação semelhante que o filósofo “pré-cético” deverá julgar os discursos filosóficos, as “teses sobre o mundo”.

Se uma análise isolada da noção de suspensão de juízo nos revela as características descritas e prescreve as exigências mencionadas sem que isso

signifique, da parte do cético, um pressuposto – partindo do dogmatismo, preconiza justamente a ausência de pressupostos, exacerbando o que esse mesmo dogmatismo veiculara -, a consideração de conceitos ligados a essa noção, uma análise mais ampla daquele itinerário lógico-conceitual poderá, contudo, levantar algumas dificuldades para a eventual pretensão cética de um “discurso de instauração filosófica”.

De início, é preciso observar que o relato genético do início das *Hipóteses* é também um relato, de certo modo, demasiado *genérico*. Não distingue, por exemplo, entre um estado *particular* de suspensão de juízo e a idéia de uma *disposição cética*, que é o que propriamente temos quando se fala de um *filósofo cético* (1976, II, 10). O ceticismo pirrônico não concebia a idéia de uma “suspensão universal de juízo” a não ser num sentido *acumulativo*: não lhe interessava elaborar uma “tese epistemológica geral” – por exemplo, o Deus Enganador cartesiano – que colocasse em suspensão todas as questões sobre o mundo, porque se via como uma disposição salutar que deve curar os homens de dogmatismo. São, pois, as teses *particulares*, ditas por dogmáticos *particulares*, que cabe enfrentar. Assim, tornar-se cético significa convencer-se de que em toda e qualquer tese particular sobre mundo há uma igual força persuasiva dos argumentos, indecível por critérios racionais. Tornar-se cético será reconhecer, por assim dizer, uma “sedimentação de *epokhê*”. Se essa idéia não se vê descrita naquele relato, se faz, contudo, necessária se o ceticismo é um modo de ser e de pensar (uma disposição, *diáthesis*), e não apenas uma “tese epistemológica”.

Isso é importante notar porque permite tematizar criticamente o *motivo* que leva, naquele relato, a que o filósofo veja na suspensão de juízo alguma *positividade*. O cético dizia ter sido levado a filosofar para suprimir uma *perturbação* advinda com o espetáculo das discordâncias presentes nas coisas e nos discursos – para obter a ausência dessa perturbação, a *ataraxia*. Ora, essa afirmação já confere à suspensão de juízo aquela positividade, pois é esta que trará consigo tal tranqüilidade. Mas o que justifica a afirmação desta última como ponto de partida? Pensemos, por exemplo, numa outra maneira de conceber o motivo do filosofar, aquela que a filosofia clássica grega propusera: “o espanto de admiração (*thaumázein*; cf. Platão, 1976,

155d e Aristóteles, 1982, 982b12)”. Essa diferença poderá não parecer muito importante se, afinal, o objetivo passa a ser sempre encontrar a verdade. Mas, para o futuro filósofo cético, encontrá-la não é o objetivo *último*: trata-se de um *meio* para suprimirem-se as perturbações. Já na origem, o futuro filósofo cético parece não simpatizar com a idéia de um “saber pelo saber” – a busca da verdade já se fazia em vista de algo dela distinto. Ora, nessas circunstâncias não há por que não valorizar a *epokhé*: é esta o que traz o que se buscava. Mas se outra fosse a finalidade do filósofo, se não houvesse, para o filósofo “admirado”, outra meta que não a posse mesma da verdade e do saber, não caberia perguntar se uma particular suspensão de juízo por ele experimentada, mesmo que inevitável à simples consideração dos argumentos conflitantes, como quer o cético, não seria vista sob uma ótica distinta – não como uma “solução” para o que se buscava, mas apenas como um *obstáculo que se segue tentando transpor*? É verdade que o cético continua investigando a verdade, não se elimina o sentido dessa busca. Mas sabemos que, após um certo número de experiências de suspensão de juízo, a atividade central do cético, o que ele chama o seu “principal princípio”, será opor argumentos em vista da obtenção da *epokhé*; e, se eventualmente não a obtiver, caberá então cogitar, para o discurso em questão, a respeito de seu possível caráter de discurso verdadeiro. Mas a um filósofo que não vê, nas eventuais “perturbações” que adviriam com a não-obtenção da verdade e no consequente reconhecimento de uma impossibilidade atual para isso, a origem e o centro de sua motivação, mas apenas – e ao contrário – um *incentivo* à sua busca, por que lhe pareceria necessário fazer do estado de suspensão de juízo a que fosse forçado por aquela impossibilidade pontual algo mais que um *problema que lhe cabe enfrentar*? Afinal, sempre é possível a edição do discurso verdadeiro, com o que, ao menos em tese, o cético parece concordar. Mas para o filósofo “admirado” essa continua a ser a meta de sua busca, porque não lhe faz sentido ver na *epokhé* a chave para um problema *que para ele não existe*: a supressão da perturbação, a obtenção da *ataraxía*.

