

O que aprendi (lendo e conversando) com filósofos céticos

Waldomiro J. Silva Filho

Universidade Federal da Bahia (UFBA), CNPq

Email: wjsf.ufba@gmail.com

Eu aprendi, senhores. Ah, aprende-se o que é preciso que se aprenda; aprende-se a qualquer custo. Fiscaliza-se a si mesmo com o chicote; à menor resistência flagela-se a própria carne. (F. Kafka, “Um relato a uma academia”)

Espera-se, da filosofia, uma contribuição relevante para as nossas vidas. Uma filosofia que não nos torne mais felizes, que não nos torne melhores, não terá servido para nada, será carente de valor. O estudo sério e profundo da filosofia constitui uma atividade singular na vida de uma pessoa, ampliando suas reflexões e promovendo um questionamento de sua visão de mundo. Aquele que se aventura nos mares da filosofia não pode retornar de sua viagem como se nada tivesse acontecido, não pode permanecer indiferente às suas experiências intelectuais. Estas modificam-no, alteram-no, produzem um impacto que, em alguma medida, ajuda a formar a personalidade, o caráter e seu estilo de vida. A compreensão das ideias dos grandes filósofos é como a contemplação de paisagens pertencentes a outros países, não raro a outros mundos, que obriga a reformulação daquela visão de mundo que tínhamos e que nos acostuma a outros hábitos intelectuais e, mesmo, morais. (P. Smith, “Filosofia e vida”)

Resumo

Neste ensaio eu descrevo como o estudo do ceticismo influencia meu trabalho filosófico e, com isso, apresento minha compreensão pessoal do ceticismo pirrônico. São abordados especialmente dois aspectos: (a) o ceticismo pirrônico (ou simplesmente ceticismo) não é uma teoria filosófica, mas uma maneira de guiar a vida intelectual e prática e (b) a educação para a prática dialética está no cerne dessa maneira de conduzir a vida intelectual. Não é intenção deste ensaio apresentar uma interpretação (muito menos uma interpretação original) da obra de Sexto Empírico. Escrito na forma de uma *narrativa de formação* e em um tom confessional, este ensaio é um relato da minha experiência no estudo da filosofia e de como esse estudo influenciou minhas atitudes. Nele, eu afirmo que, ao menos no meu caso, o ceticismo tem sido um meio para, de um lado, combater minha própria precipitação e arrogância intelectuais e, do outro, orientar a minha relação com meus interlocutores em situações de disputas intelectuais.

I. “O Espetáculo da Anomalia das Coisas”

1§. Quase sempre estou inclinado a pensar que os problemas filosóficos são vazios de significado, nascem de uma incompreensão dos usos da linguagem, estão sustentados em posições dogmáticas. Nesses momentos, fico convencido de que tudo que podemos fazer é os abandonar. De fato, é frequente que eu me sinta aborrecido com discussões e retóricas filosóficas.

Outras vezes, no entanto, eu me esqueço disso e me envolvo obsessivamente com problemas e investigações tipicamente filosóficas – como a possibilidade do conhecimento da própria mente, as condições da

justificação epistêmica, o valor epistêmico da reflexão etc. Como não sou historiador da filosofia e não me interessam exegeses e hermenêuticas de textos clássicos, sou impelido a iniciar uma pesquisa dessa natureza com o firme propósito de encontrar algo muito próximo a uma explicação ou à verdade; e não me sinto indiferente ao resultado e à possibilidade de ser bem sucedido ou fracassar nesse trabalho. (– É estranho iniciar investigações de qualquer tipo, inclusive intelectuais, quando não se pretende encontrar algo ao final; não me parece ter sentido procurar alguma coisa que se espera não estar lá ou subir por uma escada *com o único objetivo* de a lançar fora.)

2§. No curso das nossas vidas, afirmamos, negamos ou permanecemos indiferentes acerca de inúmeros assuntos. O que eu chamo de *investigação* aqui é uma performance intelectual que procura encontrar ou estabelecer razões (justificativas) a favor ou contra nossas crenças. O caso é: temos uma crença qualquer (que p ou que não-p), mas nos vemos envoltos em algum tipo de *obrigação* intelectual de buscar razões (se elas existem) para essa crença. Parece óbvio que uma investigação intelectual sincera, no ponto de partida, tem como fim alcançar a verdade e a trajetória da investigação, se conduzida de modo racional e virtuoso, deve levar ou à *afirmação* ou à *negação* ou à *suspensão*. Quando encontramos melhores razões a favor, afirmamos; quando encontramos melhores razões contra, negamos. E quando é tempo para suspender o juízo? Ora, quando encontramos, diante das (supostas) mesmas evidências, argumentos contrários de igual valor epistêmico e não parece que qualquer outra prova esteja disponível ou qualquer novo argumento seja concebível, aí somos obrigados, pela força da razão, a suspender o juízo.

