

Filosofia da visão comum do mundo e neopirronismo: Pascal ou Montaigne?*

LUIZ ANTONIO ALVES EVA

(UFPR,CNPq). *E-mail:* luizeva@ufpr.br

“... Se logro manter-me (na esfera da Vida comum), apegado ao humano Saber do Mundo, se consigo resistir com êxito à investida cética, poderei ter a certeza de que me libertei para sempre do canto da sereia, de que me reencontrei totalmente como Homem. Terei vencido a luta contra a corrente. Em caso contrário, porém, meu retorno à plenitude da vida comum terá sido passageiro e ilusório. Vitorioso o ceticismo, as filosofias saberão servir-se dele para rever minha renúncia a elas. Tal é, como sempre foi, o perigo do ceticismo: ele se faz facilmente — ele se fez, historicamente — porta de entrada, vestibulo, propedêutica metodológica, a certas formas de dogmatismo...”

(Porchat, O., “Saber Comum e Ceticismo”, p. 120)¹

1. A BALANÇA OSCILA

Se hoje nos ocupamos, no Brasil, com o estudo do ceticismo filosófico, devemos isso especialmente a Oswaldo Porchat. Se hoje ganha corpo, entre nós, uma literatura filosófica ocupada em examinar o pensamento dos principais autores céticos ou as respostas ao ceticismo por parte dos filósofos que se defrontaram com sua problemática, é certo que ela se beneficia muito do rigor com que Porchat, entre nós, tem refletido sobre a coerência

* Este artigo é uma versão bastante reformulada da conferência intitulada “Sobre o neopirronismo e a antiga visão comum de mundo”, apresentada no 4º Congresso Brasileiro Sobre o Ceticismo, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, Florianópolis), em 22 de junho de 1994.

do ceticismo (em particular do pirronismo grego). Muitos hoje pretendem assumir uma postura filosófica “crítica”, sem saber que lidam com um problema cético (em particular, o problema dos critérios para a justificação de uma posição filosófica qualquer, ainda que sobre a natureza da própria atividade filosofante em geral). Mas parece haver um número crescente, dentre os principais filósofos do país, que reconhece de bom grado a importância deste e de outros desafios intelectuais propiciados pelo ceticismo.² Devemos isso, em grande parte, ao modo como Porchat soube transitar do rigor historiográfico à consideração da problemática cética no nível do seu engajamento filosófico pessoal, traduzindo-se, várias vezes, em vivos diálogos com seus pares.

Embora o trajeto da reflexão filosófica pessoal de Porchat seja permanentemente marcado pela presença do ceticismo como um fio condutor principal, apenas recentemente essa filosofia lhe apareceu como objeto de uma adesão integral, mediante a explicitação da coerência potencial que possuiria, na forma de um “neopirronismo”. Talvez possamos dizer que se tratou da consumação de um amor antigo. Desde o início de sua trajetória intelectual, o ceticismo pirrônico foi não apenas objeto permanente da reflexão, mas parte integrante da ordem das razões em que se articulou a filosofia por ele pessoalmente adotada, seja quando sua reflexão filosófica culminava num abandono da filosofia, seja quando, num momento posterior, cabia-lhe afirmar o conhecimento mundano dos homens contra as armadilhas da razão filosófica (da qual o ceticismo foi visto, por longo tempo, como representante mais sutil), através de uma filosofia da Visão Comum de Mundo. Tratou-se sempre de buscar desenvolver rigorosamente as conseqüências de uma crise filosófica originalmente instaurada — ao menos em sua dimensão assumidamente filosófica — pelo contato com os textos do pirrônico Sexto Empírico.

Mas se a trajetória de Porchat permanece em progresso, o que esperar doravante? Uma tranqüila e definitiva permanência na suspensão do juízo (*epokhê*), fruto da compreensão dessa filosofia que agora se pode ter, depurada das imperfeições conceituais anteriormente admitidas?³

Um dos aspectos particularmente notáveis dessa trajetória foram as drásticas mudanças de posição que a pontuaram. Do ceticismo ao abandono da

filosofia, deste abandono à filosofia da visão comum de mundo; Bento Prado Jr. aí agudamente detectou, valendo-se de Pascal, um movimento pendular entre “dogmatismo” e “ceticismo”, ao qual essa trajetória estaria fadada — ora predominando a necessidade de adesão a um “real comum”, anterior ao discurso da filosofia; ora prevalecendo o peso da aporia insolúvel das filosofias, eventualmente renascentes no seio do mundo comum. Isso lhe permitiu profetizar, àquela altura, um futuro retorno de Porchat ao ceticismo (efetivamente ocorrido, para a surpresa de todos).⁴ De todos, precisemos, incluindo o seu protagonista, tal como o prova a nossa epígrafe que, extraída do epílogo da fase não-cética, talvez pudesse ser agora decifrada por alguém como signo de um pressentimento latente.

Todavia, até onde seria afinal possível, nessa surpresa, esperar um *consenso* entre o filósofo e seu intérprete. Até que ponto poderia Porchat validar filosoficamente esse diagnóstico pascaliano pela “razão dos efeitos”? Essa interpretação pendular de sua filosofia possui um modo radical de recusá-la, e particularmente o estruturalismo que nele condena. Trata-se de uma interpretação não apenas invisível para o filósofo interpretado — posto que ele, como filósofo, simplesmente não se vê na contingência de pensar pendularmente à medida que filosofa — mas de uma interpretação que temos a impressão de ser-lhe, de certo modo, *necessariamente invisível*. Pois o próprio filósofo compreendeu a sua filosofia estruturalmente, como algo que se instaura progressivamente num tempo lógico, possuidor de uma “seqüência ordenada de etapas que não [vê] como se pudessem logicamente dispensar”. (VCM, p. 94). Embora Porchat tenha dito isso num momento relativamente inicial de sua reflexão, não vemos por que o mesmo não se diria do percurso como um todo, no qual cada novo momento deste tempo lógico terá surgido, não apenas, nalguma medida, de modo impremeditado, em vista do que então se tinha como mais coerente e aceitável, mas representando um novo passo “lógico”, cuidadosamente meditado, para além daquilo que antes lhe aparecia. Uma vez superada a figura de uma coerência anterior, não mais ela pôde nem poderia • exatamente graças ao movimento que define a singularidade da nova versão de filosofia que a suplanta • ser retomada tal e qual. Se peripécias ocorreram, caberia dizer que ocorreram

dessa forma, como drásticas mudanças de posição, justamente na medida em que resultaram da própria atividade reflexiva desse filosofar — de um movimento explicitativo pelo qual as razões de ser da posição assumida num momento determinado acabam progredindo para além do horizonte daquilo que então se admitia até então evidente. Isso ocorreu não apenas graças ao modo como Porchat buscou justificar e desdobrar aspectos diversos de cada posição assumida, mas também na medida em que pôs permanentemente em jogo a própria posição adotada através dos argumentos propostos, discutidos, assumidos ou recusados. Graças a essa dimensão autocrítica de sua atividade é que ele pôde afinal detectar esta ou aquela inconsistência nas posições então assumidas, convertidas em motivos para sua revisão ou abandono.

Não seria precisamente essa trama interna de razões, definidora da particularidade filosófica dessa progressão cética, aquilo que feneceria se sua verdadeira lógica filosófica residisse numa pendularidade? Se tal interpretação fosse filosoficamente correta, não destruiria a filigrana filosófica mais própria e singular do objeto interpretado, o aspecto desse objeto pelo qual ele se reconhece, na sua prática, mais essencialmente filosófico? Negar aqui a responsabilidade filosófica como mera psicologia seria, pela mesma razão, jogar fora a criança com a água do banho, ao menos se se pretende perseverar na atitude do intérprete. Talvez, no lugar do percurso em forma de “círculo vicioso” entre ceticismo e dogmatismo, fosse preciso antes ver, na melhor das hipóteses, uma espiral que, porquanto evolui, nele nunca se deixa projetar de modo exato.⁵

É bem verdade, porém, que, a despeito de serem radicalmente incongruentes as formas dessa perplexidade filosófica, esta constatação não contribui para dizimá-las, e muito menos para negar ao oráculo a veracidade do vaticínio (do qual as linhas que seguem também se pretendem muito devedoras). Eis por que este apanhado de considerações esparsas pode eventualmente ter algum interesse ao apontar outra chave de leitura, que, embora sensível a este fato, gostaria de restituir a verdade, não à fé, mas ao ceticismo, e acabará nos levando talvez mais perto, não de Pascal, mas de Montaigne.

2. O caleidoscópio cético

Nos *Ensaíos*, Montaigne apresenta os céticos como filósofos que debatem de um modo “inteiramente livre”: abandonando a crença na posse de verdades, eles não estão submetidos à vaidade com que os dogmáticos, ao defenderem suas posições, cegam-se para sua precariedade.⁶ Talvez pudéssemos dizer que faziam eles, nessa medida, como Porchat nas suas mudanças de posição, pois sua prática argumentativa, culminando em auto-crítica, parece bem exemplificar tal desapego para com aquilo que tendemos a aceitar como inquestionável em dado momento, em vista de proceder de modo efetivamente racional. Mas seria inteiramente adequada esta leitura de seu “ceticismo”?

Antes de mais, é preciso examinar, internamente ao percurso de Porchat, os termos em que ele mesmo se viu como cético, solidariamente às suas próprias interpretações do ceticismo. Parece-nos possível aí apontar a presença de alguns aspectos conceituais que, a despeito das reviravoltas, permaneceram imanentes a essa compreensão, não apenas no nível da interpretação, mas na sua própria prática filosófica. Assim, um primeiro argumento que sempre ocupou lugar destacado na “ordem de razões” da reflexão de Porchat, culminasse ela ou não na adoção de uma atitude cética • um argumento “cético-porchatiano” por excelência, se se quiser • é certamente o argumento da *diaphonía*, do conflito das opiniões filosóficas em desacordo.

Sexto Empírico informa-nos que o filósofo pirrônico é aquele que se pôs em busca da verdade, mas, ao invés de encontrá-la, deparou-se com o espetáculo do insanável conflito das filosofias diversas, que sustentaram e sustentam, cada qual, verdades divergentes uma da outra, fazendo-o, contudo, através de razões que, ao menos potencialmente, têm igual poder de persuasão (e são, por isso mesmo, igualmente problemáticas). Considerando a impossibilidade de superar racionalmente esse conflito, o cético assente a esse estado de *epokhé*, isto é, de suspensão de juízo.⁷ Retomando tais reflexões no seu artigo inaugural — intitulado, a propósito, “O conflito das filosofias” (1968) — Porchat conferiu a esse argumento, àquela altura, não apenas um lugar central, mas um poder particularmente contundente —

em vista do qual sua reflexão se viu de saída obrigada a dar um passo além àquele dado pelo cético antigo. Pois, enquanto os cétricos nele viram uma ocasião para permanecer filosofando (ceticamente), a reflexão de Porchat sobre a *diaphonia* o conduziu a uma desistência da filosofia (ela mesma, a seu ver, filosoficamente injustificável). O poder do argumento em bloquear a adoção das diversas filosofias dogmáticas em conflito revelou-se aí particularmente torrencial, arrastando consigo, não apenas as filosofias dadas, mas o sentido possível da própria permanência na tarefa filosófica. (cf. CF, pp. 17 *et ss.*)

Por que ganhou esse argumento um tal poder? Uma hipótese interessante nos parece advir de razões igualmente históricas e metodológicas, concernentes ao modo como o ceticismo antigo é revivido à luz da metodologia estruturalista de Victor Goldschmidt. No “Conflito das Filosofias”, Porchat retoma as reflexões deste autor sobre a História da Filosofia, com especial atenção para o tema da “responsabilidade filosófica”,⁸ relativamente ao qual Goldschmidt sustenta que o texto legado por cada autor é sempre, em última instância, a principal autoridade a responder pela filosofia proposta por esse autor. Desse modo, a filosofia deve ser vista como imanente ao texto produzido pelo filósofo, que define um universo discursivo próprio e autônomo, que não pode ser julgado filosoficamente, de modo isento, a partir de pressupostos externos à “lógica” que ele mesmo instaura. É sob tal cuidado que deveriam, segundo Goldschmidt e Porchat, ser as filosofias em geral consideradas, para que as possamos tomar como objeto de uma História da Filosofia tão rigorosa, neutra e isenta quanto possível.