A concepção da investigação filosófica como visando em última instância à *ataraxía* sugere que o filósofo “pré-cético” concebido pelo ceticismo tem, por assim dizer, uma “vontade fraca de verdade”; e isso é importante para

definir sua postura perante as suspensões de juízo particulares. Mas o filósofo que se “admira” e que, talvez possamos dizê-lo, vê nas dificuldades com que se defronta um motivo a mais de admiração, tem uma “vontade forte de verdade” – e o tema da vontade, banido pelo sentido passivo de *epokhé*, parece retornar por outra via -, devido a qual não terá, necessariamente, as mesmas *reações*, perante as suspensões de juízo particulares, que as que encontramos no filósofo “perturbado”.

Noutras palavras, forjamos essa pequena comparação para estabelecer que, ao falar em *ataraxía* para legitimar a suspensão de juízo como nova meta imediata da investigação, o cético acaba por introduzir em seu itinerário, inevitavelmente, o elemento *psicológico*. Elemento que, no “momento lógico” em que surge, é passível de uma análise crítica, cujo resultado é a constatação da presença de uma *opção filosófica* a respeito do que vem a ser a “correta” psicologia humana, opção que nos permitirá evocar a idéia de um *pressuposto*. E é somente baseado num pressuposto de ordem psicológica que o cético poderia apelar, para desqualificar a eventual postura distinta do suposto filósofo “admirado”, a uma distinção entre “normal” e “patológico”, por meio da qual se atribuiria ao comportamento do cético a primeira rotulação e se diria que é “estranho” valorizar em demasia a busca da verdade, em detrimento dos resultados “benéficos” da *epokhé*, porque é também “estranho” retirar de tal *páthos* inibidor a própria motivação para uma atividade que se tem mostrado infrutífera.

Poder-se-ia dizer, contudo, em favor do cético, que a recusa de aceitar sua psicologia implícita vai de encontro a um certo comportamento, por assim dizer, “natural”. Essa idéia se depreende, por exemplo, de uma explicação esboçada por Porchat a respeito da conversão ao ceticismo: “donde caracterizar-se como princípio fundamental do ceticismo essa atitude que consiste em descobrir e contrapor, a cada proposição e argumento, o argumento e a proposição que os neutralizariam: a suspensão cética de juízo não é mais do que o corolário *natural* dessa experiência sempre renovada com sucesso” (1981a, p.11, grifo nosso). A idéia de naturalidade, aqui, parece basear-se no fato de a experiência de *epokhé* “ser sempre renovada com sucesso”. A “conjunção constante”, digamos assim, entre investigação e suspensão

de juízo leva-nos a uma disposição cética. Mas isso é suficiente para que digamos a nosso suposto filósofo “admirado” que, num dado momento, após muitos fracassos em sua obstinada busca da verdade, melhor será atenuá-la e considerar mais detidamente as vantagens possíveis da *epokhé*? Ora, se é correto pensar nos termos de uma “vontade de verdade” – se o elemento psicológico se introduz com a *ataraxía* -, não há “muito” ou “pouco” a não ser aquele que cada um a si estipula. Além disso, que o cético se recorde do argumento do *sorites*: por este argumento, ele problematizava noções como “muito” ou “pouco”³. Se quisesse, pois, convencer o filósofo “admirado” de que este já investigou “muito”, o suficiente para render-se a uma “sedimentação de *epokhé*”, poderíamos perguntar: quanto é “muito” aqui, se, de fato, ainda vale o argumento e os critérios são psicológicos? O que impede que nosso suposto filósofo “admirado” considere nunca ter investigado o suficiente para aceitar essa rendição?