Não deve ser estranho pensar que, no caso de uma investigação intelectual legítima conduzida de modo racional e virtuoso, não há como saber de antemão se *sim*, se *não*, se *nem sim* e *nem não*. No início, não há nem mesmo como saber se a nossa questão – aquilo que nos moveu a iniciar a investigação – é uma “questão meramente filosófica” no sentido depreciativo de uma questão baseada em pressupostos problemáticos e para a qual nunca haverá uma resposta, mas apenas uma série de disputas verbais ou, ao contrário, se é uma questão que, no final, tem uma resposta adequada (que desconhecemos no início) oferecida pela razão, pela tradição, pela Natureza ou pela ciência... No ponto de partida, o que temos é uma *perturbação* que, desafortunadamente, não temos como recusar, como uma dor ou um prurido que simplesmente nos ocorre e não podemos virar o rosto e ignorar – e se viramos o rosto, o desconforto continua ali, clamando, sem que possamos dizer: “não me perturbe agora, tenho coisa melhor para fazer”. Ocorre que essas inquietações exigem de nós mais do que reconhecer que estão ali, exigem algo que podemos chamar de um *entendimento*, um *esclarecimento*, uma *resposta*, um *conhecimento*, a *verdade* – que não virá senão de um trabalho intelectual e das artes da razão.

3§. Estou inclinado a pensar que ninguém está imune a tais afetações, mesmo quando (ou *principalmente* quando) não é intelectual de profissão. (Viktor Askenasi, personagem da novela *A Ilha* de Sándor Márai (1934), é um professor do Instituto de Estudos Orientais de Paris que, por causa de alguns acontecimentos perturbadores na sua vida, sai em busca de resposta: “Askenasi [...] não procurava outra coisa senão a verdade” (p. 92). Mas ele está vivendo um período caótico: “Estava tranquilo, sabia que se perseverasse na sua posição vigilante um dia encontraria uma resposta coerente à sua

pergunta, mas era evidente que primeiro teria que a formular com clareza, o que não era fácil” (p. 91.)

Oswaldo Porchat escreveu que o “espetáculo da anomalia mundana” perturba muitos homens e mulheres, alguns desses “se fazem filósofos e buscam da filosofia o fim dessa perturbação e a tranquilidade de espírito” (PORCHAT, 1986, p. 117). É claro que uma pessoa pode *escolher* entre fazer um curso universitário de Engenharia ou Filosofia; e alguém que tenha feito algum percurso acadêmico em filosofia pode *decidir* fazer uma tese sobre Kant ou sobre Wittgenstein e, ainda, *optar* por dar aulas de filosofia da linguagem ou de ética. Mas, em relação à experiência humana de que fala Porchat, não vejo que a filosofia seja uma escolha desse tipo. (“De fato,” escreve Edward Craig (2002, p. 3), “a filosofia é extremamente difícil de evitar, mesmo com um esforço consciente.”). Há situações nas quais nós não podemos escapar da filosofia ou, pelo menos, há momentos em que não podemos nos desviar daquilo que compõe a matéria prima da atividade filosófica: as palavras assumem sentidos inusitados; aquilo que é claro e distinto de um ângulo, revela-se o contrário, de outro; ao lado da imensidão do nosso conhecimento das coisas que nos cercam, somos surpreendidos com o fato de que *não sabemos* (e.g. quantas foram as vezes que não sabemos o que significa dizer que estamos justificados a acreditar em algo? Quantas foram as vezes que julgamos as ações das pessoas como boas ou más, corretas ou incorretas, mas quando nos perguntamos sobre o que é o bem somos assombrados por dúvidas e incertezas?). Imagine o peso de uma falta indesculpável, de uma ignorância lúcida!

Se não sabemos se está chovendo, abrimos a janela ou perguntamos à pessoa que acaba de chegar da rua. Se não sabemos se é permitido caminhar na grama, consultamos as leis e costumes do lugar. Se queremos saber as horas, há o relógio. O que significa “mendace”, “mendaz”? Consulte-se o dicionário. Mas há questões surgidas no “espetáculo da anomalia mundana” que causam profunda perturbação e intranquilidade e que as pessoas não chegam a uma resposta, mesmo quando abrem a janela ou consultam os dicionários. Além disso, também existem também aqueles casos nos quais alguém por quem nutrimos empatia, que consideramos tão hábil e capaz quanto nós para alcançar a verdade está, para nossa surpresa, em radical desacordo conosco em questões que nos afetam igualmente: o mínimo que pode acontecer é que esse acontecimento abale severamente nossa auto-segurança epistêmica ou nosso respeito epistêmico pelos outros.

