

# Book Symposium

*DO COMEÇO DA FILOSOFIA E OUTROS ENSAIOS*

Plínio Junqueira Smith

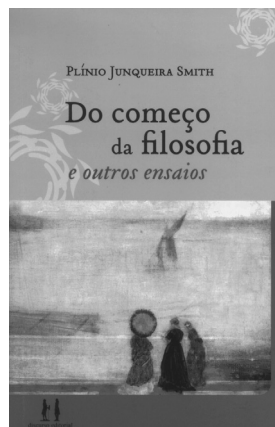
São Paulo

Discurso Editorial

2005

348 páginas

ISBN 858659059-2



ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE “TERAPIA E VIDA COMUM”<sup>1</sup>

*Roberto Bolzani Filho* (USP). E-mail: robertof@usp.br

## I

Em *Do começo da filosofia e outros ensaios*, meu amigo Plínio Smith republica, entre outros trabalhos, um instigante texto, denominado “Terapia e vida comum” (Smith 2005, p. 49-87)<sup>2</sup>. Considero que nele encontramos um momento significativo de sua trajetória filosófica, talvez mesmo o momento de sua maturidade, pois nesse texto ele alia um profundo conhecimento da história da filosofia cética, antiga e moderna, a uma reflexão pessoal também profunda, cujo desenvolvimento eu tive, em boa medida, o privilégio de assistir de perto.

Defensor de uma concepção de filosofia na qual predominam rigor de análise, clareza de argumentação, apuro de linguagem e uma saudável precaução contra as armadilhas conceituais que a filosofia pode produzir, Plínio vem se definindo, já há bastante tempo, como um cético. Seu ceticismo, contudo, não é simples retomada de uma posição filosófica tradicional, à maneira de uma filiação automática a uma corrente filosófica já existente: consiste, na verdade, numa original tentativa de propor uma versão do ceticismo que, muitos

---

<sup>1</sup> Retomo aqui os principais comentários desenvolvidos em “Ceticismo como autobiografia e autoterapia” (2005, p. 181-208). Agradeço a *Sképsis* e a Waldomiro pelo gentil convite para aqui retomar, ainda que brevemente, tais comentários.

<sup>2</sup> O ensaio “Terapia e vida comum” foi publicado originalmente em *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, Discurso Editorial, 1995, p. 69-95.

séculos após sua formulação entre os gregos antigos e levando em conta suas transformações mais importantes através da história do pensamento filosófico, possa se apresentar como a mais adequada e coerente maneira de expressar a filosofia cética.

## II

Aí está, a meu ver, a relevância dessa proposta e seu conseqüente interesse para a análise filosófica. Plínio pretende, em suas próprias palavras, “uma reformulação do ceticismo, ou antes, sua depuração” (Smith 2005, p. 80). Em que consiste essa depuração? São duas as suas principais características, que pretendo aqui considerar. Para tanto, vejamos inicialmente como as versões mais conhecidas do ceticismo podem ser descritas, segundo suas duas grandes tendências.

1. Tradicionalmente, o ceticismo terapêutico, tal como se encontra no pirronismo antigo, se concebe como um trabalho de oposição de argumentos que, visando à suspensão de juízo do próprio cético como meio de obtenção e manutenção de sua tranqüilidade, aspira também a produzir esse mesmo estado no interlocutor dogmático, curando-o então de seu dogmatismo. A idéia se expressa lapidarmente nas primeiras linhas do capítulo final das *Hipótiposes Pirronianas* de Sexto Empírico, que descreve o cético como um *philánthropos*, como alguém que preza os outros homens, e que, por isso mesmo, quer usar seu *lógos*, sua capacidade de produzir argumentos opostos, para curar, na medida do possível, a presunção e precipitação dos dogmáticos (HP III, 280). Segundo Plínio, tal concepção da terapia cética, porque voltada ao discurso dogmático, parece endossar “a idéia de que uma análise mais racional e isenta da questão evitaria o dogmatismo. Haveria, assim, uma espécie de resultado racional único para todos os homens: a desistência de todo teorizar” (Smith 2005, p. 58).