Estas noções metodológicas de rigor, neutralidade e isenção parecem-nos eventualmente relevantes, contudo, para a compreensão de algumas opções filosóficas de Porchat. Se admitimos a possibilidade de empreender uma História da Filosofia tal como definida por tais exigências, por certo que, de saída, devemos admitir como metodologicamente possível, ao menos em tese, acercarmo-nos de modo igualmente rigoroso de todas e de cada uma das diversas filosofias historicamente dadas, e mesmo das próprias filosofias das quais somos contemporâneos. Mas se é assim e se cada filosofia define um universo de discurso próprio, não deveremos também admitir

implicitamente, em consequência, a existência, ao menos em tese, de uma dimensão necessariamente extra-filosófica, externa àquela definida pela lógica interna de cada uma dessas filosofias (dimensão na qual podemos observá-las a todas de modo isento e neutro, e reconhecer a particularidade instaurada pelo universo de cada uma dessas filosofias por comparação à temporalidade lógica definida por outras filosofias⁹)? O método projeta, portanto, para si, um ponto de neutralidade, seja de modo ideal ou efetivamente existente, necessariamente externo, por definição a toda e qualquer empresa filosófica: é onde tacitamente se situaria o historiador capaz de realizar sua empresa com isenção frente a toda e qualquer filosofia que possa se apresentar. E essa exigência de neutralidade, convém sublinhar, não se restringe às teses propriamente ditas, mas a tudo aquilo que define de modo particular uma filosofia por oposição a outras, seja no nível do método, ou da própria noção de filosofia segundo a qual ela pretenderia se caracterizar. Como diz Goldschmidt, as diversas filosofias historicamente dadas se encontram, graças ao movimento explicitativo de sua lógica interna, intrinsecamente envolvidas num esforço auto-definitório, que é, ao mesmo tempo, um esforço de elucidação da própria noção de filosofia.

Que relação haveria entre essa noção de neutralidade filosófica e o abandono da filosofia por parte de Porchat? Tal abandono, como dissemos, é motivado por uma reflexão sobre o problema do engajamento filosófico tal como suscitado pelo ceticismo antigo: é a *diaphonía* das explicações filosóficas oferecidas para sanar a anomalia experimentada nas coisas que surge ao pirrônico como uma primeira reação diante do universo das filosofias dadas. (v., p. ex., HP I, 1-4, 7, 12, 16-17) Ora, aquilo que distingue a postura não-filosófica de Porchat da postura filosófica dos pirrônicos, no entender dele mesmo, é algo que deve ser situado num plano meramente subjetivo, não cabendo esperar uma demonstração em sentido estrito que justifique essa postura. Se os céticos, talvez por um esforço de coerência, permanecem investigando ainda que as evidências de que dispõem aponte fortemente na direção da impossibilidade de encontrarem a verdade antes buscada nos dogmatismos, parece a Porchat humanamente mais aceitável simplesmente desistir da busca e plenamente abandonar o mundo da filosofia (decisão que

lhe reservaria, posteriormente, a impremeditada surpresa do redescobrimto da esfera da vida comum). Mas não seria eventualmente o caso de vislumbrar também nessas motivações subjetivas, ainda que Porchat não as tenha assim reconhecido, além das vantagens inerentes em evitar eventuais anacronismos,¹⁰ a sedução de poder aplicar tal critério metodológico de rigor estruturalista no nível da solução de um problema pessoal de nível filosófico? Dizemos isso porque o ponto de total exterioridade em que o filósofo pretenderia se situar ao abandonar a filosofia com base nessa reflexão não nos parece ser em nada diverso daquele em que se situaria o historiador da filosofia que precisa ser capaz de considerar a totalidade dos sistemas filosóficos de modo neutro.

O leitor não tardará a ver que essa especulação, caso seja aceitável, cria uma espécie de paradoxo. Pois a decisão que o filósofo reconhece como “abandono da filosofia”, segundo os critérios de responsabilidade filosófica que ainda advoga, poderia ser vista em seu verso como sendo a “decisão” do historiador estruturalista em atender ao chamado à reflexão proveniente do pirronismo antigo e, ao mesmo tempo, em conferir sentido filosófico à noção de rigor e de neutralidade que pautava o seu olhar para as filosofias numa dimensão até então meramente metodológica (ou científica, se se quiser).¹¹ Se assim for, esta mesma conjectura pode ter alguma utilidade para a compreensão de por que este almejado abandono da filosofia não foi e não poderia ser vivido como um abandono radical, não tardando os demais elementos do campo filosófico supostamente abandonado a se fazer presentes nos desdobramentos posteriores dessa mesma decisão. (Se não, quem sabe, ainda mais, para a compreensão de por que esse abandono à filosofia foi, na verdade, o ponto de partida possível, embora meramente negativo, da construção de uma trajetória filosófica que acabou por conduzir a um abandono, ao menos no nível do posicionamento filosófico pessoal, de outros pressupostos estruturalistas de onde partira).¹²

Sublinhemos, porém, que tal abandono da filosofia não teve, com efeito, a capacidade de suprimir plenamente a particularidade do ponto de vista “filosófico”, pelo qual anteriormente o filósofo se referia, do seu modo particular, ao problema da verdade. Tratou-se de um abandono particular,

movido por razões particulares, que parecem ter guardado em si a indelével marca filosófica da filosofia progressa, da qual esse abandono se quis abandono. Bastaria assumir a responsabilidade da optar pela não-filosofia, ao declarar expressamente a decisão de abandoná-la, para que isso se torne factível? Ao menos no plano dos fatos, não foi o que observamos. E ao longo de todos os desdobramentos posteriores, mesmo quando Porchat posteriormente encontrou razões para retornar ao território filosófico abandonado, permaneceu vigente a mesma compreensão particularmente enfática do poder do argumento da *diaphonia* que ali então representava uma espécie de estação final do percurso em território filosófico a ser abandonado. Encantando-se com o saber do homem comum, descoberto nesse universo extra-filosófico, e depois afirmando-o filosoficamente, num manifesto contra as armadilhas do dogmatismo às quais os cétricos teriam permanecido presos, quando teriam proposto uma vivência desprovida de crenças (*adoxastós*), Porchat não abandonou a mesma consideração acerca do caráter insuperável do conflito das demais filosofias, relativamente às quais o homem comum filosofante pretenderia possuir a cidadania de permanecer alheio, na medida em que não pretendesse expressar nenhuma verdade. Menos ainda o impacto desse argumento se atenuou quando depois Porchat redescobriu no pirronismo antigo uma filosofia possível. Disse ele, ao formular seu “neopirronismo”: “(...) Se aceitamos demorar-nos a sobre (o tropo da *diaphonia*) meditar, se mantemos vivas as exigências de uma racionalidade crítica que nos proíbe a precipitação dogmatizante e o assentimento temerário a um ponto de doutrina momentaneamente sedutor, então nenhuma decisão filosófica se faz possível, não vemos como atribuir verdade a nenhuma doutrina. Retido nosso assentimento nessa incapacidade crítica de escolher verdades, nós estamos em *epokhé*.” (SA, p. 169)

Passemos a um segundo traço permanente pelo qual a reflexão porchatiana filtra o ceticismo antigo, intimamente relacionado a este, no qual nos parece também ecoar a decisão originária do “abandono da filosofia”. Referimo-nos à forma como Porchat transforma a *zétesis* pirrônica num elemento relativamente secundário, e mesmo passível de abandono, à luz da mesma coerência que exigiu o abandono da filosofia.

Sexto Empírico afirma que o princípio fundamental do ceticismo, aquele que define a filosofia cética enquanto tal, é o de opor a cada discurso dogmático um discurso oposto de igual força persuasiva (HP, I 21), princípio que orienta uma prática permanente de investigação destrutiva das filosofias disponíveis que alegam, cada qual a seu modo, possuir a verdade. A oposição pirrônica ao dogmatismo corresponde, assim, a uma luta sempre renovada contra o poder com que a coerência racional parece renascer nas teses de cada nova filosofia, teses às quais, talvez para evitar a precipitação de um juízo dogmático acerca do alcance da ignorância humana, o cético consente ao menos o direito de ser formulada e a necessidade de submetê-la a um exame — isto é, trata-a particularmente como uma candidata possível a ser representante da verdade, por mais implausível que sua experiência filosófica lhe indique ser a possibilidade desse advento. Mas quando Porchat afinal adere à *epokhé* cética, tal adesão convive explicitamente com a recusa da *zétesis* em que o cético antigo dizia perseverar. Se é, não apenas possível, mas mesmo natural que um abandono da filosofia se harmonize bem com um abandono da “investigação” pela verdade (seja cético, seja dogmático), como pode este traço não soar paradoxal ao ser reincorporado no interior de uma filosofia de natureza “cética”, ao menos na medida em que a *zétesis* é a dimensão pela qual essa filosofia se definiu a si mesma, ao se auto-denominar originalmente um “ceticismo” — uma filosofia daqueles que permanecem investigando?