Se o cético argumentar em favor de uma “normalidade natural”, deverá fazer talvez como Porchat, ao defender a Visão Comum do Mundo: “se somos mais do que ratos de laboratório, também dependemos, entretanto, das contingências de reforço: sem nenhuma recompensa, desistimos” (1981c, p.103). Embora Porchat esteja em confronto com o ceticismo ao fazer tal afirmação, parece-nos que o cético poderia endossá-la em seu discurso explicativo do ceticismo. Mas o faria legitimamente, sem transgredir suas exigências? Poderia evocar “instintos” ou “natureza” – conceito sobre o qual há uma indecível divergência, como ele próprio diz (cf. 1976, I, 98) -, sem que estivesse assumindo uma *postura filosófica determinada*? Poderia falar, como Porchat, de uma “animalidade sadia” (1981c, p.136)? E, se o fizer, o perfil filosófico do pré-ceticismo não será o de um “naturalismo” ou mesmo o de um “biologismo”?

Se uma razão “naturalizada” estiver na base da exposição do pré-ceticismo, este compartilhará com o senso comum – particularmente com a Visão Comum do Mundo de Porchat – de uma concepção *patológica* da “razão idealista”: não aderir ao ceticismo após inúmeros fracassos repetidos na investigação seria um idealismo aberrante. Ora, se isso não é problemático para o senso comum porque neste caso não se abandonam certas crenças, o

mesmo não se dirá do ceticismo, enquanto se expõe e se pretende oriundo de um momento filosófico isento de pressupostos. Ou seja, compartilhar de tal distinção entre normal e patológico não será, *já na origem*, erigir uma psicologia própria?

Não haverá, assim, uma determinada noção de *racionalidade* implícita no itinerário lógico-conceitual do ceticismo, *determinando* o perfil do filósofo “pré-cético”? A “conjunção constante” entre investigações passadas e suspensões de juízo nos levaria “naturalmente” a ser céticos. Essa idéia de *repetição*, que parece receber grande importância, não parece conduzir-nos a uma certa concepção indutivista de razão, *humeana* mesmo? A *ataraxia* não nos obriga a falar num “pragmatismo da razão”? Os motivos que nos levem a deixar de ver os fracassos na busca da verdade como negativos e a aceitá-los em sua eventual positividade não são ditados por uma visão da razão e natureza humanas que se formaliza em termos de “estímulo” e “retorno”? Ora, isso não significa um recorte específico da idéia de razão e racionalidade? E, no “momento lógico de pré-ceticismo”, isso não consiste num *pressuposto* que não é menos criticável do que qualquer outro recorte que fizéssemos?

Para usar uma expressão de Bento Prado Jr. ao referir-se ao senso comum (cf. Prado Jr., 1981, p.74), o ceticismo, ao instaurar seu itinerário reflexivo, parece assumir ao menos um “horizonte (regulador) de racionalidade”, que, no “momento lógico de pré-ceticismo”, parece ter que ser entendido como pressuposto. Isso porque a noção de racionalidade implícita e latente nessa etapa lógica de seu itinerário deveria ser etérea o suficiente para que todo dogmatismo possível se visse incluído e afetado. E não nos parece que as características aqui identificadas – “pragmatismo”, “naturalismo”, “biologismo” – possam arrogar-se tal estatuto. O quê, aliás, poderia ser tal racionalidade sem pressupostos? Talvez apenas as lógicas formais inerentes aos argumentos, lógicas que teriam, então, o estatuto de “escadas”, pois também a elas a investigação cética se dirige criticamente⁴.

E se se disser, por exemplo, que a adoção de uma filosofia suspensiva a partir das freqüentes experiências de *epokhé* é, como diz Porchat a respeito de seu abandono do *Lógos* em favor de uma Visão Comum do Mundo, uma “decisão de ordem prática e existencial, que se me impõe como justificada,

ainda que não seja, por certo, justificável filosoficamente” (1981c, p.103), o que nos forçará, afinal, a ser céticos? Não será por um ideal filosófico de racionalidade que o cético poderá persuadir-nos em prol do ceticismo. E isso parece algo que repugnaria ao próprio cético, pois, afinal, o que pretende é estabelecer que ser estritamente racional é ser cético somente. Em outras palavras, se a conversão ao ceticismo for justificável “existencialmente”, “praticamente” apenas, a força persuasiva do trajeto cético perde a racionalidade como aliada.

Mas se o cético sustentar que uma razão “naturalizada”, “biologizada”, é “um fato da vida cotidiana, não um ponto de doutrina” (1981c, p.113), como diz Porchat a respeito da existência de uma Visão Comum do Mundo, teremos sem dúvida um “horizonte regulador de racionalidade” – mais do que isso – que se assume sem questionamento, que não se questiona. Se isso não é um problema no itinerário reflexivo de Porchat em sua Visão Comum do Mundo, o é para uma “instauração filosófica” do ceticismo num “tempo lógico”, pois as teses cotidianas, aquelas do “não-filósofo”, também são objeto de *epokhé*.