2. O ceticismo fenomenista, por sua vez, “se preocupa menos com a destruição das teses dogmáticas do que com a construção não-dogmática de um saber fenomênico. A descrição da vida comum, de nosso esquema conceitual e a elaboração de uma noção de ciência, por exemplo, seriam tarefas presentes no horizonte do cético fenomenista”. A suspensão cética de juízo sobre as diversas teses dogmáticas acerca do mundo, além de motivar o cético a propor a cura do dogmatismo e dos dogmáticos, descortina uma nova visão desse mesmo mundo, visão agora apenas fenomênica e, portanto, não-dogmática. Ora, constatando o quanto esse mundo permanece comum aos homens, o cético assume a tarefa de “descrever nossa vida comum sem jamais ultrapassar os limites da experiência, isto é, sem jamais incorrer no erro de dogmatizar”, operando uma certa releitura desse mesmo mundo que lhe permite, inclusive, a construção de “uma espécie de ciência empírica bastante geral” (*Ibid.*, p. 50).

## III

Como Plínio se posiciona em face dessas duas tendências céticas?

1. Tratar-se-á, segundo seus próprios termos, de corrigir o ceticismo terapêutico, mantendo, no entanto, suas “linhas gerais” (cf. *Ibid.*, p. 69) Essa correção é norteada pela idéia

nuclear de tranqüilidade do cético. Ora, segundo Plínio, embora a terapia proposta pelo cético ao dogmático não chegue a comprometê-lo com nenhuma característica dogmática, parece-lhe mais adequado e coerente com tal tranqüilidade propor uma terapia “auto-reflexiva”, que não pretenda impor ao dogmático um itinerário que, afinal, é absolutamente pessoal: “se minha finalidade é a tranqüilidade da alma, então parece-me uma temeridade sair por aí brandindo argumentos que provavelmente serão, para as vistas alheias, precários. Pretender curar o outro, nessas circunstâncias, é perder a tranqüilidade e inquietar-se com tarefa ingrata. O melhor é voltar as costas para a tentativa de dissuadir o interlocutor” (*Ibid.*, p. 68). Embora em nenhum momento, para Plínio, as pretensões terapêuticas amplas e filantrópicas do ceticismo tradicional conduzam esse mesmo ceticismo a ter de assumir quaisquer pretensões de universalidade, exclusividade ou necessidade, como acontece com os dogmatismos, não é menos certo que vale ainda aí a convicção de que, “se proponho meu itinerário como itinerário modelo ou ideal, é porque entendo haver uma espécie de razão universal que deveria guiar todos os homens, na medida em que eles são seres racionais” (*Ibid.*, p. 80). E isto produziria talvez a indesejada tranqüilidade, que pode e deve ser evitada, mediante a limitação do escopo da terapia: agora, o cético cuida apenas de si mesmo.

2. O ceticismo fenomenista, por sua vez, não pode ser acusado pelos dogmáticos de operar uma “passagem ilegítima” de um aparecer exclusivamente pessoal para uma intersubjetividade característica de um mundo comum (cf. *Ibid.*, p. 70), porque, na verdade, tal passagem não ocorre, não é mediada por argumentos ou inferências, mas já está dada no simples reconhecimento do aparecer pessoal, que já contém esse mundo, que o inclui. A objeção, assim, deixa de fazer sentido (cf. *Ibid.*, p. 70-1). No entanto, para Plínio, a depuração do ceticismo por ele empreendida não deverá reter as características fenomenistas, porque a idéia de um mundo comum, bastante problemática, se esvai, em virtude de sua restrição ao ceticismo terapêutico, isto é, da limitação que lhe foi imposta. “Tenho a impressão de que a idéia de uma terapia geral, que pode ser aplicada a todos os outros homens, anda de mãos dadas com a idéia de um homem genérico, que se identifica com todos os outros homens. E a restrição da primeira idéia deveria acarretar uma restrição na segunda, uma vez que se depura a atitude cética” (*Ibid.*, p. 79-80). Assim, se a terapia cética se torna auto-reflexiva, não mais haverá lugar para pretensões de falar em nome de algo comum: “Falar de um ‘homem comum’ é pretender conhecer aquilo que não conhecemos” (*Ibid.*, p. 76). E isso torna sem sentido propor qualquer descrição construtiva de um mundo ou visão comum. O ceticismo fenomenista tradicional, portanto, não fará parte dessa nova versão depurada do ceticismo.

## IV

Parece-me que a posição de Plínio põe em discussão alguns temas de grande importância, que dizem respeito não somente ao ceticismo como uma proposta filosófica, mas também ao próprio sentido do filosofar. Essa sempre me pareceu uma conseqüência importante produzida pelo confronto com as várias formas de ceticismo filosófico: chamar nossa atenção para a necessidade de uma reflexão sobre o que entendemos por filosofia, isto é, sobre o

que nos parecem ser suas principais características. Colocando-nos diante de dificuldades referentes às nossas pretensões filosóficas, o ceticismo leva a que voltemos nossa atenção para alguns aspectos básicos do próprio exercício do filosofar, sobre os quais baseio aqui os comentários críticos que seguem.