Contudo, trata-se, como dissemos, de um segundo traço permanente da reflexão desse *philosophos*. A permanência em uma investigação pela verdade, onde não mais o filósofo se veria possuidor de alguma esperança em reconhecê-lo, sempre se manifestou como algo inaceitável — mesmo inumano — para Porchat desde os seus escritos iniciais. Quando Porchat retorna à filosofia salvaguardando as verdades dadas à experiência do homem comum, ele rejeita o ceticismo, não por se ver capaz de responder àquilo que tal filosofia constata frente à *diaphonía* dos filósofos, mas sim, dentre outros motivos, pelo modo como a idéia de investigação permanente, proposta pelos cétricos, constituiria mais um dos ardis da razão filosófica que nos pretende conduzir a resultados anti-naturais. Tal permanência, diz ele, é mero resultado da

lógica interna dessa postura e constitui uma atitude “(...) pouco natural e nada razoável. Porque o natural e razoável é que a experiência repetida do fracasso engendre o desânimo e o abandono da empresa...” (VCM, p. 49) Nesse momento, a recusa da *zétesis* é vista retrospectivamente pelo próprio Porchat como idêntica à recusa em permanecer numa postura filosófica (cética), tal como ele compreendia essa postura à época de “O conflito das filosofias”. Posteriormente, como dissemos, essa mesma idéia será conciliada com o seu “neopirronismo” (isto é, com o ceticismo reeditado no nível de uma elaboração filosófica pessoal), por meio da seguinte solução: o próprio abandono da investigação será admitido como um *páthos* inevitável, ao qual o cético involuntariamente dá assentimento como critério para a vida prática, como um dos aspectos do *phainómenon* ao qual adere, na sua suspensão de julgamento. O abandono da investigação, assim, parece corresponder a uma espécie de modernização conceitual do ceticismo antigo, graças ao modo como essa atitude filosófica é absorvida por esse conceito fundamental da reconstrução cética promovida por Porchat — o *phainómenon*. Narrando o abandono da investigação, assim ele narra o que “naturalmente” lhe adviria segundo sua experiência individual da suspensão: “...E nos ocorrerá talvez, se a experiência (da *epokhé*) se renova suficientes vezes, deparar, como conseqüência casual da mesma *epokhé*, aquela tranqüilidade que outrora buscáramos na posse da verdade. Isto porque não mais ansiamos pelo que não mais parece caber buscar...” (SA, 170)

Não desejamos agora indagar se podemos coerentemente atribuir tal plasticidade à noção cética de *phainómenon*, ou mesmo se ela de fato se prestaria, graças a tal plasticidade, a uma reconstrução filosófica desprovida de inconsistências.¹³ Mas parece-nos haver razões para supor que não se expliquem plenamente, com isso, as motivações filosóficas desse expediente. Se não quisermos ver esse abandono da investigação como uma simples idiosincrasia pessoal que dispensa justificativa por se apresentar como *páthos* irrecusável, e, em vez disso, indagarmo-nos pelo porquê de tal atitude ter se tornado tão irrecusável para seu protagonista ao longo de todo o trajeto, parece-nos oportuno ver nesta temática o reflexo da força que também permanentemente é outorgada ao argumento da *diaphonía*. Como permanecer

na investigação se a contradição entre as filosofias é portadora de um poder tal que foi capaz de suspender a própria permanência do filósofo no terreno da filosofia? A passagem citada ao final do parágrafo anterior mostra que o abandono da *zétesis* se dá na exata medida em que ela se torna supérflua, graças ao teor particular adquirido por esse argumento. Se a meditação sobre a controvérsia insanável das filosofias, em “Sobre o que aparece”, permanece fundante da experiência da *epokhé*, o segundo passo imediatamente dado é extrair dessa experiência, sem mais mediações, a sua reiteração indefinida. Diríamos que o abandono da *zétesis* pode ser descrito como efeito do caráter hiperbólico adquirido pelo argumento da *diaphonía*, pelo qual pôde ocupar, no interior da reflexão de Porchat, não apenas o lugar que ocupa na ordem de razões pela qual se *instaura* o ceticismo antigo, mas um lugar conceitual novo, como instância que *sustenta* a permanência em *epokhé* de modo virtualmente autônomo.

Jamais parece ter surgido para Porchat, como um problema filosófico central, a tarefa de desautorizar alguma filosofia dogmática particular em sua pretensão de afirmar a verdade: aos olhos do neopirrônico, o dogmatismo filosófico não parecerá possuir o mesmo viço incômodo que justificou o tenaz trabalho de compilação executado pelos antigos filósofos da suspensão (graças ao qual, afinal, não apenas se criou uma “tradição cética”, mas Sexto Empírico se tornou uma importante fonte doxográfica). Não queremos com isso dizer que Porchat desconsidere em seu detalhe os tropos argumentativos céticos. Mas aceitar o seu poder como impossível de resistir é, ainda assim, algo diverso de levar a sério os dogmáticos, em suas demandas de respostas particulares. Como personagens do discurso filosófico, o bergsoniano, o fenomenólogo e o cético, dentre outros, aparecemos ao neopirrônico à mesa do bar, todos de acordo sobre a existência do chope. Há um consenso, com efeito, por mais que o garçon se demore, mas não se trata exatamente de um Banquete cético, pois tais personagens não se manifestam filosoficamente no interior desse discurso. (cf. SA, item 6) Por isso, os modos argumentativos gerais do pirronismo, descolados do desenvolvimento particularizado que têm no ceticismo antigo, parecem antes, no caso de Porchat, servir de ilustração ao poder hiperbólico adquirido pelo argumento da *diaphonía*,

irmanando-se numa generalização pela qual a falência dos dogmatismos passados (conjunto que, por definição, parece incluir os eventuais dogmatismos atuais, desde que reconhecíveis como tais) surge como retrato prévio e acabado da situação de todo e qualquer dogmatismo futuro. Problemas propriamente cruciais na trajetória de Porchat o foram, em vez disso, graças ao poder desse argumento, a própria possibilidade de permanecer no solo da filosofia ou de justificar filosoficamente nossa experiência comum.

Tocamos aqui num terceiro ponto permanente de sua reflexão, pois a transformação conceitual correspondente ao abandono da *zétesis* não é, no interior do percurso porchatiano, o único elemento que possibilitou que a versão que denominamos “hiperbólica” do argumento da *diaphonía* fosse assimilada no interior de seu ceticismo quando este foi finalmente esposado. Não é o único elemento, nem mesmo aquele que Porchat reconhece mais explicitamente como o elemento central da filosofia neo-pirrônica atualmente adotada. Pois outra preocupação central de sua reflexão, presente em seus vários desdobramentos, e já apontada por um leitor mais atento,¹⁴ é a de afirmar continuamente a existência de um Mundo Comum, contra todas as artimanhas e ameaças filosóficas — céticas ou dogmáticas, conformes ao momento da reflexão considerado — que se puderam detectar pairando sobre ele. Se isso é evidente nas etapas anteriores à instauração do neopirronismo (quando por vezes se quis denunciar os artifícios com que o ceticismo roubara o mundo dos homens), hoje tal mundo integra-se perfeitamente à noção de “phainómenon” tal como reconstruída por seu esforço filosófico. Diz ele, em “Sobre o que aparece”: “(...) cabe plenamente falar de uma visão cética de mundo, a qual entretanto diferirá, sob muitos aspectos, de um cético para outro... Diremos que ela nos aparece *tendo como núcleo uma visão comum de mundo*, própria à constelação histórica e social em que o cético está inserido, tornada porém auto-crítica e consciente”. (SA, p. 198, grifo nosso)¹⁵

É bem verdade que, segundo Porchat, o neopirronismo, graças à sua dimensão autocrítica, consituiria uma posição distinta, tanto dos dogmatismos, quanto da atitude, pura e simples, do homem comum: “(...) A filosofia e a ciência têm nos ensinado em boa hora a criticar os mitos coletivos.

O homem comum, quando ele se faz dogmático — ele se faz dogmático em muitas áreas e sob muitos aspectos — revela com freqüência um apego exacerbado a seus pontos de vista, erigindo suas asserções em verdades indiscutíveis e absolutas... Seu dogmatismo não difere, quanto a esse aspecto, do dogmatismo filosófico, falta-lhe apenas a sofisticação desse último...” (SA, pp. 172,173) E, como resultado desse posicionamento crítico, pelo qual a *epokhé* pode atingir toda e qualquer crença humana que, formulada num juízo, se proponha como conhecimento verdadeiro de uma dimensão qualquer do mundo (SA, p. 173), este mundo se tornaria inteiramente relativo, ao sujeito e à cultura. Contudo, à falta, precisamente, dos argumentos precisos e particulares que se destinariam à destruição do dogmatismo dos nossos contemporâneos, filósofos ou homens comuns, resta alguma dificuldade em compreender precisamente como a presente afirmação de uma visão comum de mundo (cética) seja bem *outra* que a presente na fase anterior da reflexão de Porchat. Ainda que ela se diversifique segundo as reversões radicais de posição adotadas, não se poderia falar de um mesmo mundo comum (ou Mundo Comum, se se quiser) que subsiste como nexo entre essas etapas? Nesse caso, ele é a única via pela qual antes o dogmatismo da Filosofia da Visão Comum do Mundo precipitadamente nos fazia derrapar (segundo os olhares de agora) ou que o ceticismo terrorista do gênio maligno cartesiano pretendia interditar (segundo as perspectivas de outrora). Antes, Porchat achava-se trilhando uma via dogmática especial, à prova desses terrorismos. Agora descobre que suas placas não eram bem legíveis, por caminhar em outra muito diversa, devidamente iluminada e pavimentada de puro fenômeno. Mas não se tratará, de fato, apenas de uma mesma via, que nas suas curvas apenas dá a impressão de ser descontínua apenas na medida em que se trocam os óculos conceituais?

A bem dizer, talvez pudéssemos, em suma, descrever a trajetória “cética” de Porchat como um movimento que, partindo de uma decisão de “abandono da filosofia” que lhe permitiu rearticular mais livremente os elementos conceituais resgatados do ceticismo antigo, sob uma ótica filosófica bastante particular, procurou equacionar (se não de modo definitivo, ao menos provisoriamente irreversível) estas duas vertentes continuamente

presentes a seu pensamento e potencialmente conflitantes entre si. De uma parte, a afirmação de um Mundo Comum ou de uma Vida Comum em sua integralidade, contra as contaminações filosóficas que a ameaçam (céticas ou dogmáticas, segundo as particularidades com que se interpretam os sentidos dessas contaminações ao longo dessa trajetória) • noção esta na qual talvez pudéssemos ainda encontrar um eco da mesma neutralidade que fora implicitamente demarcada, de início, exteriormente ao terreno da filosofia. De outra, vige permanentemente, ora de modo conciliável com esta primeira vertente, ora de modo oposto a ela, conformemente ao sentido da interpretação do próprio ceticismo, o torrencial poder do argumento da *diaphonía*, que consigo varreu a antiga *zétesis* cética.

Duas observações extrairemos deste exame, antes de passarmos a outro ponto. De início, algo relativo à compreensão filosófica do sentido desse trajeto considerado em sua totalidade. Talvez seja o caso de observar as constelações que se sucedem no pensamento de Porchat como imagens que refletiriam uma tensão estrutural interna a que o pensamento cético antigo (aceito ou recusado) passa a ser submetido nessa sua retomada, entre as vertentes acima apresentadas. Tal tensão, entre uma vertente que se poderia denominar “dubitativa” e uma outra, “afirmativa” de uma visão comum do mundo em sua ideal neutralidade, teria sido submetida a acomodações provisórias, tornadas possíveis em virtude da melhor relojoaria conceitual então disponível. Ora se expulsou o *philósophos* para um espaço extra-filosófico, graças ao modo como se reconheceu o poder da argumentação dubitativa. Ora se propuseram filosofias como a chave de sua solução (seja na afirmação filosófica da Visão Comum do Mundo contra um ceticismo mentalista que evapora o Mundo Exterior; seja ainda na afirmação plena de um neopirronismo, quando no seu interior pode ser inteiramente reconhecido o mundo), sem que jamais, no interior dessa recuperação, fosse minimizado o reconhecimento do poder intrínseco dessa mesma argumentação dubitativa, sintetizado no argumento da *diaphonía*, ou fosse possível reintegrar a idéia de uma investigação filosófica *stricto sensu*. Como veremos melhor adiante, a figura atual desta acomodação resulta da admissão de uma interpretação não-mentalista da noção cética de fenômeno, que surgiu como

um grão de areia capaz de paralisar a engrenagem cética em seu poder de dizimar nosso conhecimento do mundo exterior. Mas viesse talvez um novo argumento varrer tal leitura, quem sabe o equilíbrio provisório dessas vertentes se desfizesse para que, mais uma vez, o caleidoscópio cético se pusesse em movimento na busca de uma nova harmonia de razões.