Se o rastreamento do itinerário lógico-conceitual do ceticismo em seu “momento pré-cético” nos permite falar de um “horizonte regulador de racionalidade” como assumido, não se trata, porém, de criticá-lo em si mesmo, mas sim de mostrar que, nesse momento do tempo lógico do ceticismo, temos uma *opção*, queira o cético ou não; e essa opção não poderá ser justificada, filosoficamente ou não, sem dificuldades, porque o momento lógico em que o ceticismo se encontra é o de tábula rasa, de isenção de pressupostos. E, parece-nos, essa isenção deve ser não somente a respeito de teses sobre o mundo, mas também referente a qualquer especificação atinente à idéia de racionalidade.

É importante observar que a idéia de que uma concepção de racionalidade seja uma “opção dogmática” poderá parecer, à primeira vista, inadequada em uma análise *histórica* do ceticismo: dir-se-ia que o ceticismo não teria tido, como não o teria o dogmatismo seu contemporâneo, a “razão” como *tema filosófico*. Ainda que estivesse sugerido e esboçado, tal tema não poderia ter recebido o estatuto de “tese sobre o mundo”. Mas isso não nos

parece verdadeiro, pois o cético extensamente tematizou o que chamava “critério de verdade como instrumento” – as faculdades cognitivas; e argumentou sobre a possibilidade de essas faculdades pretensamente cognitivas – sentidos e intelecto – poderem, sozinhas ou combinadas, apreender o real (cf. 1976, II, 48-69, 1983, I, 345-69 e *passim*). E mostrou uma indecível discordância a respeito de conceitos como “alma” e “intelecto” (1976, II, 31, 59).

No entanto, uma importante objeção poderia ser feita pelo cético: aquelas características que descrevemos como uma concepção pressuposta de racionalidade – esquema de causalidade humeana, certo naturalismo, generalização indutiva, concepção patológica da razão idealista – poderão ser legitimadas se acompanharmos um pouco mais o itinerário lógico-conceitual do ceticismo. É que, *após* a suspensão de juízo, essas características emergirão como itens da “boa” racionalidade, da única racionalidade possível em *epokhé*. De fato, com a postura suspensiva, o cético se verá, como já se disse, instalado num mundo fenomênico que comportará ainda uma operação, uma manifestação segundo certa “metodologia”. O signo comemorativo, conceito tomado ao estoicismo, expressão da simples ligação constante dos eventos fenomênicos, permite inclusive certo tipo de predição, fornecendo um instrumento de leitura dos fenômenos, legítimo porque não vamos além destes e porque é aceito na vida cotidiana. Isso permite uma espécie de generalização não-universalizante, por isso mesmo legítima (cf. Sexto, 1976, II, 100-102; 1983, II, 152-8, 288). E a vida cotidiana será vivida por critérios estritamente fenomênicos, segundo o que nos impõem as afecções – o que legitimaria, inclusive, a reação do filósofo “perturbado” perante a *epokhé* -, segundo a “orientação da natureza” e desdenhando de pretensões científicas que busquem, ao irem além da elaboração de técnicas fenomênicas, menosprezar essa racionalidade simples e suficiente (cf. Sexto, 1976, I, 23; II, 246). O cético estará então, nesse caso, recorrendo a uma concepção de racionalidade que pode ser legítima e justificada.

É preciso compreender o que isso significa do ponto de vista de um “discurso de instauração filosófica” que opere num “tempo lógico”. Neste caso, deveremos dizer que uma concepção de racionalidade *prévia* à *epokhé* e ao ceticismo está apenas confirmando-se *após epokhé* e ceticismo, o que