4§. Nessas duas circunstâncias intelectualmente perturbadoras – quando o mundo nos surpreende e quando estamos em desacordo com nossos iguais (mas podemos pensar em inúmeros outros casos) – aqueles que “se fazem filósofos” põem-se a investigar como meio para aplacar a intranquilidade da alma.

Há uma passagem nos *Esboços Pirrônicos* (HP I, 12) que diz que “[c]ertas *peças de talento*, perturbadas pela anomalia das coisas e em dificuldade sobre ao que dar o seu assentimento, impõem-se o desafio de descobrir o que é verdadeiro e o que é falso na esperança de encontrar a tranquilidade” (grifos meus). Eu considero como “peças de talento” aquelas têm um repertório de referências que lhes permite elaborar narrativas, explicações e crenças *de partida* sobre o espetáculo do mundo; elas são

capazes de examinar, refletir, julgar e, claro, investigar¹. A “tranquilidade” que essas pessoas de talento almejam é *prima facie* um estado de satisfação que elas acreditam poder alcançar através da investigação – e por isso investigam. É claro que inicialmente se espera a verdade (isso me faz lembrar um dos meus heróis da juventude, Charles Sanders Peirce, que dizia que a investigação sincera é um tipo de dialética entre a aflição da dúvida e a pacificação da crença (SILVA FILHO, 2002)). Atendidas, porém, as exigências da razão, não há como evitar que o resultado, além de afirmar, também seja negar ou suspender o juízo.

Ocorre, porém, que, se consideramos que a nossa imensa cultura intelectual já dispõe de uma resposta e não temos coragem para nos desbaratar dessa cultura, se não nos deixamos comover pelo irregular espetáculo das coisas; se não estamos sinceramente abertos a conceber respeitabilidade a opiniões opostas às nossas e não reconhecemos que pessoas com inclinações distintas da nossa possam ter argumentos tão valiosos (ou talvez melhores) do que estávamos propensos a aceitar; se todo o problema não é mais do que entender corretamente as palavras ditas ou omitidas por um pensador do passado; se toda a aflição não é mais do que uma disputa verbal; e também se chegar a uma resposta não é algo urgente e esperado e, mesmo assim, pomo-nos a investigar; se se dá tudo isso, essa investigação não é *de fato* uma investigação. Pelo menos, não é aquilo que os pirrônicos – que se chamavam de *skeptikoi* – concebem como uma investigação.

II. Os Desacordos

5§. Como você pode perceber, estou considerando que o tipo de inquietação ou perturbação que motiva uma investigação filosófica se nos aparece por, pelo menos, dois caminhos: quando nos confrontamos com oposições entre coisas que aparecem no mundo e entre pensamentos e; quando nos confrontamos com opiniões divergentes. O ceticismo, como eu o interpreto nos textos de Sexto e no exemplo de vários filósofos céticos, é uma maneira de enfrentar a inevitável perturbação e intranquilidade que as anomalias e os desacordos nos causam. Para o interesse deste breve ensaio e em virtude das minhas motivações pessoais, estou interessado especialmente nos desacordos.

Existem vários cenários de desacordo (FRANCES, 2014, pp. 9-104). Inclinações ideológicas, pontos de vista, conflitos religiosos, hábitos culturais, jurisdição, gosto, podem gerar infinitas situações de desacordo. É possível, inclusive, que façamos uma distinção entre desacordos genuínos (que envolvem as mesmas informações relevantes, evidências, tempo, credibilidade intelectual, conhecimento prévio e circunstâncias de investigação) e desacordos ilusórios (quando os agentes estão em posições muito desiguais em relação às informações, evidências etc.). O desacordo que é causa das inquietações intelectuais (que interessam ao filósofo) pode ser descrito, em

¹ Em troca de mensagens, Plínio Smith me fez lembrar que, em Sexto Empírico, a expressão “pessoas de talento” não tem exatamente esse significado. Plínio esclarece que termo em grego é *megalphúeis* (*mega* = grande; *phúeis* = por natureza). Daí a ideia de “talento” ser um dom natural: são pessoas mais inteligentes, por assim dizer; em M 1.6, Sexto fala da educação superior daqueles que se dirigem à filosofia. Desse modo, em PH 1.12, Sexto se refere aos atributos naturais e M 1.6 se refere à formação intelectual. Em nenhum dos dois casos o que se pede daquele que se dispõe a filosofar é conhecer costumes ou leis.