Em segundo lugar — adicionando a este juízo filosófico um elemento histórico — não seria o caso de compreender que essa suposta *tensão* interna tenha sua origem, ao menos em parte, no modo pelo qual o ceticismo antigo é transplantado em solo moderno? Sugerimos, quanto à vertente “dubitativa” da reflexão de Porchat, que o ambiente estruturalista em que ela germina poderia ter nalguma medida determinado o estatuto “hiperbólico” emprestado ao argumento da *diaphonía* e a conseqüente dispensa da *zétesis* pirrônica, que resultaram da decisão inicial do “abandono da filosofia”, retificada na forma da adoção de outras posturas filosóficas que puderam melhor atender alguns aspectos da lógica desse abandono. Mas cabe agora notar que esse argumento cético da *diaphonía* parece possuir, por si mesmo, uma curiosa peculiaridade, graças à qual o panorama contingente em vista do qual ele se formula parece determinar o seu valor persuasivo. Se, já no contexto da filosofia grega, as controvérsias indecidíveis podiam ser vistas como indício de desconfiança frente às novas candidaturas dogmáticas, não seria razoável esperar que aquele que hoje retoma e assente a tal argumento, a ele adicionando os inumeráveis testemunhos da filosofia posterior, devesse encontrar uma razão redobrada e ainda maior para desistir da busca? Ao menos nessa medida, talvez coubesse encontrar nesse caráter “hiperbólico” da *diaphonía* o resultado de uma espécie de sedimentação histórica. Se o próprio Porchat afirma que seu neopirronismo se reconhece de bom grado como relativo às constelações culturais da qual resulta, talvez tenhamos agora uma ocasião inesperada de ilustrar tal afirmação: pretendendo-se inspirado nos antigos, ao ser neopirrônico, o ceticismo de Porchat naturalmente haverá de se situar num ponto particular da maturação histórica da tradição cética ocidental. Talvez pudéssemos imaginar que, à luz desse ceticismo, o poder de persuasão dos argumentos compilados pela tradição cética teria culminado, segundo a lógica implícita dessa retomada, num

poder refutatório de tal ordem, que tal conjunto passou a configurar uma espécie de teia inexpugnável, da qual o argumento da *diaphonía* representaria, a bem dizer, apenas um nó central que subtende os demais, e a *sképsis* propriamente dita, como uma pele que deixou de crescer, pudesse paradoxalmente agora despregar-se do corpo do ceticismo. Teia essa que, por certo, estaria eventualmente ainda a se tecer, não apenas por inovações argumentativas, mas graças ao próprio argumento da *diaphonía*, em vista do qual cada novo momento no tempo lógico da História da Filosofia lida pelos céticos — a cada nova falência que assistimos de um novo dogmatismo, a cada vez mais temerário, enredando-se novamente na mesma controvérsia indecível — fosse por si mesmo um novo laço dessa inexpugnável razão filosófica.¹⁶

Dito isso, não seria preciso admitir que os elementos céticos permanentes no trajeto de Porchat deixam entrever, segundo o tempo lógico em que se transitou do abandono da filosofia ao neopirronismo, traços mais modernos do que aqueles que poderíamos reconhecer à primeira vista? Dizemos isso porque, curiosamente, ainda que trilhando vias inteiramente outras que aquelas nas quais se move o empreendimento filosófico cartesiano, o ceticismo de Porchat parece estar, sob este ângulo, bem mais próximo do “ceticismo” desse filósofo do que suspeitaríamos à primeira vista. Talvez este traço pudesse ser melhor identificável na medida em que se reconhece como um problema filosófico central o reconhecimento da existência de um Mundo Comum onde é possível nos situarmos de modo pleno e coerente (por oposição à forma lateral com que esse tema surge no ceticismo antigo, a propósito da refutação dos detratores do ceticismo, que teriam compreendido mal a doutrina). Mas podemos ver agora que essa modernização parece estar implícita onde essa reflexão se pretenderia mais diretamente enraizada na tradição antiga — a saber, no próprio argumento da *diaphonía*. Por que não reconhecer, afinal, nessa *diaphonía* “hiperbólica” de Porchat, um “aperfeiçoamento” filosófico algo similar àquele que Descartes teria produzido nas antigas razões céticas de duvidar, quando instaura sua dúvida assumidamente hiperbólica?¹⁷

O leitor que ainda se lembrar de nossa introdução talvez se queixe agora de que esta análise padece de um mesmo problema já denunciado

nas interpretações que são mais evidentes ao intérprete que ao filósofo (que nos apresentaria, mais precisamente, as “soluções” dessas tensões latentes). Mais do que isso, é preciso confessar que esta interpretação, nalguma medida, acaba também convergindo para uma crítica, pois tal aproximação entre o neopirronismo e a dúvida cartesiana não é hoje, de modo geral, bem vinda por Porchat, a despeito de ter longamente sustentado uma interpretação oposta, segundo a qual haveria uma continuidade entre ceticismo antigo e moderno, ao ponto em que caberia falar em um “paradigma cético-cartesiano”. Mas qual é exatamente, afinal, a relação que caberia estabelecer entre o neopirronismo e o assim denominado ceticismo moderno, de tipo cartesiano? Talvez a troca do pêndulo pelo caleidoscópio possa nos oferecer uma possibilidade diversa de auscultar as rupturas latentes dessa reflexão, segundo a sua lógica interna.

3. A SEREIA CARTESIANA

Se até agora nos limitamos a mapear traços filosóficos permanentes na reflexão de Porchat, conviria que nos ativéssemos às razões que mais precisamente determinaram as mudanças. Um ponto especialmente importante consiste na transformação, ao menos parcial, da maneira pela qual Porchat compreendeu o ceticismo filosófico (seja para recusá-lo ou aceitá-lo, ainda que no nível de uma adaptação pessoal dos textos antigos).

O artigo que nos parece mais claramente marcar uma guinada interpretativa é “Sobre o que Aparece”. Trata-se do primeiro momento em que, para Porchat, a compreensão de que a *epokhé* cética e a plena aceitação do Mundo Comum (na forma da admissão do *phainómenon*) mostram-se compatíveis. Em linhas muito gerais, o neopirronismo — uma reconstrução do pirronismo antigo em nível pessoal — entende tal harmonização num sentido que, a despeito de sua originalidade, se aproxima à linha interpretativa do antigo pirronismo proposta por M. Frede, segundo quem deveríamos considerar separadamente dois registros distintos em que caberia falar em assentimento para o cético, um dogmático e outro concernente ao domínio da experiência.¹⁸ Porchat efetuará uma nítida clivagem entre, de uma parte, o domínio

da filosofia dogmática — onde as proposições, seja sobre o não-aparente, seja mesmo quando se trata de tematizações filosóficas dos fenômenos, são avançadas num sentido dogmático ou metafísico, sobre as quais poderia plenamente incidir a *epokhé* — e, de outra, um domínio fenomênico, no qual o cético vive plenamente, empregando sem restrições os sentidos de nossa linguagem, admitindo um grande número de afirmações, sem qualquer problema, como verdadeiras (cf. SA, esp. itens 5 e 6). Não era o que ocorria à época do *Prefácio*, quando o ceticismo, exilado conjuntamente com a filosofia tradicional, permanecia exibindo as estranhezas que marcavam sua inaceitabilidade (através de uma afirmação como esta, que, a bem dizer, nos pareceria próxima do viés interpretativo proposto por M. Burnyeat): “...Quem longamente meditou sobre as *Hipotiposes*, não mais ousará cometer-se à edição do Discurso derradeiro. Mas a mera exposição do aparecer, do *phainómenon*, sempre me pareceu insatisfatória. E a crônica da vida comum não se faz desacompanhada de crenças, como os céticos pretenderam. *Nunca pude compreender* como lhes seria possível dizer sem asserir...” (PF, p. 32, grifo nosso)¹⁹

A partir do momento em que passa a admitir que o cético pode, mesmo estando em *epokhé*, assentir a verdades, Porchat recusará que se possa falar, tal como o fazia em “Saber Comum e Ceticismo”, em uma continuidade histórica entre ceticismo antigo e moderno, na forma de um “paradigma cético-cartesiano”, que teria sido originalmente definido nas *Hipotiposes* de Sexto e “enriquecido” pela Primeira Meditação cartesiana. (v. SCC, p. 112) Jamais Porchat pretendeu atribuir aos antigos a problemática propriamente dita da Existência do Mundo Exterior, tal como emana dessa Meditação.²⁰ Mas podia-se então propor, com auxílio de E. Gellner,²¹ uma espécie de continuidade entre a *epokhé* antiga e moderna, nos termos seguintes. Sexto Empírico teria contestado filosoficamente o “Saber Humano e comum do Mundo” — como se vê pelo fato de que o argumento da *diaphonía*, tal como ele o propõe, abarca tanto as opiniões dos filósofos quanto as do homem comum (cf. HP I, 165, *apud.* SCC pp. 97-99). Desta contestação teria emergido o ceticismo — uma filosofia dentre as outras, que, presa à lógica de sua denúncia filosófica ao dogmatismo, pretendeu converter em

terapia o questionamento de toda e qualquer pretensão de asseverar uma verdade, propondo uma vida sem crenças como ideal de tranquilidade. (*ibid.*, 101-103). Descartes, por sua vez, ao construir seu influente dogmatismo através de um enfrentamento das questões céticas retomadas ao final do Renascimento, contribuíra decisivamente para que se instalasse uma mesma desconfiança epistemológica do Mundo Vivido, uma *epokhé* metodológica que se passou a admitir como natural pela epistemologia posterior, e que estaria, portanto, em germe já no ceticismo antigo. (*ibid.*, pp. 107, 111 ss., *passim.*) Embora o sentido da História tenha se perdido nessa adoção espontânea do ceticismo, poderíamos reencontrá-lo se nos ativermos ao modo como a filosofia cartesiana se instaura argumentativamente através de uma etapa dubitativa, “(...) repassando os velhos argumentos pirrônicos e enriquecendo-os, demorando-se em utilizar e exacerbar a dúvida cética...” (*ibid.*, p. 112)

O mesmo paradigma seria, por sua vez, enriquecido em “Ceticismo e Mundo Exterior”, através do exame da noção cética de *phainómenon* — que possuiria implicitamente, já no ceticismo antigos, um viés mentalista, posteriormente explicitado na forma da problematização moderna da existência do Mundo Exterior. Constatando a possibilidade de produzir discursos com igual força em defesa de quaisquer das posições em conflito, o cético é conduzido passivamente a um estado suspensivo e aceita o *phainómenon* irrecusável. Mas incapaz de reconhecer um critério que lhe permita falar da realidade ou irrealidade das coisas, o cético, dizia Porchat, estaria confinado ao universo de suas representações (CME, p. 130). Incapaz de proferir qualquer asserção positiva sobre os objetos exteriores (HP I, 15, *apud. ibid.*), ele acabaria contribuindo para que se tenha historicamente conferido à “fenomenicidade” uma dimensão universal e, por conseguinte, para a instauração do moderno “véu das idéias”, envolto no qual o sujeito se vê incapaz de transcender suas representações mentais.