não retira dessa concepção seu estatuto de pressuposto. A não ser, talvez, que o cético fale em termos de um *reconhecimento*: é apenas após a *epokhé* que se esclarece o que vem a ser a “boa” racionalidade, embora estivéssemos, o tempo todo, operando por meio dela. Mas é preciso indagar se o tempo lógico do ceticismo permite ao cético aventar essa idéia, da mesma forma, por exemplo, que pode fazê-lo o tempo lógico da instauração filosófica que culmina, em Porchat, na Visão Comum do Mundo: “É como se houvesse um *tempo lógico* da instauração filosófica. Descoberta do conflito das filosofias, experiência da sua indecidibilidade, tentação do ceticismo, renúncia à filosofia, *redescoberta* da vida comum, silêncio da não-filosofia, promoção filosófica da vida comum” (1981c, p.137; segundo grifo nosso). Ora, no caso de Porchat, certas crenças básicas (que nos parecem incluir as características que definem a racionalidade) se sustentavam e se sustentam antes e depois da experiência decisiva da *diaphonía* dos discursos filosóficos. Mas o tempo lógico da reflexão porchatiana não comportava uma tábula rasa de todas as crenças, como ocorre no ceticismo. E é este fato mesmo que tornará vedado ao cético veicular qualquer forma de reconhecimento. Noutras palavras, se o ceticismo pretende falar daquele “horizonte regulador de racionalidade” como *prévio* à *epokhé* e, no entanto, *reconhecido após* a *epokhé* em seus exatos contornos (nos termos, provavelmente, de uma “clarificação” ou de uma “depuração”), condenará sua exposição *lógica* a uma *circularidade* ou mesmo a uma *petitio principii*. Um ceticismo radical, coerente e que se pretende filosoficamente instaurado, não pode, assim, fazer referência a uma racionalidade *re-conhecida* ou *re-descoberta*.

Poder-se-á dizer que nosso uso de certos textos de Porchat para ilustrar características céticas estarão misturando e confundindo o que é diferente: ceticismo e Visão Comum do Mundo. De fato, além de certos preenchimentos teóricos que Porchat deliberadamente efetua para a explicação do ceticismo, utilizamos afirmações referentes a sua postura filosófica, atribuindo-as às vezes, ao ceticismo, de modo conflitante com a intenção desses textos. É que essa confusão é sintomática – ela mostra que, afinal, é um mesmo “horizonte regulador de racionalidade” que inere a ambas as reflexões: apesar das diferenças, parece-nos haver muito em comum entre o ceticismo e o Porchat

da Visão Comum do Mundo. Julgamos, por isso, que certas análises de Bento Prado Jr. em seu “Por que Rir da Filosofia?”, a respeito do senso comum, podem ser transportadas para uma crítica ao ceticismo – foi isso, em boa medida, o que procuramos fazer aqui, como talvez se terá notado. Ora, esse fato não diria em favor do ceticismo? Não se poderia pensar, interpretando de modo diferente a semelhança mencionada, que o filósofo que tematiza o ceticismo nele projeta sua concepção *própria* de racionalidade? Tamanha seria a ausência de pressupostos do ceticismo, ele seria “neutro” e “vazio” a esse ponto. Se assim for, em nada o ceticismo se vê ajudado: dizer que tal racionalidade não é “cética”, admitir que intrometemos tal concepção por ser ele “neutro”, é esquecer que o cético não pretende dar a esse trajeto lógico-conceitual de instauração filosófica um estatuto *provisório*. Os argumentos são “escadas”, mas não o é, por exemplo, a *ataraxia*.

Em resumo, o esboço que o cético faz de seu itinerário para a *epokhé* e o ceticismo pode, de alguma forma, ser criticado, mesmo que se argumente que se trata de um relato inevitavelmente retrospectivo. Se assim é, ser cético, ser partidário de uma *filosofia*, de uma *disposição cética*, é algo que pode ser julgado em seus “pressupostos”, avaliado filosoficamente e, de certo modo, incluído, nessa medida, no dissonante concerto das filosofias. Pois, se o cético se lançar à *instauração filosófica* de seu ceticismo, será assaltado por alguns dos problemas mesmos que se comprazia em detectar nos dogmatismos: presença injustificável de pressupostos, circularidade, petição de princípio.

Estas tentativas de crítica, como se disse, não pretenderam, em nenhum momento, dizer respeito aos *argumentos* que o ceticismo nos apresentou e ainda apresenta. Mas, se não se refutam os chamados “argumentos céticos”, qual a *relevância* de tais críticas? Parece-nos que elas têm como consequência justificar a colocação de tais argumentos em um lugar que já os dogmatismos modernos clássicos, como os de Descartes e Berkeley, de modo excessivamente natural haviam definido: o de etapa prévia ou concomitante a uma *real* investigação da verdade. Por meio delas, cabe perguntar se o poder de tais argumentos “céticos” – que, afinal, não são chamados assim senão provisoriamente – deve levar-nos, necessariamente, a uma *filosofia cética* ou, como única alternativa concebível, à *renúncia à filosofia*; se é isento de problemas

construir, por detrás e a partir dessa incontestável força dialética, um conjunto de justificativas para um modo de pensar que se torne *permanente* para o investigador. Em outros termos, suspender o juízo sobre certas questões e temas, ou mesmo sobre todas as questões e temas, filosóficos ou não, reconhecendo a eficácia de toda argumentação antitética que o “cético” perante a nossa possa apresentar, deve significar inevitavelmente *e se ainda pretendemos filosofar*, assumir um ceticismo, *ser cético necessariamente?*