linhas gerais, como aparecem em alguns diálogos platônicos que têm Sócrates como protagonista: a Beleza, a Verdade, a Justiça, a Virtude são fundamentais para nossas vidas, mas estamos em desacordo sobre o que significam. E não é indiferente se a Justiça é isso ou aquilo. Ademais, esse é um tipo de desacordo entre argumentos, razões e justificações. O que é marcante entre aqueles que seguiram o estilo de vida exemplificado pelos céticos antigos é que são pessoas dispostas a assumir uma posição radicalmente diferente de todos os outros filósofos e não-filósofos: elas não apenas *reconhecem* a existência de desacordos, *elas estão dispostas a (elas são treinadas para) aceitar a razoabilidade e racionalidade do desacordo.*

6§. Eu chamo de *cenários céticos* aqueles nos quais as pessoas são desafiadas a avaliar e julgar se suas crenças são justificadas ou não justificadas. De um modo geral, a pessoa é apresentada a motivos para suspeitar de limitações da sua perspectiva subjetiva acerca das *provas* e das razões que dispõe para acreditar ou não acreditar. Interessa-me aqui um específico cenário cético que chamo de *cenários céticos de desacordos dialéticos* ou apenas *desacordos dialéticos*. Como eu o entendo, *desacordos dialéticos* envolvem interlocutores que são pares epistêmico e que, de um lado, sustentam crenças divergentes sobre um (*suposto*) mesmo assunto e, do outro, são desafiados, num confronto argumentativo, a rever e justificar suas posições acerca desse assunto e considerar seriamente a relevância das posições divergentes do seu interlocutor. Como é uma situação dialógica, essa é uma rua de mão dupla. (Eu escrevi “(*suposto*) mesmo assunto” porque, antes da investigação, não temos como saber exatamente a extensão do tema ou mesmo da sua legitimidade; assim, não podemos estar seguros se o desacordo é um desacordo legítimo ou se é apenas uma confusão verbal, uma falta de entendimento mútuo etc.).

Essa forma de desacordo nos oferece uma perspectiva que eu posso chamar de *anti-individualista*: não estou considerando uma pessoa isoladamente diante dos desafios e anuladores da sua percepção, memória e do acesso ao conteúdo da palavra dos outros, mas uma pessoa que se encontra em um diálogo com outra pessoa e, em face do desacordo epistêmico, é desafiada a realizar uma investigação cujo objeto são as próprias crenças e justificações *de partida*, mas também – com igual peso e interesse –, as crenças do seu interlocutor. Ao final, será relevante ela decidir o que é epistemicamente confiável fazer em relação às demandas e expectativas do seu interlocutor.

7§. Como se sabe, uma das perguntas centrais da filosofia sobre o desacordo epistêmico (aceitando que este é o caso) é: *o que se deve fazer quando se tem consciência do desacordo, permanecer acreditando na crença de partida, renunciar a essa crença ou suspender o juízo?*² Entretanto, eu estou motivado a pensar a partir de duas outras perguntas. A primeira é: *independente do que se deve fazer quando se tem consciência do desacordo, o que essa consciência do*

² Esse tem sido o foco da literatura recente em *epistemologia do desacordo*. Em geral, os autores se perguntam sobre quais são as consequências de um desacordo legítimo (se há algum), se a pessoa racional e normativamente deve manter as suas crenças de partida (*Steadfast View*), se a pessoa deve renunciar às suas crenças de partida (*Conciliatory View*), se a pessoa deve suspender seu juízo (*Equal Weight View*). Um panorama dessa discussão se encontra, entre as principais publicações, em Feldman & Warfield (2010), Machuca (2013), Christensen & Lackey (2013), Frances (2014), Matheson (2015).

desacordo (em um cenário cético-dialético) *promove epistemicamente na pessoa?*³ A segunda pergunta é: *o que faz com que alguém se envolva em diálogos estruturados na forma de desacordos cético-dialéticos?*

A resposta à primeira pergunta me parece simples: uma vez que os filósofos não podem lograr encontrar a verdade ou elaborar uma melhor teoria que suplante definitivamente as teorias rivais, a sua arte pode *ao menos* lhes tornar pessoas tolerantes, razoáveis, sensíveis à Natureza; ela pode se tornar, sobretudo, uma pessoa que evita e combata o dogmatismo – se entendemos o dogmatismo como uma posição que se aproxima da teimosia, da intemperança, da arrogância, dos vícios morais e intelectuais que tornam a pessoa insensível à razoabilidade da diversidade de opiniões. Isso não significa que alguém arrogante, teimoso, insensível a opiniões alheias, não seja alguém talentoso e culto e não possa realizar conquistas intelectuais incríveis, com grande poder explicativo. Isso significa somente que ela conduziu sua vida de modo dogmático.