Contra um pirronismo interpretado segundo um paradigma cético-cartesiano, tratava-se de afirmar a Visão Comum do Mundo, ou bem pagando o alto preço de abandonar, juntamente com o ceticismo, a própria filosofia, ou bem entronizando-a como forma filosófica para garantir sua cidadania contra o “perigo cético”. Na medida em que o pirronismo, na

intenção e na letra, pôde ser libertado desse mentalismo, a visão comum de mundo pôde se reinstalar em seu seio e se conciliar com uma postura crítica acerca da afirmação da realidade dos fenômenos, posto que agora estava claro não haver o risco de perdê-los. Mas em que medida essa revisão interpretativa da noção cética de fenômeno pôde sustentar o abandono da consideração de um paradigma cético-cartesiano, no sentido mais amplo? Quais são exatamente os termos nos quais Porchat passou a separar — a partir de “Sobre o que Aparece” — os universos das razões de duvidar antiga e moderna, no que tange à sua potencialidade de questionamento das certezas relativas à nossa experiência do mundo?

Segundo Porchat, a despeito de os antigos pirrônicos terem se posicionado com certa ambigüidade quando se referiram à relação entre o fenômeno e as representações (*phatasiai*),²² seria possível extrair coerentemente dessa postura filosófica uma noção de fenômeno que abarcaria todas as certezas relativas ao mundo considerado “experencialmente”, em sua dimensão pré-filosófica, e isenta dos comprometimentos dogmáticos pelos quais teria cabido aos modernos empreender essa identificação. Porchat estaria assim promovendo uma “modernização” (ou “atualização”, se se preferir) das razões céticas antigas, desenvolvendo plenamente suas potencialidades críticas para além do que os modernos propriamente ditos teriam sido capazes. Enquanto Hume pôde reviver a potencialidade da dúvida sem ser capaz de suplantar os axiomas metodológicos mentalistas que herda de Descartes e do empirismo lockeano, o cético neopirrônico pode ir mais fundo e, frente a uma hipótese reconhecivelmente mentalista, suspender seu juízo, mas sem deixar, por isso, de dispor da esfera do *phainómenon* como o resíduo da suspensão, que lhe permite viver plenamente (cf. SA, itens 6 a 8, esp. pp. 186-188). Em suma, o assim chamado ceticismo moderno passou a ser apenas, para Porchat, um “pseudo-ceticismo”, e a maior radicalidade maior de suas razões de duvidar (tais como as da Primeira Meditação) seria apenas aparente, pois só se tornaria possível se não se criticam os pressupostos filosóficos ocultos dos quais, na verdade, tais razões dubitativas derivariam.

Antes, Porchat sustentava que a própria noção de “mundo exterior”, sobre cuja existência o cético suspenderia seu juízo, criava uma situação lingüística

de tal ordem que nos obrigava a admitir a distinção prévia e radical entre a mente e o mundo (pp. 134 ss.) — o que lhe permitia concluir que a “mente”, tal como discutida pelos filósofos do séc. XVII, era, quando muito, uma “reinvenção”. (ibid., p. 157) Agora, ele permanece reconhecendo que nossa linguagem está impregnada por um vocabulário da representação, o qual não podemos abolir sem estranheza (p. 185), e que uma dúvida de tipo cartesiano permanece sendo portadora de um grande poder de sedução.²³ Não obstante, uma vez que a dúvida cética levada às últimas conseqüências nos põe diante do *phainómenon*, desprovido de todo estatuto epistemológico ou ontológico (p. 184), é possível recusar assentimento à identificação entre fenômeno e representação: em lugar da “mente”, a cujas representações teríamos acesso cognitivo imediato (mas não ao efetivo valor representativo dessas representações), podemos reconhecer que tanto o que é interno quanto o que é externo à mente faz igualmente parte daquilo que “nos aparece”.

Segundo Porchat, mesmo se o cético enfatiza que o seu *páthos* é sempre relativo à sua individualidade, mesmo que ele deva reconhecer que o campo fenomênico se dá como “centrado” nessa individualidade, trata-se sempre de um “eu” considerado no interior do domínio fenomênico, e escapa da dúvida cética que se pode sustentar acerca das filosofias dogmáticas (em vista do qual, por conseqüência, revelar-se-ia possível nos referirmos também à oposição “externo” e “interno” a este eu, na medida em que isto fizesse sentido, de modo puramente fenomênico). Por oposição a isso, a filosofia dogmática moderna, segundo o neopirrônico, construiu uma noção de mente, identificada à subjetividade, instaurando por trás do “eu fenomênico” um outro “eu”, invocado como resultado de uma “lógica” pretensamente irrecusável, derivada do fato de os fenômenos serem todos centrados no “eu”. Um “eu” “...anterior de direito à fenomenicidade e pressuposto por ela, algo como um eu transcendental pretensamente exigido como explicação última a dar conta da experiência fenomênica...” (SA, p. 190) Mas sobre essa estrutura subjetiva do aparecer, o neopirrônico também suspende seu juízo, razão pela qual não se poderia tomar sua posição como uma filosofia da subjetividade. (ibid.) Permanecendo na armação interna da pura fenomenicidade, poderíamos afastar a problemática pseudo-cética do mundo exterior e

particularmente o argumento cartesiano do sonho (instância exemplar de sua instauração): “É no interior do mundo fenomênico que distinguimos entre ‘real’ e imaginário ou fictício, ‘verdadeiro’ e ‘falso’, sonho e vigília (o argumento cartesiano do sonho é estranho à problemática pirrônica), ‘conhecimento’ e ignorância ou conjectura. Tais distinções as fazemos como um homem qualquer e vale lembrar que o homem comum não parece ter a menor percepção do que está em jogo na problemática filosófica que se quer enxertar em seu uso cotidiano da linguagem...” (*ibid.*, p. 200)

Assim, a problemática moderna da existência do mundo exterior passa a ser vista como produto dos pressupostos filosóficos eventualmente presentes na Primeira Meditação cartesiana, pressupostos que teriam escapado de uma crítica cética efetivamente consistente. É a partir dessa Meditação que o cético moderno irá privilegiar a mente, o sujeito e o mundo interior, enquanto se confere a liberdade de questionar exclusivamente a existência ou não de um mundo exterior à mente. Portanto, a mente está pressuposta para o cético cartesiano, enquanto o questionamento neopirrônico do discurso dogmático “(...) incide igualmente sobre a natureza e a assim chamada realidade de sujeito e objeto, corpo e mente, faculdades da alma e propriedades da matéria. Por um lado, reconhecemos o dado sensível e inteligível que se impõe à nossa experiência, por outro problematizamos todos os discursos que se propõem, para além do fenômeno, interpretá-la. Se humanamente nada perdemos dos assim chamados mundo do espírito e da matéria, inteiramente abtemo-nos de juízos apofânticos sobre um e outro. Se isso se quiser chamar de dúvida, dever-se-á então dizer que duvidamos da alma e do corpo, da mente e da matéria, da realidade do mundo “externo” e da realidade do mundo “interior”...” (SA, p. 202)

Seria, porém, a pura fenomenicidade capaz de nos fornecer um espaço assim confortável, especialmente imune às tentações da dúvida cartesiana? Embora se possa enfatizar hoje que “o argumento cartesiano do sonho é estranho à problemática pirrônica” (SA, p. 200), graças à detecção desses pressupostos filosóficos supostamente prévios a essa dúvida, significaria isso que tal argumento não pudesse, segundo as razões particulares de duvidar que propõe, ser incluído dentre os demais argumentos que os cétricos, ao

longo da história, efetivamente propuseram? Porchat, como vimos, considerava os argumentos cartesianos como resultantes de um enriquecimento do arsenal cético antigo, e agora não se detém em examinar diretamente a cogência particular dessa argumentação em si mesma (optando, em vez disso, por negar sentido a tal problemática graças a seus pressupostos).²⁴ Em que medida, porém, a negação desses eventuais pressupostos mentalistas poderia por si só aniquilar o problema posto pelo argumento do sonho, permitindo silenciar definitivamente o mesmo canto da sereia contra o qual Porchat, filósofo da Visão Comum do Mundo, prometia resistir contra suas arremetidas — tal como vimos na epígrafe?

Parece-nos preciso, assim, ou bem compreender claramente como tais razões, consideradas em si mesmas, dependem de pressupostos metafísicos para fazerem sentido, ou bem suspeitar que a alegação de que o ceticismo cartesiano seja um pseudo-ceticismo acabe desconsiderando por definição exatamente os problemas “céticos” cuja versão seria potencialmente capaz de exigir um novo equacionamento das mesmas vertentes conflitivas. Vemos, portanto, na contingência de considerar — à guisa de exercício crítico — algumas razões pelas quais a dúvida moderna poderia ainda representar uma eventual ameaça latente, capaz de aprisionar novamente o neopirronismo na teia do ceticismo cartesiano (e quem sabe conduzir o filósofo a agarrar-se mais uma vez na Vida Comum *contra* o “perigo” cético). Onde se encontram, afinal, as credenciais dogmáticas desse pseudo-ceticismo? Invoquemos um personagem fictício, um “cético da Primeira Meditação”, para se defender, num diálogo imaginário com o cético autêntico. Tomemos a liberdade de isolar a Primeira Meditação cartesiana como um texto autônomo e admitidamente cético, tentando levar a sério uma pretensão de estabelecer uma suspensão universal e isenta, segundo a ordem das razões que argumentativamente estabelece (a despeito das conseqüências dogmáticas que se seguiriam a partir da Segunda Meditação). Convencer-se-ia esse pseudo-cético tão imediatamente da sua impostura e dos preconceitos dogmáticos que adotaria?

O cético cartesiano alega que, através de sua dúvida geral, pretende seriamente se desfazer de todas as opiniões a que até então dera crédito. Seria

isso compatível com a adoção prévia de algum “pressuposto” filosófico, como pretenderia o neopirrônico? Poderia ele escapar do crivo dessa crítica? Poderíamos sustentar que sua argumentação se enviesa por um propósito deliberadamente dogmático, posto que tal dúvida se prestaria a propiciar o claro reconhecimento da verdade apenas naquilo que se apresenta como indubitável (e, por conseguinte, na ciência que graças a tal verdade se estabelece de modo firme e constante)? Talvez se quisesse considerar o método da dúvida hiperbólica como um procedimento tendencioso que, ao exacerbá-la, inventa artificialmente uma necessidade justificacionista de resposta. Seria esta uma condenação justa?