O ceticismo, em suas versões mais tradicionais, mas também nesta radical forma de concebê-lo que Plínio nos apresenta, consiste, como toda filosofia, em discurso. Nas versões tradicionais, boa parte desse discurso se compõe de uma numerosa bateria de argumentos antitéticos, visando à suspensão de juízo do cético e, ao mesmo tempo, à cura do interlocutor dogmático. A outra parte do discurso cético cumpre a tarefa de explicar o que é o ceticismo, isto é, como devemos compreendê-lo, o que incluiria sua construção fenomênica do mundo e as razões que a explicam<sup>3</sup>.

Ora, consciente da necessidade de conferir a seu discurso um estatuto filosófico que seja epistemologicamente compatível com sua suspensão de juízo, isto é, que não o comprometa com o dogmatismo, o cético freqüentemente destacará o caráter fenomênico de tudo o que diz, como anúncio de uma afecção pessoal que não tem pretensões, e não poderia tê-las, de universalidade, necessidade ou exclusividade. Noutras palavras, tanto os argumentos que o cético afirma quanto as explicações sobre sua própria posição não pretendem desqualificar como falsos os outros discursos, como se seu discurso próprio contivesse demonstrações sobre a realidade que se apresentassem, por isso, como expressão do uso da reta racionalidade. Esta é a maneira dogmática de tratar os outros dogmatismos. Com o ceticismo, portanto, “não se oferece uma posição filosófica, porque não há teses a serem propostas, mas apenas a recusa das alternativas filosóficas que estão diante de nós”, pois, na verdade, “não se trata de um discurso que exclui outros discursos de mesma espécie, mas é melhor dizer que se trata de uma *prática* filosófica que exclui todos os discursos filosóficos” (*Ibid.*, p. 59).

Esta afirmação parece-me extremamente problemática, sobretudo porque talvez opere uma simplificação a respeito do que vem a ser uma “posição filosófica”. Creio que temos aí uma dificuldade que poderia proporcionar uma crítica ao ceticismo em suas várias versões, mas aqui, no caso da versão depurada de Plínio, acredito que algumas considerações críticas particularmente se impõem.

Para formular minha objeção em termos gerais, parece-me que o ceticismo de Plínio, ao pretender abandonar a meta de persuadir o interlocutor, isto é, de ver nele, ou ao menos também nele, o alvo de sua terapia, ao mesmo tempo em que descarta quaisquer pretensões de exclusividade, universalidade e necessidade, se vê numa espécie de impasse, porque recusaria certas exigências filosóficas básicas e mínimas – algo, se não impossível, talvez, ao menos, filosoficamente inconsistente. E de fato, talvez possamos dizer que não consegue pô-las de

---

3 Em Sexto Empírico, semelhante distinção é feita entre “discurso especial” ou “específico”, dirigido aos dogmatismos, e “discurso geral”, voltado à exposição das características do ceticismo. Cf. HP I, 5-6.

4 Não abordarei aqui a questão das relações entre a posição de Plínio e o ceticismo tradicional, que não

lado, porque elas seriam, nalguma medida e nalgum sentido, inevitáveis, impondo-se ali mesmo onde se gostaria de evitá-las<sup>4</sup>.

Não se trata com isso de afirmar que o ceticismo de Plínio é na verdade uma forma de dogmatismo, mas sim de detectar nele a presença de características que ultrapassariam a própria distinção entre dogmatismo e ceticismo, e que valeriam como, digamos, condições necessárias para o discurso filosófico. Defino essas características justamente nos termos que, para Plínio, expressam aquilo mesmo que sua depuração do ceticismo vem afastar: pretensão à persuasão, a partir de um reconhecimento, ainda que tácito, da existência de “parâmetros de inteligibilidade compartilhados”, de uma certa “racionalidade mínima” que o filósofo invoca como componente ao mesmo tempo de seu discurso e das linhas de força da visão de mundo de seu destinatário<sup>5</sup>.