Trocando ideias sobre esse assunto, Plínio me alertou que Sexto Empírico fala que há desacordo sobre as coisas não-evidentes (*ádela*), que é o objeto de investigação filosófica, mas também que há desacordo sobre as coisas que aparecem (PH 1.185); mas frequentemente os desacordos sobre o que aparece (*phainómena*) têm solução, enquanto o outro tipo de desacordo parece interminável. Daí que a primeira pergunta não deveria ser sobre a consciência do desacordo, mas sobre a consciência de um desacordo persistente sobre assuntos que não se resolvem por meio de uma investigação empírica.

8§. Mas isso não é suficiente para responder a segunda pergunta: o que faz com que uma pessoa permaneça no diálogo e aceite o estilo de vida do cético? De certo modo, essa pergunta se conecta com um tema antigo acerca da coerência do ceticismo como uma forma de vida – uma acusação que o próprio Sexto teve a oportunidade de responder (HP I 21-24). Eu acho que o modo como os comentadores e historiadores da filosofia abordam esse assunto é excessivamente dramático, como se tratasse de uma conversão a uma espécie de religião civil: alguém pode viver plenamente como um cético ideal, renunciando a todas as crenças (no caso da interpretação *rústica*) ou, ao menos, a todas as crenças dogmáticas (no caso da interpretação *urbana*)? Eu entendo as coisas de um modo mais modesto. Primeiramente, para adotar uma fórmula usada por Pierre Hadot (1970), eu penso nas filosofias como diferentes formas de exercícios espirituais que estão a serviço daqueles que

³ Eu tratei desta primeira pergunta em (Silva Filho & Rocha, 2018). Nesse trabalho, nossa hipótese é de que a performance reflexiva em cenários céticos de desacordos dialéticos promove (ou *pode* promover) na pessoa uma virtude ou habilidade intelectual que chamamos de *preferência epistêmica* ou simplesmente *preferência*. Por *preferência* entendemos uma virtude, habilidade, poder intelectual da pessoa que, à luz do desacordo dialético – e sem novas evidências – decide acreditar, não acreditar ou suspender juízo sem perda de racionalidade. É claro que no curso natural das nossas vidas as crenças não são uma questão de preferência ou de escolha. Se acredito que está chovendo isso não se deve ao fato de que eu prefira chuva ao sol. Acredito que está chovendo *porque* está chovendo ou porque alguém me disse que está chovendo ou porque inferi que está chovendo. Entretanto, em contextos dialéticos que envolvem um desafio cético entre pares epistêmicos, os interlocutores estão numa situação na qual suas crenças de primeira-ordem são colocadas sob questão, não está em jogo uma *nova evidência de primeira-ordem* (uma nova prova) e ambos reconhecem o fato de que não estão numa posição melhor do que o seu interlocutor.

examinam, investigam e refletem acerca das anomalias do mundo (entre aquilo que se lhes aparece e aquilo que pensam) e dos desacordos perturbadores. Essas pessoas que leem e conversam com filósofos adquirem diferentes habilidades (análise lógica de argumentos, capacidade de opor argumentos, referências teóricas de autores que já examinaram aquele problema antes etc.) e deveriam também desenvolver certas virtudes, como a disciplina e a tolerância.

Seria dramático demais esperar que as pessoas se convertam; mas não seria excessivo esperar que as pessoas estejam cientes da diferença entre, de um lado, um argumento consistente e uma asserção e, do outro, uma aposta, uma crença vaga e sem fundamentos. Eu tenho usado expressão “ser racional”. Quando eu uso essa expressão, não a estou usando no seu sentido dogmático, como um natureza ou essência humana; uso-a como um juízo avaliativo, como quando dizemos *é racional, em situações polêmicas, ouvir as opiniões contrárias e atender às perguntas e críticas do seu interlocutor*; se uma pessoa não faz isso, lamentamos e dizemos que ela não tomou a melhor atitude. A racionalidade, nesse sentido, nem mesmo precisa ser vista como uma “necessidade”; talvez seja uma necessidade apenas nesse cenário: se adotamos uma postura cética, não temos como assentir àquilo que não é evidente; se não adotamos essa postura – e, de fato, frequentemente *não* fazemos isso – não nos tornamos menos humanos, apenas nos tornamos mais dogmáticos (paciência!)