Ora, não é possível, antes de mais, condenar tal cético-cartesiano pela simples intenção de procurar conhecer claramente a verdade, pois, a despeito das contingências “naturais” ou psicológicas que determinam o ânimo do investigador cético, é esta a própria situação filosófica em que provisoriamente se viu lançado. Os parágrafos iniciais da Primeira Meditação, nesse sentido, parecem possuir um estatuto análogo ao do discurso pirrônico que se atém a descrever a experiência pessoal do filósofo em busca da verdade a partir de um ponto de vista externo e desengajado em relação às filosofias existentes. O pirrônico, nessa busca, adota espontaneamente uma atitude que lhe parece neutra, natural e talvez inevitável (no nível de seu *páthos* individual, se se quiser). Primeiramente, ele investiga cada filosofia, reconhecendo seu poder particular de persuasão, equivalente ao das outras com que conflita. Posteriormente, convencido humanamente de sua indecisão, reitera sua investigação inventando argumentos capazes de dissolver o poder persuasivo de cada uma delas. O modo como esse filósofo desiste, pirronicamente, de apostar no reconhecimento da verdade é, por sua vez, estritamente condicionado aos limites da possibilidade de realização humana, segundo os recursos finitos com que pode individualmente investigar.²⁵ • Por que não, diria o nosso cético-cartesiano, valermo-nos, diante dessa mesma situação, de um método que nos permita justamente suplantar as condições de impossibilidade de reconhecer a verdade que nos são impostas pela finitude de nossos meios humanos de investigação? Eis o método: eliminemos provisoriamente como “falso” tudo aquilo em que encontrarmos a

menor razão de duvidar, atendo-nos a examinar certas opiniões fundamentais, das quais um grande número de outras dependa, pois isso nos pode ser útil para reconhecermos alguma proposição inegavelmente verdadeira. Por que não seria este um método tão legítimo e isento quanto aquele pelo qual o pirrônico passa a avaliar o conjunto das eventuais candidatas que a ele se apresentam? Por que deveríamos forçosamente, em lugar disso, extrair diretamente da equipotência das teses contrárias a suspensão do juízo e nela permanecer?²⁶ Se a tentativa não for feliz, julgá-la-emos pelo resultado obtido, pois se trata apenas de aplicar metódica e provisoriamente um critério epistêmico deliberadamente distorcido (posto que, em nossa prática cognitiva normal, não identificamos o “duvidoso” e o “falso”), e não de admitir essa equivalência para todos os efeitos.²⁷ Não valeria correr o risco de uma estratégia que torne factível, com renovadas esperanças de verdade, ante o fracasso histórico da busca, a mesma investigação que o cético pretendeu fazer antes de “desistir”?

Concedamos, porém, direito ao nosso interlocutor pirrônico de permanecer desconfiando da honestidade dos propósitos da dúvida hiperbólica. Pensará ele que os argumentos que põem em execução a própria dúvida dependem desse ponto? Deixemos de lado o argumento do erro dos sentidos e sua rejeição, e passemos de vez ao argumento que, salvo melhor leitura, surge no percurso mediativo como a sua versão efetivamente cogente, o argumento cartesiano do sonho. Se não quero me igualar aos loucos, que pensam ter corpos de vidro, ao supor que meus sentidos me enganam permanentemente, é porque desejo isolar aqui (diríamos sem a cerimônia de esticar a pele de Descartes como nos convém) um fato de minha experiência pessoal, relativo à minha circunstância particular de homem são e em vigília (fato a que assinto de maneira *inteiramente não-dogmática e fenomênica*, como um mero componente da minha visão comum de mundo): “Todavia, devo considerar que sou homem e, por conseguinte, tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas menos verossímeis, que esses insensatos em vigília...”²⁸ Entendamos que esse fato natural de sonhar é o *phainómenon* descrito pelo cartesiano, ao mesmo título que lhe aparecem outras coisas. Aparece-lhe que está escrevendo esse

texto, que a porta de seu escritório está fechada e que ele se ferirá se quiser sair pela janela; aparece-lhe que, estando desperto, os sonhos que teve na noite passada não ocorreram efetivamente no mundo que lhe aparece agora, num nível fenomênico, como existente; aparece-lhe também agora que, no entanto, quando sonhava, ele não parecia saber que aqueles fenômenos não estavam a ocorrer efetivamente neste mundo que agora, quando desperto, chama de existente. Aparece-lhe, por fim, que a impressão que agora tem de serem esses fenômenos percebidos pelos sentidos como relativos ao mundo da vigília pode ser da mesma natureza que aquela que tinha quando sonhava, tão errônea como aquela que tomava como experiência da realidade enquanto a experienciava.

Em seguida, ele admitirá, em virtude do método que adotou, chamar essas impressões duvidosas de falsas (o que equivaleria, nessas circunstâncias, a conceder que estaria sonhando). Ora, se chegamos a esta conclusão — e, por conseguinte, à formulação do problema do mundo exterior no sentido moderno, num sentido tal que a falta de resposta me forçaria, ao que parece, a admitir que minhas supostas percepções da realidade podem ser apenas o conteúdo de um sonho (e que mesmo a distinção “natural” e espontânea entre mental e não-mental, tal como a posso agora pensar, pode ser conteúdo de um sonho) — não o fizemos num sentido plenamente interno à estrutura fenomênica do “que me aparece”? Onde exatamente encontrar um pressuposto dogmático imiscuído na racionalidade com que procedo a tal inferência?

• Ora, responderia talvez o neopirrônico, só é possível admitir essa própria problemática se se aceita de princípio uma teoria da mente, sem a qual não se poderia concluir que o aparecer é produto de minha mente. Ocasão para que o nosso cartesiano se faça mais preciso, respondendo: — Simplesmente desconheço, até aqui, toda e qualquer teoria da mente. Discorro sobre o que surge na minha mente no mesmo sentido comum em que qualquer homem (ou a imensa maioria deles) diz, quando desperto, que seus sonhos foram fabulações de sua mente. Com uma pequena correção: que meus sonhos *me aparecem* como tendo sido fabulações da minha mente. Mas é essa mesma aparência onírica que o argumento do sonho projeta, por sua estrutura

particular, sobre o que me aparece agora, sem que para isso seja minimamente preciso saber se o aparecer tem algum estatuto subjetivo ou objetivo. Falo de “mente” no mesmo sentido frouxo que, como o neopirrônico, posso falar de “realidade”. Porém, se esse termo traz historicamente embutidos pressupostos dogmáticos, por que eles não se manifestam, de maneira igualmente comprometedora, quando o neopirrônico se vale da linguagem em seu uso comum? Há um eu lógico pressuposto por detrás do eu fenomênico? Também desconheço, por ora, o que isso queira dizer, e não é necessário que eu me conceba desse modo para que eu reconheça sentido no problema com que me deparei. (Seria possível, com efeito, nas Meditações, admitirmos a possibilidade de um conhecimento filosófico, seja em que grau for, acerca do “eu” ou do “espírito” antes da Segunda Meditação?)

Mas o que se seguirá desse argumento? Poderei efetivamente aceitar sua cogência se, *a posteriori*, ele me conduzir a uma concepção dogmática de mente? Por ora, insistiria o nosso cartesiano, nada sei a esse respeito e nem vejo como esta antecipação poderia ser feita sem perturbar o tempo lógico de minha reflexão. Por ora, poderia simplesmente tomar o problema descortinado pela relação entre tais fenômenos como razão para perceber que me aparece também de ser particularmente misteriosa a natureza do que costume chamar de mente. Aparecia-me, em primeiro lugar, relativamente à circunstância em que dialogamos (lúcidos e despertos) que a mente é por vezes capaz de produzir impressões fantasiosas, como os sonhos, que não correspondem normalmente ao que julgo, na maior parte do tempo, serem fatos efetivamente ocorridos no mundo existente. Aparece-me agora que a razão admitida para julgar que os fatos que aqui percebo não sejam produtos da minha mente, idênticos aos sonhos, é desprovida do valor que normalmente a ela tenho atribuído. Penso estar descobrindo, assim, ao considerar as coisas de maneira puramente fenomênica, que pode haver um desequilíbrio, eventualmente problemático, entre o que chamo fenomenicamente de “subjetividade” e “objetividade”. E, nessa medida, o argumento do sonho revelar-me-ia algo anteriormente desconhecido acerca de um mesmo fato do mundo que o neopirrônico reconhece, posto que este, embora suspendendo o juízo acerca de todas as noções filosóficas de mente e corpo, reconhece,

como dissemos, que o seu “eu” particular é o centro do mundo fenomênico. (v. SA, pp. 177, 189-190). A diferença, com efeito, é que o neopirrônico, aparentemente recusando inteligibilidade aos termos do problema tal como lhe proponho (por razões que finalmente não posso alcançar), recusa-se a ver nesse fato um indício problemático acerca dessas coisas que costumamos chamar, na linguagem comum, de mente e mundo exterior, problema cuja dimensão última e cuja solução, digamos por ora, são-me igualmente desconhecidas. Vejo-o, sobretudo, como um objeto de investigação (no sentido pirrônico do termo ou não).

Mas o que se seguiria se o neopirrônico não se visse em condições, como o faz, de negar inteligibilidade aos termos com que se formula a problemática cética cartesiana? Uma vez formulada, porém, como respondê-la segundo seus próprios termos? Será possível admitir que frente a tal problema, em vista do que me revela acerca da estrutura do meu próprio *phainómenon*, possa eu permanecer aceitando a maneira “ingênuo” pela qual antes eu pretendia me livrar do solipsismo a que sou aparentemente conduzido?

Concluamos provisoriamente esta ficção filosófica com uma última indagação. Afastemos a possibilidade de que o neopirronismo, reconhecida-mente relativo às constelações culturais que o produzem (e, pelo que vimos, também produto de uma modernização muito particular dessas razões antigas), seja fruto de um tempo em que o dogmatismo é mais pálido. Igualmente, desconsideremos a hipótese de a razão humana ter se tornado menos manca do que o era na circunstância em que argumentaram os antigos pirrônicos. Em síntese, por que não haverá a postura não-zetética de Porchat de reconhecer que, tendo recusando inteligibilidade autêntica aos percursos que a reflexão cética assumiu no interior da época moderna, ela também se precipitou a supor que teria seu equacionamento filosófico obtido uma versão estável e definitiva, e não nos obrigará a reconhecer, nessas palavras com que Porchat anteriormente se afirmava na Filosofia da Visão Comum do Mundo, um tom profético renovado:

“— Você não está excessivamente cético?

— Eu diria exatamente o contrário.” (CME, p. 165)

4. EU AGORA, EU OUTRORA

As considerações aqui esboçadas, não as propomos, como dissemos, para traduzir ou renovar a lógica do vaticínio pascaliano, mas justamente por descortinarem uma eventual possibilidade filosófica de escapar a ela e conferir a uma afirmação como esta, de “Sobre o que aparece”, pleno sentido: “(...) Seja enquanto expressão da vivência individual, seja enquanto reflexo da vivência coletiva, nossa visão fenomênica de mundo se descobre como sujeita a uma permanente evolução. Estamos bastante conscientes de que muito do que hoje nos aparece e se nos impõe não nos aparecia e se não nos impunha antes, individual ou coletivamente. Nem esperamos que nosso quadro fenomênico venha no futuro a permanecer intocado, antes temos a expectativa de novas coisas nos aparecerão que não nos aparecem agora e de que boa parte talvez do que se nos impõe hoje não mais nos aparecerá em tempos vindouros. O que é trivial no que respeita aos fenômenos sensíveis, mas não se configura diferentemente no que diz respeito aos fenômenos inteligíveis...” (pp. 200-201) A questão que nos importa é esta: em que medida abrangência essa precariedade a própria compreensão filosófica que se pode atualmente ter do mundo, o próprio ceticismo tal como agora compreendido? É neste momento que nos lembramos de Montaigne.

Sugerimos acima que as peripécias filosóficas porchatianas poderiam retratar exemplarmente a atitude do cético que, debatendo e argumentando de modo inteiramente livre, não possui posição fixa. Já tivemos a oportunidade de observar que este juízo mereceria reparos, na medida, ao menos, em que Porchat, abandonando a *zétesis*, não mais se ocupou dos dogmáticos — ao menos daqueles que pretenderiam declaradamente se apresentar como porta vozes de alguma “verdade” filosófica. Contudo, parece-nos que seria justo reconhecer ao menos um resíduo da *zétesis* na atividade crítica em que Porchat persiste, mesmo que seu objeto seja outro. A bem dizer, se há um objeto permanente de que a filosofia de Porchat se ocupa em criticar, ele parece ser, ao menos nos textos aqui considerados, sobretudo a filosofia de Porchat — ou melhor, as versões anteriores de seu posicionamento filosófico, que, se mudam, fazem-no em resultado dessa auto-crítica argumentativa.