Além disso, estas críticas procuraram, como se disse, pôr em xeque a idéia de uma *prática aporética sistemática filosoficamente justificada*. É o “ismo” do ceticismo que se colocou em questão. Ora, isso nos parece dar-lhes *status de logicamente prévias* à idéia mesma de uma “refutação do ceticismo”, dos “argumentos céticos”. Pois é a própria *necessidade* de tal refutação que poderia ser repensada: não teríamos mais “argumentos”, pois não haveria *o que defender* por seu meio. Não haveria mais um ceticismo para além deles.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES, 1982: *Metafísica*, ed. Gredos, Madrid.
- BERKELEY, 1901a: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. Frazer, Oxford, vol. I.
- _____, 1901b: *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, ed. Frazer, Oxford, vol. I.
- BURNYEAT, M.F., 1983: “Can the Skeptic Live His Skepticism?”, in *The Skeptical Tradition*, ed. M.F. Burnyeat, Un. Of California Press, Berkeley, pp. 117-48.
- CÍCERO, 1979: *Academica*, William Heinemann, London.
- DESCARTES, 1979: *Discurso do Método*, ed. Abril, São Paulo.
- HUME, 1948; *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hafner Press, New York.
- _____, 1957: *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Selby-Bigge, Oxford.
- PLATÃO, 1976: *Teeteto*, “Les Belles Lettres”, Paris.
- POPKIN, R.H., 1983: *La Historia del Escepticismo desde Erasmo Hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Economica, Mexico (edição original em inglês de 1979, Un. of California Press, Berkeley).
- PORCHAT, O., 1981a: “O Conflito das Filosofias”, in *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*, ed. Brasiliense, São Paulo, pp. 9-21.
- _____, 1981b: “Prefácio a uma Filosofia”, in *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*, pp. 41-58.
- _____, 1981c: “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, in *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*, pp. 101-37.

- PORCHAT, O., 1986: “Saber Comum e Ceticismo”, in *Manuscrito*, Revista Internacional de Filosofia, Campinas, volume IX, n. 1.
- _____, 1987: “Ceticismo e Mundo Exterior”, in *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, n. 16, Polis, São Paulo, pp.33-68.
- _____, 1992: “Sobre o que Aparece”, in *Discurso*, n. 19, pp. 83-121.
- PRADO JR., B., 1981: “Por Que Rir da Filosofia”, in *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*, pp. 59-97.
- SEXTO EMPÍRICO, 1968: *Against the Ethicists*, William Heinemann, London.
- _____, 1976: *Outlines of Pyrrhonism*, William Heinemann, London.
- _____, 1983: *Against the Logicians*, William Heinemann, London.

Notas

1 Cf. Sexto Empírico, 1976, I, 19: “não investigamos o fenômeno, mas *o que se diz do fenômeno*. Grifo nosso.

2 Cf. 1976, II, 10: “Pois, eu julgo, o cético não é proibido de uma concepção que, a partir dos fenômenos que, com evidência, passivamente ocorrem, surge pelo próprio intelecto e absolutamente não introduz a realidade do que é concebido”.

3 Cf. Sexto, 1976, II, 253 e nota explicativa da edição aqui utilizada.

4 Sexto Empírico tematizou extensa e privilegiadamente a lógica estoica no segundo livro das *Hipotiposes* (cf. em especial 97-192), bem como no segundo livro *Contra os Lógicos* (cf. 141 e segs., 300 e segs.). Analisou também, ainda que em menor escala, as noções aristotélicas de silogismo e indução (cf. 1976, II, 193-204).

5 “O modo da discordância (*diaphonía*) é aquele pelo qual constatamos, sobre o assunto proposto, indecível conflito *tanto na vida como entre os filósofos*” (Sexto, 1976, I, 165; grifo nosso).