Se se adota essa postura, a pessoa permanece no diálogo; aliás, para as pessoas que adotam essa postura, o diálogo é seu lugar natural. Ela é educada para isso. Como me lembrou Plínio Smith, o dogmático também é educado para dialogar com seus pares (cético e dogmático são pessoas educadas e inteligentes; o dogmático, porém, pensa que um lado é mais persuasivo do que outro, que a suspensão traz problemas). A diferença não é o diálogo ou a falta de diálogo. A questão é como o diálogo é conduzido. O cético está obrigado a dizer que o dogmático não é capaz de verdadeiramente compreender a força dos argumentos de seu oponente, enquanto ele, o cético, é capaz de compreender a força dos lados opostos. Nesse sentido, o cético tem uma visão racional mais ampla do desacordo.

9§. O estudo dos textos de Sexto e a convivência com filósofos céticos me fizeram ver no ceticismo uma maneira de me educar para participar de desacordos dialéticos.

As “pessoas de talento” às quais me referi acima podem ser mais do que homens e mulheres cultos, como *scholars*; podem ser pessoas educadas para procurar a verdade e, além disso, para não dar seu assentimento àquilo que não é evidente (HP I, 13 e 193), ela deve saber contrapor, quando for o caso, um argumento a outro de igual valor (HP I, 12), observar não dogmaticamente a vida comum (HP I 23) e dominar certas técnicas que, em disputas dogmáticas, levem à suspensão do juízo (HP I, 31-186). São “talentosas” também por outra razão: são capazes de praticar um certo “ceticismo antecedente” (Smith, 2015, 185) e, logo no início da investigação, terem a habilidade de suspender o juízo sobre as próprias crenças fundamentais porque, por exemplo, ouviu ou leu atentamente as lições dos *Esboços* ou teve demoradas conversas com filósofos e, de algum modo, passou a ser influenciada por esse aprendizado. Para essa pessoa, a suspensão já se encontra no início da investigação, uma vez que, caso contrário, dificilmente

conseguiria aceitar a plausibilidade do desacordo racional, o conflito legítimo de opiniões e a ocorrência de argumentos de igual valor epistêmico.

III. As Virtudes do Cético

10§. Mas voltemos à natureza do desacordo. A epistemologia do desacordo contemporânea quase sempre compreende que os pares em desacordo dispõem das mesmas provas ou evidências e razões – e, por isso, boa parte do debate é sobre a possibilidade de um desacordo legítimo. O sentido de desacordo entre os céticos antigos, ao contrário, supõe que os pares podem dispor de diferentes provas e razões. Sexto Empírico (HP I, 164-169) apresenta o desacordo numa situação específica: se uma pessoa sustenta a crença *que* p e não a crença *que* $\neg p$, ela *deve* ter alguma razão para isso. Antes do confronto dialético a pessoa tem uma inclinação a acreditar ou não acreditar. Mas, em face de um desacordo, a pessoa deve justificar sua opinião e se ela não tem essa razão, “sua afirmação não tem valor” (SMITH, 2016). Se a pessoa declara ter uma razão, então o pirrônico (HP I, 164-169) exigirá que ela a apresente e a defenda de três objeções: o regresso ao infinito (se essa razão remete a outra razão que, por sua vez remete a outra razão *ad infinitum*), a circularidade viciosa (se essa razão se sustenta em outra razão apresentada anteriormente) a arbitrariedade (se a razão não se sustenta em mais nada).

Em cenários cético-dialéticos, as pessoas devem investigar se as suas próprias crenças e as crenças do seu interlocutor estão justificadas ou não e se suas razões são boas razões ou não. O esquema geral é:

(DD) *Desacordos Dialéticos*⁴: sobre um objeto, acontecimento, ideia, conceitos, fenômeno qualquer f

- (A) J acredita que a
- (B) K acredita que $\neg a$
- (C) K desafia J a explicar porque J acredita em a e rejeita $\neg a$
- (D) J desafia K a explicar porque K acredita em $\neg a$ e rejeita a

Quando ocorre apenas (A) e (B) é possível imaginar que tanto J quanto K se recusam a prosseguir o diálogo. Se não consideramos um indivíduo idealizado cujo racionalidade lhe impõe permanecer no campo dos argumentos consistentes, a disposição de prosseguir o diálogo é uma exigência moral e não somente epistêmica. Mas imaginemos então que, por alguma razão, a distinção entre a e $\neg a$ é relevante para ambos, J e K: para ambos, J e K, *não é indiferente* que se acredite em a ou $\neg a$, pois essa diferença afeta a posição epistêmica dos indivíduos em relação ao mundo, a si mesmo e aos outros indivíduos.