Trata-se de uma *zétesis* anti-dogmática? Se o for, importa reconhecer que se trata de um dogmatismo de espécie bastante particular, um dogmatismo sorrateiro e insidioso que não se mostra, àquele que o advoga, como tal — ou melhor, só se mostra como tal através da crítica que conduz ao seu abandono.

Foi assim que, à adoção do neopirronismo, correspondeu a descoberta de que a própria Filosofia da Visão Comum de Mundo, antes defendida contra o ceticismo, como se fez entre o “Prefácio a uma Filosofia” e “Ceticismo e Mundo Exterior”, era um recurso *in extremis* para salvar a filosofia dogmática do questionamento cético, mas que acarretava na mera proposição de um dogmatismo como os demais que, em verdade, jamais poderia ser bem sucedido em sua pretensão de evadir do desafinado coro das filosofias em conflito. (SA, pp. 171-173) Mais do que isso, dispensá-las de qualquer fundamentação, como se fez então, configura-se agora como “um bem estranho procedimento”, que cabe interpretar como sintoma de um “profundo desespero filosófico”. (SA, p. 172, 173) Mas quando isso ocorria, mesmo esse desespero filosófico não era assim evidente: em vez disso, uma aparente tranqüilidade advinda da superação da filosofia tradicional e de seus conflitos angustiantes, uma observância “adoxástica”, sem crenças, da vida comum — como a que o neopirronismo traz agora em seu bojo — parecia a Porchat, como vimos, “patológica”. (SCC, p. 118). Quando se advogava esta posição, era preciso sustentá-la contra o cético (compreendido segundo o paradigma cético cartesiano), não exatamente por ser tal ceticismo eivado de pressupostos que o contaminam de dogmatismo (como agora pode, aos olhos do neopirrônico, ocorrer isoladamente com a Primeira Meditação), mas porque o ceticismo era o resultado perverso de uma tentativa de lidar filosoficamente com a constatação da impossibilidade de reconhecer a verdade, ambiguamente trazendo o fenômeno ao estatuto de sua mera representação. Por oposição à neutralidade proporcionada pelo simples abandono da filosofia, não faria o ceticismo, assim compreendido, por sua mera positividade filosófica, o mesmo papel de um “dogmatismo”, cuja crítica engendra a primeiro movimento filosófico pessoal de sua trajetória?

Isso não significa, obviamente, que se possa identificar “ceticismo” e “dogmatismo”. Mas o desenho desse tortuoso traçado se deu exatamente pelo fato

de que o problema principal do filósofo, diante desses “dogmatismos”, não foi o de fulminá-los, mas o de *reconhecê-los*, não apenas como dogmatismos, mas como fontes de perturbação “patológicas”, incapazes de se perceberem como tais, a despeito do que lhe aparecia. O que resultaria se atribuíssemos aos diagnósticos posteriores das posições anteriormente defendidas a verdade sobre o que então se pensava? Tal trajetória acabaria podendo ser descrita como a de uma permanente e curiosa forma de “patologia” filosófica, que teve a propriedade de ser permanentemente desconhecida daquele que dela padecia. Mas não seria isso, por sua vez, o mero reflexo de uma outra avaliação permanente • a de que se dispunha, nalguma medida, de um critério suficiente para conhecer a “verdade” da posição atualmente sustentada, apesar do que vieram revelar os diagnósticos futuros? De um critério pelo qual a posição atualmente admitida podia sempre surgir como *isenta* em sua “verdade” e coerência — em especial, isenta da crítica que podia livremente denunciar a patologia das posições anteriores, e potencialmente imune daquelas que viriam virtualmente a ser denunciadas pelas reflexões posteriores? E qual critério será esse, se não um critério pelo qual se afiança metodologicamente ao próprio filósofo, segundo a consciência que presentemente tem do alcance daquilo que propõe, o poder de ser a instância última da avaliação do próprio sentido disso que se propõe. Não será ele ainda um fruto permanente, por conseguinte, da mesma *responsabilidade filosófica* pela qual a consciência que o próprio filósofo pode ter da filosofia que propõe se converte num critério, não apenas exegético, mas *propriamente filosófico*? Qual subjetividade não se pressupõe nesta decisão?

Aqui, deixemos bem claro, nosso ceticismo não pretende estritamente nenhum veredicto; apenas, quando muito, chamar em testemunho um outro cético a quem tal experiência é algo familiar. Montaigne, retomando o Quarto Tropo argumentativo de Enesidemo (pelo qual se contrapõem as impressões conflitantes que nos advém das circunstâncias diversas de apreensão das coisas — saúde e doença, sonho e vigília etc. — como ocasião para a suspensão do juízo), assim se observou nas suas próprias reviravoltas de opinião: “Eu agora e eu outrora somos bem dois. Qual é melhor? *Não sei dizer...*” (III, 9, 964C, grifo nosso)²⁹ Para Montaigne, é a própria coerência

com que se pode conceber uma “verdade” em determinado momento — seja essa verdade dogmática, senso-comunista ou cética, pouco importa — que precisa fundamentalmente ser posta sob a mira da desconfiança cética acerca das artimanhas da razão demonstrativa.³⁰ “No que creio hoje, creio de toda minha crença; todas as minhas ferramentas e meu recursos empunham essa opinião e me valem tudo o que podem... Aí estou inteiro e verdadeiramente; mas não me ocorreu, mil vezes e diariamente, de ter abraçado algo com esses mesmos instrumentos, nesta mesma condição, que depois julguei falso?” (II, 12, 563A) E adiante: “...Não faço senão ir e vir: meu julgamento não caminha sempre adiante; ele flutua e vaga ‘como frágil barco surpreendido no mar por um vento furioso’” (566A) Da oscilação de suas próprias crenças — que, como as do homem comum, a razão poderia fazer girarem como um cata-vento — eis o que, afinal, por sua conta e risco, ele conclui: “...ao menos, nossa condição errante deveria fazer com que nos conduzíssemos mais moderadamente e contidamente em nossas mudanças. Ela deveria nos lembrar que, ainda que as recebamos pelo entendimento, aí freqüentemente recebemos coisas falsas...” (II, 12, 564A)

Seria injusto ignorar, de nossa parte, que Porchat afirmava já no “Prefácio a uma Filosofia”: “Quem longamente meditou sobre as *Hipotiposes* não mais ousará cometer-se à edição do Discurso derradeiro...” Mas não seria o caso de estender essa meditação ao discurso em letra minúscula, em que afinal a mesma impressão de conhecer as coisas se manifesta, seja a título filosófico ou não-filosófico? Não valeria o mesmo para com a admissão de que nunca a reflexão se pretendeu além do âmbito apenas relativo, subjetivo, radicado na experiência pessoal? Afinal, percebe o leitor que o tom autobiográfico desse mesmo *Prefácio* acabou, salvo em momentos excepcionais, por esmaecer e dar lugar a um equacionamento cético que se desejaria, na forma obtida, objetivo e definitivo, ainda que à sua maneira; que se pretenderia afinal bastante diverso de uma “filosofia da subjetividade”. (p. 190) Seja como for, se nos esforçamos para trazer à luz um aspecto particular, pessoal e subjetivo, dessa experiência filosófica, é porque, diversamente talvez do que apareça ao filósofo, ao seu intérprete nos parece residir um dos aspectos mais vivos e humanos dessa experiência cética — talvez aquele onde ela seja efetivamente

Pessoal e Subjetiva. Embora nem todos apreciem se mirar no espelho dos *Ensaíos* — onde, graças a seu auto-retrato cético, Montaigne pôde nos mostrar que não somos tão transparentes a nós mesmos quanto, por vezes, desapercebidamente supomos — convém não esquecer a lição histórica. Pois, desse ceticismo, nasceu, não um retorno pendular do passado, mas um filosofar de “nova figura”, impremeditado e fortuito. Um filosofar que, assumindo corajosamente sua impremeditação cética, e a ignorância humana da verdade como problema filosófico merecedor de séria consideração, colaborou para o nascimento da filosofia que, por sua novidade, hoje reconhecemos como moderna.³¹

Notas

1 Todas as referências aos textos de Porchat que se seguirão são extraídas de *Vida Comum e Ceticismo*, São Paulo: Brasiliense, 1993. As abreviaturas dos textos citados, aqui listados com sua data de publicação original e paginação na referida edição, são estas: CF (“O Conflito das Filosofias”, 1969, pp. 5-21), PF (“Prefácio a uma Filosofia”, 1975, pp. 22-45), VCM (“A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, 1975, pp. 46-95), SCC (“Saber Comum e Ceticismo”, 1986, pp. 96-120), CME (“Ceticismo e Mundo Exterior”, 1986, pp. 121-165), SA (“Sobre o que Aparece”, 1991, pp. 166-212) e CA (“Ceticismo e Argumentação”, 1993, pp. 213-254)

2 Veja-se, por exemplo, a avaliação de Guido de Almeida acerca dos escritos de Porchat em Nobre, M.; Rego, J. M., *Entrevistas com Filósofos Brasileiros*, São Paulo, Editora 34, 2000, p. 237

3 Convém avisarmos o leitor que não vamos nos deter em considerar em detalhe nenhum dos textos particulares produzidos após a formulação da postura neo-pirrônica, como “Ainda é preciso ser cético”, posto que toda essa produção parece pretender-se conseqüência coerente dessa mesma postura. Por isso, ainda que a trajetória reflexiva posterior (que, no momento em que revemos este texto, data já de mais de dez anos) não tenha se encaminhado na direção de um questionamento dessa posição, acreditamos, ainda assim, que não se desatualizam de todo estas elucubrações, embora esboçadas à época em que tal postura acabava de ser proposta.

4 V. Prado Jr., Bento, “Por que rir da filosofia?”, in *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*, São Paulo, Brasiliense, 1981, pp. 91-93. A passagem pascaliana em questão é o célebre fragmento das *Pensées* — “Temos uma incapacidade de provar que resiste a todo o dogmatismo. Temos uma idéia de verdade que resiste a todo o pirronismo.” — que não deve contudo ser lido, esclarece Bento Prado, de modo literal, mas como alusão a um dilema teórico estruturalmente presente nessa filosofia, também identificado como a presença da “lei férrea da lógica de conversão”. (p. 92) O artigo como um todo constitui

uma profunda e elegante análise crítica da filosofia de Porchat, tal como enunciada no “Prefácio a uma Filosofia”.

5 O mesmo Pascal que contrabalança ceticismo e dogmatismo também diz, quando retoma o pirronismo de Montaigne: “Não digam que eu nada disse de novo: a disposição da matéria é nova... Diversamente arranjadas, as palavras formam sentidos diversos; os sentidos, diversamente arranjados, produzem efeitos diversos...” (*Pensées*, ed. Brunschvicg, # 22/23)

6 Montaigne, Michel de, *Les Essais*, ed. Pierre Villey - V.-L. Saulnier, Paris, P.U.F. Quadrige, 1988, II, 12, 503.

7 Cf. Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism (Hypotyposes Pyrrhonianas)* (HP), trad. R.G.Bury, Loeb Classical Edition, Harvard, 1933 (reimpr. 1993), I, 26, 164-165.