Noutras palavras, parece-me razoável afirmar que uma reflexão filosófica qualquer, independente do estatuto que a si mesma confere - um rígido sistema filosófico, uma análise crítica da linguagem, uma defesa do senso comum etc. -, reivindica para si a aspiração de falar para o outro, de alcançá-lo e, dirigindo-se ao que nele julga haver de razoável ou racional, persuadi-lo de algo que lhe parece expressar, digamos assim, uma espécie de valor filosófico, uma exigência incontornável em filosofia. Com estas expressões, bastante fortes, quero referir-me ao simples fato de que, se nos dispomos a filosofar, o fazemos movidos por um anseio de encontrar algo que adquira, em nossa trajetória intelectual, um estatuto especial. Isso pode ser uma verdade - é o que se encontra nos dogmatismos -, mas pode ser também, simplesmente, uma maneira de pensar que não precisa veicular nenhuma verdade, como é o caso do ceticismo, que pretende alcançar a tranqüilidade, assim como o pretenderam também alguns dogmatismos antigos. É possível, contudo, conceber tal trajetória e aspiração sem reconhecer em nossos interlocutores - pois em filosofia não se passa sem eles - algo mais do que a simples ocasião contingente para uma reflexão absolutamente pessoal? Podemos reconhecer algum ganho em filosofia, se não o avaliamos também em virtude do que os outros julgam a seu respeito?

Não se trata, bem entendido, de levantar contra a posição de Plínio o argumento de que um discurso sem qualquer pretensão de intersubjetividade, como é o do cético depurado, estaria condenado ao vazio de significado, porque não poderia existir discurso com significado se não reconheçêssemos certa intersubjetividade ou comunidade de uso das palavras. Não estou certo de que teríamos aí um argumento consistente. O que pretendo é mais forte

---

são tão simples quanto poderiam parecer à primeira vista e contêm uma espécie de oscilação entre, por um lado, dar puro e simples prosseguimento à tradição, e, por outro, propor sua correção. A esse respeito, permito-me remeter o leitor a meu “Ceticismo como autobiografia e autoterapia”, p. 198-202. Também não enfocarei o tema do afastamento da tendência fenomenista, porque na verdade estou de acordo com as objeções dirigidas às noções de “mundo comum” e “homem comum” (cf. *Ibid.*, p. 72-9).

5 Sobre esse vocabulário, cf. meu “Ceticismo como autobiografia e autoterapia” (Bolzano Filho 2005, p. 203-4).

e arriscado: afirmar a presença de uma necessidade que se impõe ao filósofo, seja nos fortes e dogmáticos termos de uma “demonstração”, seja no vocabulário mais frouxo que caracteriza o ceticismo. Noutros termos, se afirmo ao meu interlocutor que não quero persuadi-lo de nada e ofereço-lhe a descrição do que me levou a adotar tal procedimento, não estou, afinal, tentando persuadi-lo de que não quero persuadi-lo? Não o estou convidando a consultar sua “racionalidade” e apostando em que ele concordará com o que lhe propus? Mesmo se o cético depurado não pretende que seus interlocutores doravante passem a adotar seu procedimento de forma necessária, ele não estará pelo menos assumindo, quando se dispõe a expressá-la, que gostaria que o fizessem? Não fosse assim, que sentido haveria em comunicar tal posição, sobretudo quando ela se apresenta, como é o caso nesse texto de Plínio, como um resultado de um itinerário conceitual rigoroso e firmemente encadeado?

Para afirmar tal necessidade, não é preciso postular, à maneira dogmática, nenhuma “prova racional” que o cético se veria então obrigado a perseguir para então apresentar a seu interlocutor. Porque demonstrações e provas são apenas uma entre outras formas de visar a persuasão, sendo talvez a mais evidente a defesa de um ideal de racionalidade que nosso discurso, conforme se enuncia, vai elaborando e justificando diante dos olhos de nosso interlocutor. E esse ideal também não precisa afirmar-se dogmaticamente como a via para um saber absoluto – ele pode consistir simplesmente num exercício crítico, aquele mesmo que sempre caracterizou historicamente o ceticismo filosófico e que se justifica, para ele, pela busca da tranqüilidade.

Teríamos assim, na proposta de Plínio, uma espécie de “paradoxo da comunicação”, talvez mesmo uma “contradição performativa”: ao expressar a renúncia de persuadir meu interlocutor ou leitor, para isso apresentando as razões que a isso me levaram, termino por reconhecer em meu discurso, para além de sua modéstia epistemológica, a presença de uma dimensão persuasiva, dimensão essa que se instala em meu discurso independentemente de minhas intenções, porque, em verdade, está contida na própria arquitetura argumentativa com que o produzi. É como se estivéssemos aqui na situação daqueles que, segundo Aristóteles, teriam pretendido negar o princípio de contradição: para negá-lo terão de aceitá-lo, porque, sendo ele condição de possibilidade de toda significação, sem ele tal negação não teria significado. Em nosso caso, parece que se trataria de dizer que, não mais querendo persuadir o inter-locutor, precisa-se persuadir de que não se quer persuadir (Bolzani Filho, 2005, p. 204).