Perceba-se que, como escrevi acima, para seguir nesse raciocínio, não se trata do desacordo do ponto de vista da primeira-pessoa, mas do diálogo, especificamente do *diálogo na perspectiva filosófica* (DAVIDSON, 1985,

⁴ O modelo ideal de desacordo dialético se encontra em certos diálogos platônicos que têm Sócrates como protagonista. As estratégias socráticas influenciaram muito o ceticismo (VOGT, 2012). Nesses diálogos platônicos Sócrates não tem opinião, mas na minha abordagem, estou preocupado com as pessoas que participam do diálogo conduzido por Sócrates: elas têm opiniões e disputam razões.

1994), o que envolve a perspectiva da segunda-pessoa. Do mesmo modo, aqui está sendo evitada a perspectiva da terceira-pessoa ou do *narrador onisciente* (SILVA FILHO, 2006). Se, no final do diálogo, a verdade é ou não é encontrada não é relevante para estas minhas considerações.

11§. Imaginemos, então, a situação em que ambos avaliam que suas próprias razões são bastantes para as apresentar aos seus interlocutores com o objetivo de os convencer da verdade. Do ponto de vista do *desacordo dialético*, a justificação é uma questão de *defender as próprias crenças* diante de interlocutores, não na relação do sujeito consigo mesmo (como o coerentismo sugere), mas defensável em relação a outras pessoas. Mesmo que aceitemos que a atribuição de conhecimento não requeira reflexão, mas apenas crença verdadeira formada de modo confiável, no contexto de desafios dialéticos, quando sujeitos discordam em relação a uma crença sobre a qual, a princípio, não deveriam discordar, exige-se algo mais. É da natureza do desacordo envolver o fato de que uma pessoa, no ponto de partida, não tenha necessariamente acesso à justificação e à confiabilidade do processo de formação da crença da outra pessoa e exige melhores explicações.

Quando eu digo que outra pessoa está justificada em suas crenças, estou dizendo, em outras palavras, que ela tem razões para acreditar e tentar me convencer (estou elogiando tanto o seu desempenho epistêmico quanto a qualidade das suas provas e argumentos). Do mesmo modo, no mesmo contexto, quando eu digo que estou justificado, estou dizendo que eu tenho razões para acreditar e para tentar convencer.

12§. De um desacordo racional resulta que a pessoa pode *acreditar*, *desacreditar* ou *suspender o juízo*. Escolher uma dessas opções é estabelecido normativamente pela condição de ser uma pessoa que se submete às exigências da razão. Segundo uma fórmula idealizada (como podemos encontrar em Clifford, por exemplo), a pessoa *deve* manter-se convicta das crenças para as quais tem provas e razões; assim também, a pessoa *deve* renunciar a crenças em relação às quais reconhece que não dispõe de provas e razões; e, por fim, deve suspender o juízo sobre aquelas crenças para as quais tanto ele quanto seu interlocutor dispõem de razões, mas não dispõem de provas, e não ha como decidir a favor ou contra acreditar.

O problema é que nós, no curso das nossas vidas, frequentemente realizamos performances *não-virtuosas*. Algumas vezes nós...

- (a) acreditamos... mas mantemos nossas crenças apenas por teimosia;
- (b) desacreditamos... mas mudamos de crença em virtude de covardia intelectual e;
- (c) suspendemos o juízo... mas paramos de investigar por causa de nossa incompetência ou inabilidade intelectual ou preguiça.

Sugiro que existem pelo menos três outras possibilidades ao final do desacordo:

- (a') Mesmo quando nós não assumimos uma postura teimosa, nós podemos preservar nossa crença;
- (b') Mesmo quando nós não somos intelectual e moralmente covardes, podemos mudar nossa opinião, formando um nova crença e;
- (c') Mesmo quando não somos incompetentes ou preguiçosos para alcançar a verdade, podemos suspender o juízo.

Não há qualquer problema em dizer que em (a'), (b') e (c') permanecemos como agentes racionais.

13§. A lição que aprendi lendo filósofos céticos é que o trabalho filosófico exige necessariamente a atitude investigativa e a atividade investigativa, por sua vez, coloca as pessoas numa posição que merece elogio e louvor: evita a precipitação, covardia, teimosia, arrogância, dogmatismo e injustiça epistêmica.

Se é capaz de investigar, uma pessoa é capaz de refletir criticamente sobre as próprias crenças e sobre as crenças dos seus interlocutores que têm crenças opostas às suas, qualquer que seja o resultado; isso parece-nos algo positivo e valioso. O espírito crítico com que uma pessoa discute as opiniões, submetendo-as ao crivo dos argumentos a favor ou contra é algo virtuoso. O resultado da investigação filosófica não é a verdade ou uma nova teoria, mas algo como a autonomia e a liberdade intelectual, uma atitude mais exigente, desconfiada de certas afirmações e, curiosamente, ao mesmo tempo mais capaz de compreender posições diferentes da sua.