8 V. “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos”, in *A Religião de Platão*, trad. Ieda e Oswaldo Porchat, São Paulo, Difel, 1970.

9 Cf. *ibid.*, pp. 143-145.

10 Cf. CF, p. 9: “Muitos séculos se passaram desde que aquele médico grego [Sexto Empírico] arremeteu contra a especulação dogmática do ceticismo antigo.” Se esta afirmação isoladamente faz uma afirmação banal, ela se destina, no seu contexto, a sublinhar o modo pelo qual a reflexão original dos antigos céticos, ainda que vejamos hoje razões para revê-la, teria sido secularmente neutralizada pela própria história da filosofia (juízo este que, como veremos, será parcialmente alterado posteriormente).

11 Referindo-se, no prefácio introdutório de sua tradução de *A Religião de Platão*, ao artigo acima citado de Goldschmidt como um dos momentos mais altos da metodologia científica em história da filosofia (sendo o outro um artigo igualmente estruturalista de Gueroult), Porchat afirma: “Nem todos se dão conta de quanto é jovem essa ciência chamada História da Filosofia. Não nos iludam o volume ou a quantidade das publicações: a maior parte delas ressentem-se quase sempre de graves deficiências de método a comprometer irremediavelmente seus resultados...” (*op. cit.*, p. 6) Tal comentário faz eco ao que afirma Goldschmidt no início de “Tempo Histórico...”, depois de condenar os defeitos dos métodos interpretativos tradicionais (genéticos e dogmáticos): “É para a elaboração de um método, ao mesmo tempo, científico e filosófico, que queríamos contribuir estas linhas...” (*ibid.*, p. 140)

12 Aqui certamente não teremos condições nem pretensões de avançar tão longe, mas sabem aqueles que tiveram oportunidade de dialogar com Porchat acerca desse tema que ele admite não mais aceitar como válidas certas teses originárias da metodologia estruturalista, como aquela segundo a qual um sistema filosófico define plenamente, através de sua lógica interna, o sentido de seus termos, de modo tal que se torna impossível a comparação entre sistemas diversos ou entre um sistema e o mundo. Pensamos, de nossa parte, que o problema fundamental que estaria em jogo e mereceria reflexões ulteriores concerne à passagem do estruturalismo considerado como um método rigoroso de interpretação de sistemas filosóficos alheios e historicamente dados para a sua consideração como um conjunto de exigências universais concernentes à natureza da atividade filosófica em geral em todas as dimensões de sua efetivação. Seria legítimo

concluir, por exemplo, do fato de que os textos produzidos por um determinado filósofo são sempre o melhor critério de que dispõe um historiador da filosofia, que o próprio filósofo é sempre o melhor juiz para determinar o sentido das teses que produz?

13 Notemos, todavia, que o modo como Porchat lida com os aspectos definidores desse conceito (que os antigos pirrônicos mantiveram num sentido propositalmente vago) para transformá-lo no ingrediente teórico positivo de uma visão de mundo parece-nos ser uma potencial porta de entrada para a admissão problemática de pressupostos. Para Porchat, o *phainómenon* é o dado irreduzível, mas, ao mesmo tempo, aquilo que nos aparece involuntariamente. (SA, pp. 176-177). Mas qual será o critério para dizer que aquilo que nos aparece como involuntário seja de fato obra de um gesto involuntário? O que nos proibiria de opôr a esse discurso um outro pelo qual eu posso pressupor que aquilo que me aparece como involuntário possa ser fruto, por exemplo, de uma “vontade inconsciente”, cuja existência, embora talvez eu não a conheça claramente, não tenho razões para descartar *a priori*? Ainda que essa hipótese não seja aceitável, ela serve para considerarmos que a transformação do *phainómenon* em um “dado” é solidária de outros pressupostos particulares (como aquele segundo o qual a vontade deve apenas se resumir à vontade consciente) cuja isenção não pode ser admitida injustificadamente. Não podemos, ademais, alegar que a noção de vontade “consciente”, da qual espontaneamente me valho, por sua utilidade, para essa reconstrução, seja simplesmente “aquilo que me aparece”, sem tornar, com isso, minha definição de *phainómenon* circular.

14 V. Bento Prado Jr. “Por que rir da filosofia?” *op. cit.*

15 É preciso também notar que a filosofia da Visão Comum de Mundo, quando adotada, também possuía em si mesma diversos traços afeitos àqueles que poderão ser reconhecidos na filosofia cética. Cf., p. ex., VCM, p. 72: “[A filosofia] assume, com a visão comum, que *tudo* que possam dizer os discursos filosóficos é mera opinião do homem, ainda quando opinião verdadeira...” Se o neopirronismo, por sua vez, vai recusar o modo como a promoção filosófica da visão comum do mundo é um estratégia pelo qual o domínio da filosofia dogmática tenta se subtrair do questionamento cético (v. SA, p. 171), ela mesma, como sabemos, fundamenta-se na aceitação de que se pode plenamente falar de uma verdade fenomênica, por oposição ao sentido em que a controvérsia filosófica nos impede de reconhecer uma verdade transcendente a essa. (v SA, pp. 199-200)

16 Porchat não exprime nenhuma avaliação histórica nessa direção. Antes, como vimos, sublinha expressamente a diferença que vê entre ceticismo antigo e moderno no que tange, particularmente, ao problema da existência do Mundo Exterior. Mas notemos que em CF, por exemplo, ele se referia à filosofia dogmática como um “objeto de experimentação” para os antigos céticos (v. p. 8) — experimentação que, uma vez feita, talvez não precisasse ser eternamente repetida, especialmente se a história da filosofia posterior não foi capaz de revogar esse diagnóstico. (v. *ibid.*, p. 9 et ss.; SA, p. 219)

17 Neste caso, a mediação que o filósofo neopirrônico estabelece entre o argumento da *diaphonía* e a *epokhé* parece aproximar perigosamente a filosofia cética, agora aceita, daquilo que, em “Saber Comum e Ceticismo”, se denunciava como uma admissão axiomática metodológica do poder da argumentação cética, na suspensão prévia do juízo

sobre a existência do mundo exterior por parte dos modernos. (v. pp. 113, 114, v. tb. CME, p. 125 *passim.*) Sobre o ceticismo cartesiano como aperfeiçoamento do ceticismo antigo, v. p. ex., Burnyeat, Myles “The Sceptic in His Place and Time”, in *Philosophy in History*, ed. R. Rorty, J. Scheewind, Q. Skinner, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney, 1984 pp. 225-254. Para uma leitura diversa, v. o nosso artigo “Sobre o Argumento Cartesiano do

Sonho e o Ceticismo Moderno”, *Revista Latinoamericana de Filosofia*, XXVII, nº 2.

18 V. Frede, Michael, “The sceptic’s two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge” in *Philosophy in History*, ed. R. Rorty, J.B. Schneewind and Q. Skinner, Cambridge University Press, 1984

19 Para a interpretação de Burnyeat, v. “Can the Skeptic live his Skepticism?”, in *The Skeptical Tradition*, California, University of California Press, 1983, 117-148

20 “(...) Atribuir [a] dúvida sobre a existência do mundo “exterior” ao pirronismo é insanavelmente anacrônico e chega mesmo a ser inconsistente com a perspectiva própria à filosofia pirrônica. Não há como confundir entre essa dúvida cética moderna e nossa *epokhé* sobre as pretensas dimensões metafísicas ou epistemológicas de nosso reconhecimento do mundo fenomênico...” (SA, p. 202)

21 Gellner, E., *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, 1974.

22 Cf SA, p. 185: “Vale aqui dizer que o pirronismo parece ter hesitado sobre essa temática e ter-se, mesmo, inclinado a identificar representação e fenômeno. As passagens de Sexto Empírico sobre a questão não são claras e sua interpretação é sobremaneira problemática, por isso mesmo controversa.”

23 “Não somos insensíveis (...) ao fato de que uma teoria do conhecimento articulada em torno da noção de representação nos convida sedutoramente a confundir representação e fenômeno. Porque a tentação parece grande de dizer que, ao suspendermos nosso juízo sobre a natureza e a realidade das coisas, ficamos então confinados tão-somente a nossas representações, a única coisa que nos resta e que constitui o que nos é imediatamente dado, o resíduo único da *epokhé*...” (SA, p. 186)

24 Oferecemos uma interpretação deste argumento que responde na negativa a questão acima formulada no artigo “Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno”, *Revista Latinoamericana de Filosofia*, vol XXVII No 2 (Primavera 2001), 199-225.

25 Em “O Conflito das Filosofias”, por exemplo, Porchat recusa o projeto proposto por Gueroult de constituição de uma *dianoemática*, pensada como uma disciplina que estudasse as condições de possibilidade das filosofias como objetos de uma história possível (e que, talvez numa medida extra-filosófica, pudesse limitar o conflito das filosofias, ao apresentar, de antemão, uma forma das reflexões possíveis). Um dos argumentos que Porchat oferece contra esse projeto é o seguinte: “(...) Parece lícito perguntar se não se trata de empresa por definição humanamente irrealizável, a desse percurso sem fim dos caminhos da reflexão filosófica possível...” (CF, p. 19)

26 Estamos sugerindo que a própria postura metodológica da primeira Meditação cartesiana talvez pudesse ser lida como oferecendo uma espécie de justificativa racional

para uma questão que seria desqualificada, para valermos-nos das análises de Roberto Bolzani Filho, pelo estatuto passivo da *epokhé* (assumida como um *páthos* e, portanto, como um resultado involuntário da investigação cética). Cf. Bolzani, R., “A *Epokhé* Cética e seus Pressupostos”, in *Discurso*, 27, 1996, 37-60, p. 44) Mais precisamente, pensamos que o método cartesiano poderia incidir, não sobre o resultado a que passivamente o entendimento pode chegar diante de teses igualmente persuasivas, mas sobre a dimensão propriamente *ativa* pela qual o cético, movido pelos resultados obtidos quanto à posse da tranqüilidade e vendo suas constatações se corroborarem a cada vez melhor, adotaria como posição filosófica a atitude de opor sistematicamente a cada razão uma razão oposta (recusando como eventualmente injustificado qualquer procedimento investigativo diverso).

27 Sobre isso, v. Williams, Bernard, *Descartes — The Project of Pure Enquiry*, London, Penguin Books, 1978, p. 36

28 Descartes, *Meditações*, in *Os Pensadores*, São Paulo, Abril, 1985, p. 86, Primeira Meditação, §5

29 Cf. HP, I, 100 ss.

30 Cf. III, 9, 994. Na seqüência da passagem que acabamos de citar, Montaigne comenta as mudanças de posição filosófica de Antíoco (da Academia ao estoicismo) como algo que justificaria uma leitura cética desse percurso como um todo: “[B] ...Antíoco havia vigorosamente escrito em favor da Academia. Nos anos de velhice, adotou um outro partido. Qualquer dos dois que eu seguisse, não seria sempre seguir Antíoco? Depois de ter estabelecido a dúvida, querer estabelecer a certeza das opiniões humanas não era estabelecer a dúvida, em vez da certeza? Não seria prometer que, se ela lhe tivesse sido dada numa idade em que ele pudesse durar mais, em condições de novas agitações, não seria tão melhor que qualquer outra?”

31 Sobre este ponto, cf. o nosso “Montaigne: o ensaio como ceticismo”, in *Manuscrito*, vol XXIV, nº 2, out 2001.