## V

A persuasividade e racionalidade inerentes ao discurso filosófico, ainda que não signifiquem nenhuma recaída no dogmatismo, parecem então inviabilizar uma versão tão radical do ceticismo, como aquela proposta por Plínio. Se entendo que ser racional é pensar de um determinado modo, minha filosofia será exemplo paradigmático desse modo de pensar – será, na verdade, a melhor, se não a única, maneira de efetivá-lo. Plínio, a meu ver, acaba por trilhar explicitamente um caminho semelhante, quando afirma que sua posição não

somente não consiste em nenhuma forma de irracionalismo, como também se transforma na “possibilidade de um debate estritamente racional, onde não há rigorosamente nenhuma intenção de persuasão ou dissuasão” (Smith 2005, p. 82). Trata-se, portanto, de persuadir de que é “estritamente racional” não pretender persuadir. E, ainda que tal concepção de racionalidade não necessite ser expressa em termos dogmáticos, ela é assumida aqui como fundo filosófico comum evocado pelo emissor do discurso e dirigido ao outro.

Talvez o cerne de minha discordância esteja na forma como o ceticismo de Plínio se esforça por enfraquecer o estatuto discursivo da posição cética, que, mais do que discurso, pretende-se uma prática<sup>6</sup>.

Não há dúvida de que as intenções que movem essa depuração do ceticismo revelam uma atitude filosófica rigorosa, segundo a qual se deve desconfiar das próprias dúvidas, como disse Hume. Resultam também de uma visão da filosofia como uma atitude, como um modo efetivo de viver que nos pode tornar melhores, para nós e para os outros. Mas não se adquirem mais dificuldades do que se solucionam problemas, quando nos colocamos, ainda que com modéstia, no centro mesmo de nosso filosofar e, ainda mais, como seu alvo exclusivo? Por exemplo, alguém poderia perguntar: após esse verdadeiro manifesto de auto-reflexividade, por que dirigir-se ainda ao outro e apresentar-lhe suas análises filosóficas? Não fica o cético depurado, para manter-se coerente com sua depuração, confinado a uma espécie de diário filosófico pessoal, destinado à gaveta da escrivaninha, que ele abrirá apenas para refazer sua trajetória absolutamente pessoal e desenvolvê-la na solidão de seu escritório? Não seria essa a atitude mais coerente a tomar? Para Plínio, o diálogo não está suprimido, porque podemos aprender sobre nós mesmos em nossas relações intelectuais com os outros. Mas será isso ainda diálogo? Não estaríamos destinados, na verdade, a um monólogo público, travestido da forma externa de um debate?

Não posso negar que estas observações críticas valem tanto quanto valem os pressupostos que as norteiam, o que as torna, também elas, passíveis de objeção. Mas não vejo como evitar tais pressupostos. Eles são para mim básicos o suficiente para se aplicarem a toda e qualquer proposta filosófica. Por mais que seja importante, em filosofia, lembrar que as palavras podem ter vários significados e que somente um dogmatismo ferrenho poderia negar à versão depurada de Plínio que o que ele defende também é filosófico, creio que faz parte do filosofar a aceitação de algumas exigências mínimas, sem as quais é o próprio sentido da atividade filosófica que corre o risco de nos abandonar. ☞

---

6 Plínio admite chamar a “prática cética” de “discurso cético”: “o discurso cético (se quisermos chamar assim a prática cética) exclui os discursos dogmáticos porque não foi capaz de apreender seu sentido, nem sua verdade (caso concedêssemos significatividade a eles)” (p. 61). Mas parece ser indiferente e pouco importante conceber a posição cética como discurso antes que prática. Isto me parece extremamente problemático, ou, pelo menos, bastante discutível e bem mais complexo do que poderia parecer à primeira vista.

## Referências Bibliográficas

- BOLZANI FILHO, Roberto. “Ceticismo como autobiografia e autoterapia”, in: SILVA FILHO, Waldomiro J. (org.). *O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia* (Ijuí, Ed. Ijuí, 2005), p. 181-208.
- SMITH, Plínio J. “Terapia e Vida Comum”, in: *Do Começo da Filosofia e Outros Ensaaios* (São Paulo: Discurso Editorial, 2005), p. 49-87.

\* \* \*