14§. Mas eu não passei a me comportar assim apenas lendo filósofos céticos de outras épocas (na verdade, em nem me interesse tanto assim por filósofos mortos). Meu comportamento tem sido influenciado por conversas com filósofos céticos e nem tão céticos assim, como Eduardo Barrio, Plínio Smith, Oswaldo Porchat, Hilan Bensussan, Sven Bernecker, Roberto Bolzani, Felipe Rocha, Agustin Rayo, entre tantos outros.

Na minha trajetória de estudos filosóficos (e quando eu não estive alheio ou aborrecido com as disputas filosóficas), eu tenho desejado ou almejado alguma coisa que se parecesse com a sabedoria, o entendimento, a verdade, a tranquilidade. Pesando e ponderando sobre minha vida acadêmica, relendo o que escrevi e o que fiz e o que lecionei e o que falei, o que realizei foi cultivar amigos e compartilhar com eles, em momentos e período de tempo distintos, mesmo que apenas por dois dias, ideias – algo de que outros animais e os anjos não são capazes. Algo de que talvez nem mesmo os deuses sejam capazes.

O que aprendi com o trabalho e o estudo filosófico? Há alguns anos, todas as vezes que parei para ler e escrever, todas as vezes que pensei em apresentar um projeto ou quando preparei minhas aulas ou quando me dirigi ao meus alunos e colegas, minha preocupação foi quase sempre a mesma: a importância (se há alguma) do ato de *pedir* e *oferecer* razões. Isso me fez visitar diversas filosofias e um número exagerado de textos filosóficos que tratam de racionalidade, interpretação, autoconhecimento, virtudes intelectuais etc.

Pedir e oferecer razões. Muitos de nós podem pedir razões (pedir satisfações, pedir explicações, pedir a prestação de contas etc.), mas só os filósofos estão empenhados a investigar as razões. E só os céticos me parecem ter as virtudes necessárias para não cair no dogmatismo, pois é educado para manter a mente aberta, ser moderado, estar interessado na opinião dos outros, entender. Meu amigo Plínio me escreveu dizendo que via ainda outro mérito no ceticismo: com os céticos, aprende-se a entender a força de um ponto de vista que não é o seu. Isso é algo que ele não vê no dogmatismo: o dogmático não consegue compreender adequadamente uma posição oposta à sua. Por isso, ao contrário de mim, Plínio se interessa também pela história da filosofia, afinal, ser historiador é compreender uma visão de mundo muito diferente da nossa (ele desenvolve esse ponto em Smith (2015, pp. 279-329)).

Ler e conversar com filósofos céticos, claro, não me trouxe a tranquilidade e a verdade. Aprendi a admirar a conversa e a cultivar em mim mesmo (nem sempre com sucesso) a habilidade para participar de diálogos.

REFERÊNCIAS

- CHRISTENSEN, D. & LACKEY, J. (2013). *The Epistemology of disagreement*. New York: OUP.
- CRAIG, E. (2002). *Philosophy: A brief insight*. New York, London: Sterling.
- FELDMAN, R. & WARFIELD, T (2010). *Disagreement*. New York: OUP.
- FRANCES, B. (2014). *Disagreement*. Cambridge: Polity.
- MACHUCA, D. (ed.) (2013). *Disagreement and Skepticism*. NY, London: Routledge.
- MÁRAI, S. (1934). *A Ilha*. Trad. P. Felkai. Lisboa: D. Quixote, 2002.
- MATHESON, J. (2015). *The Epistemic Significance of Disagreement*. London: Palgrave Macmillan.
- PORCHAT, O. (1986). "Sobre o que aparece". In: *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 73-88.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Scepticism (Hypotyposes Pirronianas – Pyrrōneioi Hypotyposēis)*. Translated and edited by Julia Anna and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SILVA FILHO, W. J. (2002). "Pragmatismo e Crítica da Subjetividade: Peirce contra o 'espírito do cartesianismo'". In: *Síntese*, Vol. 29, N. 95, pp. 397-424.
- SILVA FILHO, W. J. & ROCHA, F. (2018) "Disagreement and Reflection". In: Ruivo, L. et al. *Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology 2017: Social Epistemology*. Porto Alegre: Brazilian Research Group on Epistemology, pp. 79-98.
- SMITH, P. (2015). *O Método Cético de Oposição na Filosofia Moderna*. São Paulo: Alameda.
- SMITH, P. (ms). "Filosofia e Vida".
- VOGT, K. M. (2012) *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*. Oxford: OUP.